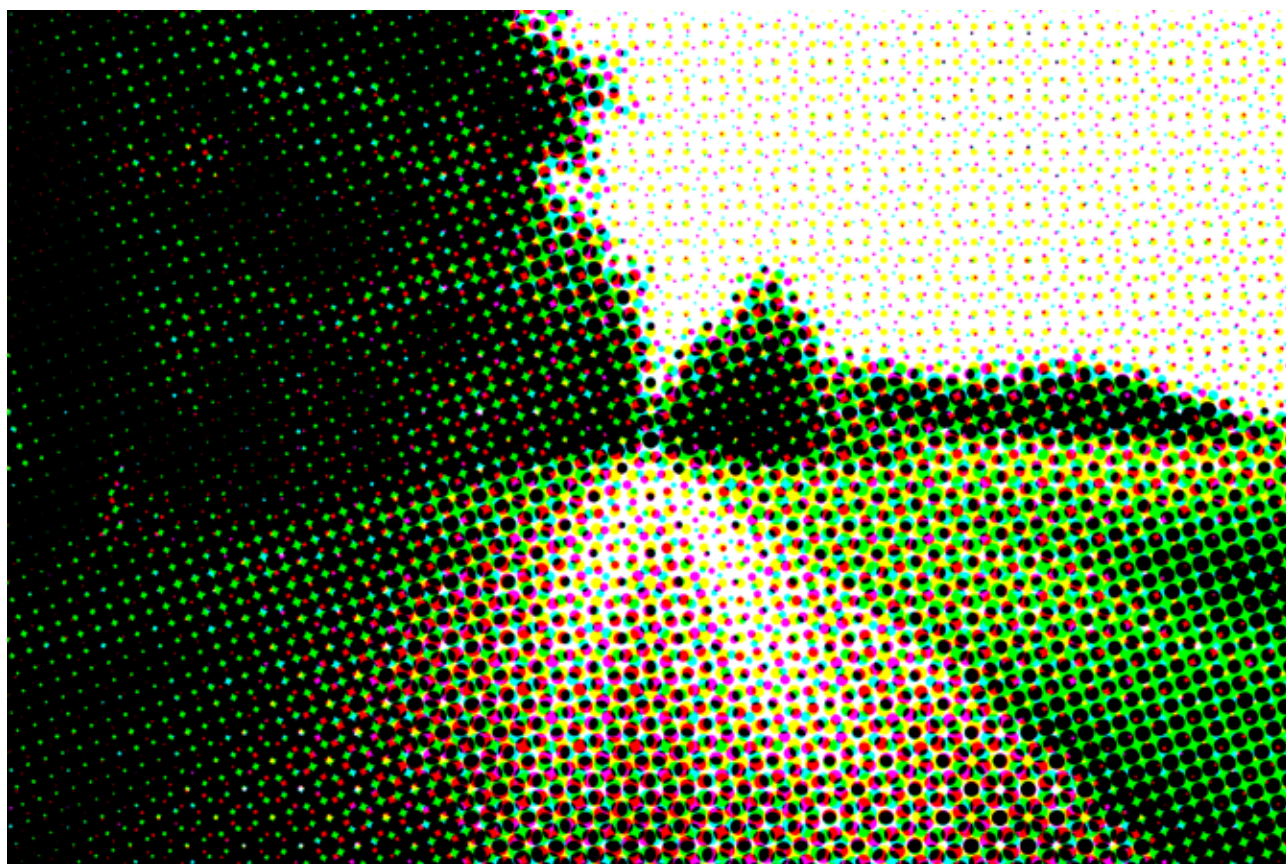


L'AVENIR DU PASSÉ YENICHE

TÉMOIGNAGES DE PERSONNES TOUCHÉES PAR
L'OEUVRE DES ENFANTS DE LA GRAND-ROUTE



RÉALISÉ PAR VINCIANE PETTER // SOUS LA DIRECTION DE MARC-ANTOINE BERTHOD
TRAVAIL DE BACHELOR POUR L'OBTENTION D'UN TITRE DE BACHELOR OF ARTS HES-SO EN TRAVAIL SOCIAL
Filière Travail Social, orientation AS, formation PT // HES-SO // Valais Wallis // Bachelor 06 // Novembre 2011

«[...] on peut abattre toutes les barrières à condition de se traiter mutuellement en hommes, c'est-à-dire comme des êtres qui ont la même âme, la même intelligence et le même cœur» (Bastide in Simoes, 1999, p. 84).

RÉSUMÉ

Etre nomade parmi les sédentaires a valu aux Yéniches et, plus globalement, aux «Tsiganes», de nombreuses pratiques discriminatoires et racistes. Ce document a pour objet un volet intérieur de la «politique tsigane» menée par la Suisse. Alors que ses frontières seront fermées aux Roms, Sintis et autres groupes nomades étrangers jusqu'en 1972 – malgré le péril que représentait un renvoi vers l'Allemagne nazie –, la Suisse choisit la sédentarisation forcée pour ses «Tsiganes». Elle procède, entre 1926 et 1973, au retrait systématique d'enfants yéniches à leurs parents et à leur mise sous tutelle. Les services sociaux ainsi que les organes de tutelles sont impliqués dans cette action connue sous le nom d'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. Sorte d'antithèse de leurs concitoyens sédentaires, les Yéniches ont été une cible de choix de la politique d'assistance de l'époque. Quel est l'impact de cette action aujourd'hui ? Comment ont-ils «géré» ce vécu ? Comment se définissent-ils à présent et de quelle manière ont-ils construit leur propre rapport à l'histoire ? Quel regard portent-ils sur les institutions sociales ? Telles sont les questions qui ont orienté ce travail.

Ce document a la particularité de compléter l'histoire traditionnelle en alliant sources écrites et orales. Il restitue, par extraits, le précieux témoignage de personnes touchées par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. Ces récits apportent des renseignements sur leurs ressentis et leurs représentations. Ils viennent également nourrir diverses thématiques comme celle du fragile équilibre entre intégrité et intégration.

Si cette étude s'intéresse aux faits de l'histoire en matière d'exclusion et de racisme, elle n'en demeure pas moins un document d'actualité. D'une part, le doublet méfiance et crainte marque toujours les relations entre sédentaires et voyageurs. D'autre part, ladite étude s'efforce de comprendre par quel mécanisme on a pu considérer les Yéniches comme une exception à l'égalité promise. L'espoir qui anime cette démarche est qu'elle pourra concourir à davantage d'ouverture envers cet Autre, nomade ou sédentaire, qui sert de cible au racisme ou aux préjugés. Enfin, ce document contient quelques propositions pour que le travailleur social ne soit plus jamais associé à un ennemi redoutable par les Yéniches.

MOTS-CLÉS

Catégorisation – Frontières ethniques – Identité – Institutions sociales – Intégration et exclusion – Oeuvre des Enfants de la Grand-Route – Yéniches

REMERCIEMENTS

A celles et ceux qui m'ont partagé leur récit pour leur confiance. Il est difficile de mettre en mots la richesse de ces entretiens. Cette phrase de Jean-Pierre Gagnier en est peut-être le meilleur résumé : «[...] chaque être humain signe ses rencontres. Il est à la fois tissé et tisserand» (in Christophe Gaignon, De la relation d'aide à la relation d'êtres, 2006). De cette aventure commune, je les remercie de tout cœur.

Aux professionnels et autres personnes ressources qui se sont associées à mon travail. Elles m'ont aidée à baliser mon sujet et à avancer dans mes réflexions. C'est à elles que je dois certaines rencontres et je leur suis sincèrement reconnaissante de m'avoir permis de concrétiser ce projet.

A Marc-Antoine Berthod, mon directeur de mémoire, en qui j'ai trouvé un solide appui. Il a cru en ce travail et a su me transmettre, par son accompagnement passionné et passionnant, la quiétude nécessaire à sa réalisation. Aussi, pour sa science, sa disponibilité et ses qualités humaines, je le remercie chaleureusement.

A ma collègue, Nicole, qui, malgré un emploi du temps chargé, a bien voulu m'accompagner en Suisse orientale pour traduire un entretien. Mes remerciements vont aussi à Yann pour ses compétences graphiques ainsi qu'à ma maman pour sa précieuse relecture.

Enfin, à ma famille et à mes amis pour leur soutien constant. Merci d'avoir pris part à mon enthousiasme; merci de m'avoir nourrie d'encouragements et de tendresse en période d'inévitable découragement.

LES OPINIONS ÉMISES DANS CE TRAVAIL N'ENGAGENT QUE LEUR AUTEUR.

TABLE DES MATIÈRES

1.	INTRODUCTION.....	6
1.1	L'HISTOIRE : DANS QUEL BUT ?	8
1.2	DESCRIPTION DU TERRAIN ET DE SES DIFFICULTÉS	9
1.3	MÉTHODE DE RÉCOLTE DES DONNÉES	11
1.4	PRÉSENTATION DES CHAPITRES.....	12
2.	LES «TSIGANES» À TRAVERS LE PRISME DE LA CONFORMITÉ ..	15
2.1	ROMS, SINTIS, GITANS, YÉNICHS... DE QUI PARLE-T-ON ?.....	15
2.2	DE LEUR ARRIVÉE EN EUROPE JUSQU'AU DÉBUT DU 20ÈME SIÈCLE.....	19
2.3	À L'ÉPOQUE DU NATIONAL-SOCIALISME.....	25
2.3.1	<i>LES Tsiganes dans les territoires occupés</i>	<i>25</i>
2.3.2	<i>La Suisse et les «Tsiganes» étrangers ou séjournant hors de son territoire</i>	<i>27</i>
2.3.3	<i>La Suisse et ses «Tsiganes» : l'œuvre des enfants de la Grand-route.....</i>	<i>28</i>
2.4	LA MARCHÉ VERS LA RECONNAISSANCE EFFECTIVE.....	31
2.4.1	<i>Après-guerre et moments charnières.....</i>	<i>32</i>
2.4.2	<i>La dernière décennie et ses continues désillusions</i>	<i>34</i>
3.	ENJEUX DE CATÉGORISATION ET LOGIQUES IDENTITAIRES..	38
3.1	DU BESOIN D'ORDONNER SON ENVIRONNEMENT	38
3.1.1	<i>... à la construction d'une altérité radicale et invariable.....</i>	<i>39</i>
3.1.2	<i>... à la méconnaissance</i>	<i>42</i>
3.1.2.1	<i>CONFUSION ET AMALGAMES</i>	<i>43</i>
3.1.2.2	<i>QUAND L'IMAGINAIRE L'EMPORTE SUR LE RÉEL.....</i>	<i>44</i>
3.1.3	<i>... à des attitudes et pratiques qui ne sont pas sans conséquences.....</i>	<i>47</i>
3.2	L'IDENTITÉ : UN PROCESSUS	51
3.2.1	<i>INFLUENCE DES FACTEURS EXTERNES ET INTERNES</i>	<i>51</i>
3.2.2	<i>LES FRONTIÈRES ETHNIQUES.....</i>	<i>55</i>
4.	UN PAS «EN DEDANS», UN PAS «EN DEHORS».....	60
4.1	PARLEZ-MOI DU PASSÉ	61
4.1.1	<i>PRÉCAUTIONS, HÉSITATIONS ET REFUS.....</i>	<i>61</i>
4.1.2	<i>CONSÉQUENCES ET IMPACT</i>	<i>63</i>
4.1.3	<i>LECTURE DES ARCHIVES : UN MONDE S'ÉCROULE</i>	<i>67</i>
4.1.4	<i>PARALLÈLES AVEC AUJOURD'HUI.....</i>	<i>70</i>
4.2	COMMENT EST-CE CHEZ VOUS ?.....	72
4.2.1	<i>LIBERTÉ N'EST PAS INSOUCIANCE.....</i>	<i>74</i>
4.2.2	<i>GROUPE, FAMILLE ET SOLIDARITÉ : VALEURS REFUGES.....</i>	<i>76</i>
4.2.3	<i>PROPRETÉ ET RESPECT : PRISE DE DISTANCE AVEC D'AUTRES ETHNIES</i>	<i>78</i>
4.2.4	<i>DISCRÉTION : UN RÉFLEXE.....</i>	<i>82</i>

5.	LES YÉNICHES ET LEURS FRONTIÈRES.....	85
5.1	IDENTITÉ EN PATRIMOINE, FRONTIÈRE ÉTANCHE	86
5.1.1	<i>ARGUMENTS BIOLOGIQUES</i>	86
5.1.2	<i>VALEURS JUGÉES PROPRES AU GROUPE.....</i>	88
5.2	IDENTITÉ EN RÉAPPROPRIATION, FRONTIÈRE MOUVANTE.....	91
5.2.1	<i>HISTOIRE, CAPITAL ET AUTRES INTERCONNEXIONS</i>	92
5.2.2	<i>ENTRE DEUX CHAISES</i>	95
5.3	DOUBLE APPARTENANCE, FRONTIÈRE PERMÉABLE	97
5.3.1	<i>CITOYENS SUISSES.....</i>	98
5.3.2	<i>COMME TOUT LE MONDE</i>	100
6.	REGARD SUR LE MONDE INSTITUTIONNEL.....	103
6.1	LES YÉNICHES ET LES INSTITUTIONS SÉDENTAIRES	105
6.1.1	<i>DISCRIMINATION ET INADÉQUATION.....</i>	106
6.1.2	<i>PEUR ET HONTE.....</i>	108
6.1.3	<i>SUGGESTIONS.....</i>	113
6.2	RENDICATIONS ET AUTRES MESSAGES FORMULÉS PAR LES YÉNICHES	116
6.2.1	<i>RECONNAISSANCE PAR DES ACTES</i>	117
6.2.2	<i>STOP AUX CLICHÉS ET AUX AMALGAMES !.....</i>	120
7.	CONCLUSION	123
8.	BIBLIOGRAPHIE.....	128
9.	ANNEXES.....	134

1. INTRODUCTION

«Socrate : As-tu constaté que tu devais non seulement braver la difficulté, mais aussi les a priori que nous projetons sur la réalité ? – Alexandre : D'où mon intérêt pour la philosophie. Je devais m'armer pour combattre toutes les étiquettes que, sans cesse, on nous collait. A ce propos, sur le plan éthique, Sartre, un autre de tes confrères, a beaucoup parlé de la réification. La réification consiste à réduire les l'autre au rang de chose. Elle réduit l'autre à un attribut, ne voit en lui qu'une qualité ou un défaut, elle le pétrifie en bloquant toute évolution» (Alexandre Jollien, *Eloge de la faiblesse*, 2006, p. 31).

Ce dialogue aurait sans doute pu être aussi celui du peuple yéniche avec le philosophe grec Socrate. Il traite de la réification, notion à mon sens équivalente à la catégorisation en psychologie sociale puisque celle-ci réduit un groupe à son plus petit dénominateur commun – réel ou imaginaire. Malgré six siècles de présence sur le territoire suisse, que savons-nous véritablement des Yéniches ou de ceux qu'on appelle «Tsiganes» ? On dit d'eux qu'ils sont des voleurs de biens publics et privés divers, à commencer par les poules. Leur mode de vie, le voyage, est communément compris comme un déplacement – ou une errance – continuels au gré de leur envie ou du hasard. Depuis toujours, on les a considérés comme radicalement autres. Cette marginalité a tantôt été perçue comme positive, tantôt comme malsaine et dangereuse. Ainsi, certains ont vu dans ces populations une authenticité et une sagesse primitive à imiter. Cette conception reposait toutefois sur des stéréotypes et sur une image romancée de leur vie; celle-ci était imaginée sans contraintes ni tabous, en symbiose avec la Nature, mère nourricière. Une autre image, celle du suspect ou du déviant, a toutefois prédominé. Aujourd'hui, on les accuse régulièrement de ne pas vouloir s'intégrer et de se jouer des lois et valeurs de la société hôte. Si par intégration on entend assimilation – et c'est bien souvent le cas –, ce reproche est sans doute fondé. En effet, une fraction des Yéniches entend promouvoir sa culture et n'est pas prête à brader une identité qui agissait autrefois comme un stigmaté.

A l'instar des Roms, des Sintis ou des Gitans, les Yéniches ont vécu, depuis leur arrivée en Europe, une histoire mouvementée. S'il y a eu quelques accalmies, ils ont fait la douloureuse expérience de l'exclusion et de l'assimilation forcée. La Suisse s'est elle aussi rendue coupable de persécutions envers ses concitoyens voyageurs. Le sujet de ce mémoire porte sur un des chapitres les plus sombres de l'histoire suisse contemporaine connu sous le nom d'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. Huonker raconte : «Entre 1926 et 1973, une organisation subventionnée par des fonds publics, opérant sur l'ensemble du territoire national, avait pour mandat de détruire, suivant un plan systématique, par la ruse et par la force policière, les familles d'un groupe précis de la

population suisse. Elle arrachait à ces familles leurs enfants en bas âge pour les placer soit dans d'autres familles n'appartenant pas au groupe visé, soit dans des foyers d'accueil ou encore des établissements pénitenciers ou psychiatriques. Tout contact entre frères et sœurs était interdit. Les enfants n'avaient pas le droit de parler leur langue. Comme ils devaient oublier leurs origines et leur famille, on leur faisait souvent croire que leurs parents étaient morts» (2005, p. 127). Pendant près d'un demi-siècle, 586 enfants yéniches furent enlevés, en toute impunité, à leur famille pour les rééduquer en bons sédentaires.

Ce sujet d'étude s'est imposé à moi lors d'un entretien qui a pris une tournure inattendue. Mon interlocuteur, un descendant d'un enfant de la Grand-Route, avait renoncé, malgré une solide argumentation, à solliciter les prestations d'un organisme d'aide sociale par peur que sa fille soit placée en foyer. J'ignorais jusqu'alors non seulement l'existence de ces retraits systématiques d'enfants mais aussi la présence en Suisse de concitoyens nomades. J'ai voulu comprendre par quels mécanismes une telle offensive avait pu être menée contre une catégorie désignée de la population. Dès lors, de cette rencontre procéda un travail d'appropriation de l'histoire des «Tsiganes» suisses qui lui-même aboutit à cette question principale : comment le passé est-il encore dans la mémoire des Yéniches ?

A ce stade, j'avais relevé que plusieurs auteurs rapportaient les effets de cette enfance brisée notamment sur la cohésion de la communauté yéniche, sur leur identité individuelle et collective ainsi que sur leur rapport au monde institutionnel. Toutefois, ces éléments n'étaient généralement que peu développés. «Des centaines de familles sont détruites, des milliers de personnes sont isolées culturellement et socialement, des centaines de particuliers sont blessés psychiquement et physiquement» (Sambuc Bloise, 2005, p. 670). Si les chercheurs insistent sur le désastre social et humain de cette assimilation forcée, aucune étude n'a, à ma connaissance, été réalisée spécifiquement sur les répercussions de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. Quel est son impact et comment se traduisent aujourd'hui les traumatismes et souffrances d'hier ?

En réponse à ma question principale, j'ai formulé deux hypothèses qui devaient me permettre de mieux comprendre les conséquences que cette action a eues et d'identifier comment elle est inscrite dans les mémoires, à savoir :

- Le passé a influencé le processus identitaire des Yéniches.
- L'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route a une incidence sur leurs représentations des institutions sédentaires.

Ces deux hypothèses ont donné une orientation générale à mon travail. Bien entendu, elles ne permettent pas de mesurer tous les effets des politiques de sédentarisation forcée. Cela étant, j'ai souhaité dès le début que ma démarche soit une invitation à la parole. Je me suis refusée à devenir «prisonnière» d'un protocole qui m'aurait servi de caution scientifique. Il aurait été regrettable de «brider» le récit précieux et intense des

participants qui, parfois non sans craintes, ont accepté de me raconter leur expérience personnelle et leur ressenti.

Cette étude ne devait pas voir le jour à n'importe quel prix. Pour prévenir toute dérive éthique, il était important d'avoir conscience des émotions que ce travail de mémoire pouvait susciter mais aussi d'être au clair sur mes objectifs de recherche. Certains allaient de soi et étaient directement en lien avec mes hypothèses; je ne les énoncerai pas. Les autres objectifs, dits secondaires, étaient ceux-ci :

- Rencontrer une nouvelle population, a priori loin de nous, et développer une réflexion sur l'ethnocentrisme
- Observer un processus d'exclusion et de stigmatisation d'un groupe minoritaire
- Réfléchir à la position du travailleur social entre émancipation et respect des normes dominantes
- Découvrir des attitudes facilitantes dans l'accompagnement de personnes marquées par un traumatisme
- Se confronter à l'histoire dans une perspective de pédagogie antiraciste.

Nous l'aurons compris, ce travail essaie de déconstruire les catégories déjà existantes ainsi que de dépasser les stéréotypes et préjugés récurrents. En outre, il propose une réflexion sur les relations que nous entretenons avec l'altérité en prenant comme cas spécifique une minorité nationale, celle des Yéniches. Ce document est également une contribution, certes minime, à la prévention du racisme. Nous verrons que les Yéniches doivent sans relâche s'armer pour combattre toutes les étiquettes qui les précèdent et pour que l'égalité promise en Occident devienne effective.

1.1 L'HISTOIRE : DANS QUEL BUT ?

Est-ce opportun de revenir sur ce pan de l'histoire contemporaine ? Je me suis régulièrement posée cette question. De même, je me suis interrogée sur mes motivations. Pourquoi vouloir susciter des témoignages au sujet de ces enfances et familles meurtries ? Par intérêt pour le tragique ? Certainement pas.

Mes réflexions autour de la légitimité d'une telle étude ont été nourries par différentes lectures. Aujourd'hui, j'ose croire que le recours à l'histoire est totalement fondé. Dans toute société démocratique, la conviction que le respect et l'égalité sont également dus à celles et ceux qui sont désignés de marginaux ne fait pas l'unanimité; il n'est dès lors pas vain d'examiner les faits de l'histoire en matière de regard sur l'Autre, de politique d'accueil ou de logique de sacrifice d'un bouc émissaire. De plus, Heimberg (2005, p. 64) souligne à juste titre qu'une pédagogie antiraciste qui renoncerait à toute dimension historique, à tout examen des contextes qui ont rendu possible le développement de pratiques inégalitaires et cruelles, aurait de bonnes probabilités de se

réduire à une injonction moralisatrice. Enfin, selon le même auteur (Ibid, p. 63), la pensée historienne permet de réfléchir à l'actualité et à la nécessité d'œuvrer pour une société multiculturelle. Les propos de Kaufmann ont fini de me convaincre de réaliser ce travail : «La confrontation avec l'histoire et les besoins actuels des Yéniches peut contribuer à manifester plus d'ouverture, de souplesse et de curiosité à l'égard d'autres personnes ayant des modes de vie différents et à les considérer comme faisant partie intégrante de la culture suisse» (2003, p. 38). Avec cet espoir, je décidais d'aller à la rencontre de quelques enfants de la Grand-Route sans pourtant oublier que j'avais aussi des devoirs éthiques vis-à-vis de Pro Juventute. Son action n'a été possible que parce qu'un environnement y était favorable et je me suis interdite de stigmatiser la culpabilité de la fondation.

Une autre question éthique s'est peu à peu dessinée; celle-ci a également fait l'objet d'une réflexion similaire chez Vogt (1993, p. 3). Comment parler des Yéniches en respectant leur différence ? Trop souvent, l'idée d'égalité est associée à celle d'indifférence. Cette dernière nie la différence et ne permet plus son acceptation. D'un autre côté, dans le cas spécifique des Yéniches, leurs différences – réelles ou virtuelles – ont de tous temps été présentées comme irréductibles et justifiant une soi-disant impossibilité à vivre ensemble. Aussi, trouver une approche et une écriture qui permettent de conjuguer particularité et universalité n'a pas toujours été simple. En outre, je ne voulais pas participer à fixer une identité yéniche; respecter cette volonté a représenté un défi.

1.2 DESCRIPTION DU TERRAIN ET DE SES DIFFICULTÉS

Une donnée n'est jamais naturelle et c'est à l'enquêteur de «construire» son terrain nous a-t-on enseigné lors d'un cours de méthodologie. A priori, mon terrain ne se prêtait pas idéalement à cette construction et il exigeait une certaine flexibilité.

Une fraction des Yéniches est sur les routes à la belle saison et les voyageurs se fixent en un lieu pendant l'hiver. Il a donc été convenu que les entretiens se dérouleraient entre novembre et mars. Les Yéniches sont toutefois installés dans diverses régions de Suisse et j'ai compris que je n'aurai certainement aucune délimitation géographique. Si pour moi cela signifiait que je devais me préparer à voyager, cet éclatement géographique était sans incidence sur la validité de ma recherche. En effet, chez les Yéniches, il n'y a pas de référence possible selon une terre revendiquée; le sentiment d'appartenance au groupe et l'identité collective dépendent d'autres facteurs (Michon, 1993, p. 97-98).

Pour accéder à mon terrain d'enquête, je n'avais aucun dédale administratif à traverser mais d'autres difficultés à dépasser. Comment entrer en contact ? J'ai fait le constat qu'on ne choisit que rarement ses interviewés; à l'offre de rencontre, ce sont bien eux

qui répondent avec diverses attentes¹. Pour entrer en contact avec des enfants de la Grand-Route, j'ai tenté plusieurs entrées rationnelles ou insolites. Je me suis adressée à des représentants yéniches ou à des associations en espérant qu'ils voudraient bien faire jouer le principe d'interconnaissance. Par ailleurs, j'ai participé à des conférences publiques ou assisté à la projection d'un documentaire sur des Yéniches aux 44èmes Journées de Soleure. Il aura fallu combiner différentes entrées et patienter plusieurs mois pour obtenir certains entretiens.

Plusieurs m'avaient prévenue : c'est un monde fermé ! Les travaux réalisés sur les «Tsiganes» ont souvent restitué le discours qui correspondait et convenait à une société donnée (Simoes, 1999, p. 37). On comprend alors l'usage chez certains Yéniches de stratégies défensives et l'existence de réactions de méfiance ou d'hostilité à l'égard des diverses sollicitations dont ils font l'objet. Pourtant, si j'ai été confrontée à des impasses, je n'ai jamais fait l'expérience de la «solitude du terrain»; je savais mon travail porté par quelques Yéniches. Plusieurs rencontres ont effectivement pu se concrétiser grâce à ces interlocuteurs ou à d'autres personnes ressources qui ont cru en cette étude et qui s'en sont, en quelque sorte, portés garants. En définitive, le «degré d'accueil» (Ibid, p. 38) m'a semblé découler du contexte socio-historique et, avant tout, du sujet abordé. Cette enfance dans la tourmente reste indicible pour beaucoup de Yéniches. En outre, je découvrais par la suite que la majorité des familles concernées par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route n'était pas francophone mais suisse-allemande. La langue a constitué une barrière importante. Aussi, j'ai renoncé à quelques critères qui devaient délimiter mon terrain de recherche.

Une première concession concerne le mode de vie. J'avais imaginé recueillir uniquement le témoignage de nomades ou semi-nomades et j'ai longtemps pensé que l'abandon dudit critère disqualifierait ma recherche. Qu'en est-il ? La situation des Yéniches suisses est bien différente de celle des autres groupes tsiganes d'Europe. Prenons l'exemple des Gitans d'Espagne. Ces derniers, malgré leur sédentarisation forcée, restent un groupe soudé. A l'inverse, Michon rapporte que «la population jénisch de Suisse, parce que l'on a à la base rompu son équilibre en enlevant les enfants de leur milieu parental, forme actuellement une communauté fracturée [...]» (1993, p. 76). Les difficultés auxquelles les Yéniches doivent faire face ne sont pas les mêmes pour l'ensemble du groupe selon qu'il s'agit de la composante nomade ou sédentarisée. Dans ce contexte, les autorités fédérales ne portent sur cette population aucun regard global et contribuent par cette attitude à creuser le fossé entre les uns et les autres. Or, nous le verrons, s'il existe une certaine ambiguïté dans les relations entre voyageurs et sédentarisés, il y a chez les participants une réalité yéniche qui l'emporte sur la réalité nomade. J'en ai ainsi déduit que le critère du mode de vie pouvait être abandonné. D'ailleurs, Michon soulève une interrogation qui mérite réflexion : «Dans quelle mesure peut-on aller à l'encontre d'un peuple qui a conscience de lui-même, et ce même dans ses différences, même dans ses déchirures ?» (1993, p. 167).

¹ Cette remarque n'est pas exclusive aux Yéniches.

Face à cette difficulté à obtenir des témoignages, j'ai une nouvelle fois adapté mes exigences. Mes premières investigations me laissaient entrevoir que les répercussions de cette tentative de sédentarisation forcée pouvaient s'étendre aux proches d'enfants de la Grand-Route et que certains s'estimeraient en droit de répondre par la positive à la question : «Personnellement, avez-vous été touché par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route ?». J'ai décidé de donner également la possibilité à ces personnes de me partager leur point de vue².

Avec le recul, je considère que sans une rupture avec nos prénotions respectives, les participants et moi-même n'aurions pas fait ce pas l'un vers l'autre.

1.3 MÉTHODE DE RÉCOLTE DES DONNÉES

Pour avoir un aperçu du vécu et du ressenti de ces enfants injustement enlevés à leur famille ainsi qu'à celui de leurs proches ou de la communauté yéniche, les sources écrites auraient été insuffisantes. Seule l'histoire orale pouvait répondre à ce souci de mieux comprendre l'impact d'une volonté d'intégration aveugle sur les personnes qui en ont fait l'expérience. Aussi, je me suis naturellement orientée vers l'entretien individuel comme méthode de récolte de données³. Celle-ci était la plus appropriée et la plus intimiste pour ce sujet délicat. De plus, sa souplesse était un atout pour une démarche qui se voulait qualitative.

Au moment du choix de cet outil, je me suis aperçue que les limites de l'entretien sont intimement liées au chercheur. A l'inverse du questionnaire, cette méthode ne présente pas spontanément des données organisées. L'interprétation des témoignages récoltés est une étape cruciale et je devais me garder d'induire un résultat qui me satisfait. Je voyais également deux autres difficultés très personnelles dans l'application de cet outil. La première consistait à me débarrasser d'une certaine culpabilité et de faire mienne cette remarque de Bertaux (2005, p. 62) : je ne suis pas une voleuse de vies, je suscite des témoignages. Par ailleurs, je pressentais que j'aurais certainement à veiller à ne pas entrer dans une relation thérapeutique. Cela étant, les limites précitées ne remirent pas en cause l'outil choisi qui restait de toute évidence le plus adapté à mon objet de recherche. Je crois qu'il était toutefois essentiel d'être consciente de ces possibles écueils avant d'investir le terrain.

Face à des personnes encore marquées par le passé, je me suis engagée à ne pas les conduire sur des chemins qu'elles n'étaient pas prêtes à emprunter. Si les entretiens individuels se voulaient le plus ouverts possible, j'ai néanmoins construit un guide qui

² Des informations concernant le profil des participants à mon étude sont répertoriées dans l'annexe B.

³ Bien entendu, il y avait également des enjeux d'observation. Les émotions, les silences, les gestes valent autant que les mots.

me permettrait de conduire les échanges⁴. Celui-ci comportait trois parties qui étaient spécifiées au participant, oralement et par écrit, en début de rencontre⁵. Les questions concernant l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route étaient formulées de sorte que l'interviewé reste libre de choisir les souvenirs qu'il pouvait ou devait partager. Enfin, je refermais toujours l'entretien en me renseignant sur la résonance provoquée par cette retransmission a posteriori de leur vécu. Certains participants avaient déjà eu l'occasion de témoigner de cette sombre page. Pour d'autres, c'était une expérience inédite et je ne savais pas comment ils feraient face aux émotions que peut susciter l'évocation des souvenirs. J'ai su par une intermédiaire que l'interview avait été qualifiée de bienfaitante par une participante. Je n'ai pas eu d'autres échos mais j'espère de tout coeur que cette aventure commune aura été positive pour toutes et tous.

1.4 PRÉSENTATION DES CHAPITRES

Cette recherche veut contribuer à préserver de l'oubli un chapitre de l'histoire suisse contemporaine. Elle repose sur la conviction que les faits du passé en matière de regard sur l'Autre ont quelque chose à nous apprendre. En effet, ils nous sensibilisent aux conséquences de la valorisation de différences présumées définitives et de pratiques inadéquates. Parce que les Yéniches sont encore le support de toutes sortes de croyances populaires et de stéréotypes, j'ai choisi de m'intéresser à cette population. Six étapes restituent l'ensemble de la démarche réflexive menée en partenariat avec quelques personnes touchées par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route.

La première partie s'ouvre sur une brève présentation des différents groupes qui ont été d'une certaine manière «labellisés» «Tsiganes». Après quoi, l'histoire des relations entre ces populations et les sociétés hôtes est retracée sur plusieurs chapitres. Elle montre que les «Tsiganes» ont traditionnellement fait figure de bouc émissaire et de bon sauvage mais aussi que la tendance à isoler les groupes marginaux a eu lieu à toutes les époques.

En miroir à cela, quelques concepts théoriques, essentiellement empruntés à la psychologie sociale, sont développés en deuxième partie. Au travers d'illustrations plus ou moins récentes, elle traite des mécanismes et processus qui réduisent l'Autre à un attribut et qui justifient des mesures inégalitaires. Nous verrons que la culture peut devenir un équivalent fonctionnel de la race et que, trop souvent, l'identité est envisagée comme une construction qui ne peut pas se réinterpréter. En contraste avec cette conception essentialisante, une autre approche de l'identité et de l'ethnicité est suggérée. Elle présume que l'identité revêt une dimension relationnelle et que celle-ci

⁴ Cf. annexe C

⁵ Cf. annexe D

est influencée par divers facteurs. Je m'attache en particulier à l'environnement comme marqueur identitaire. En bref, il est démontré que les démarches identitaires ne se plient pas nécessairement à des considérations scientifiques et que pourrait bien être «tsigane» ou yéniche celui dont on ne s'attend pas. Cette seconde conception laisse supposer une identité difficile à verbaliser et à saisir. Pourtant, les groupes ethniques se maintiennent et il y a une continuité de la dichotomisation entre membres et non-membres. Ce constat m'amènera à traiter des frontières ethniques et débouchera sur ces interrogations : quels sont les traits que les personnes rencontrées affichent pour montrer leur identité yéniche ? comment les Yéniches se définissent-ils aujourd'hui et de quelle manière ont-ils construit leur propre rapport au passé ?

En troisième partie, la parole sera donnée aux Yéniches. Plusieurs chapitres restituent le sort des enfants de la Grand-Route. Les témoignages recueillis laissent entrevoir une action dont l'impact s'étend certainement au-delà de nos tristes prédictions. Si le regard sur cette époque est majoritairement sombre, celui posé sur l'actualité l'est aussi. Toutefois, les personnes interrogées n'entendent pas se déposséder de cette identité qui ne leur apporte guère de faveurs. A partir de différentes thématiques, je m'intéresse à la signification que les Yéniches attribuent à leur identité et à leur manière d'autoprésenter le groupe. Autrement dit, je m'attache à ce qui est transmis par les participants en terme d'identification.

La quatrième partie traite de cette perpétuelle recherche d'un équilibre entre être soi, avec ses spécificités, et être «comme tout le monde». Elle explore les frontières qui définissent le groupe et les façons de rendre manifeste l'appartenance et l'exclusion. Nous observerons que lesdites frontières sont tantôt étanches, tantôt perméables et, en certaines circonstances, également mouvantes. Le lecteur pourra constater que la Suisse, pays multiculturel, demande, peut-être inconsciemment, à sa minorité nationale qu'elle choisisse entre être yéniche et être suisse.

Une cinquième partie est consacrée au regard que les Yéniches portent sur le monde institutionnel et, en particulier, sur les organismes d'aide sociale. D'une manière générale, la méfiance et la peur codifient leur comportement. Celles-ci trouvent leurs racines dans les siècles de normalisation forcée dont ces populations ont fait l'objet. Une proportion – dont je ne saurais quantifier la mesure – renonce à solliciter le soutien d'un service social. Par définition, les institutions publiques devraient garantir l'impartialité. Pourtant, lorsque les participants décrivent ces dernières, ils laissent entendre que ce principe n'est pas réalisé. J'apporte l'exemple que certaines pratiques peuvent avoir un effet discriminatoire pour la composante nomade et la placer dans une situation de vulnérabilité. Sur cet élan, je propose quelques mesures qui pourraient avoir un impact sur la signification émotionnelle que les Yéniches associent aux institutions sédentaires et participer à l'éclosion d'une relation de confiance réciproque. En réalisant cette étude, je me suis retrouvée en quelque sorte à la jonction entre deux «mondes», le «leur» et le «nôtre». Aussi, j'entends faire usage de cette

position d'interface et je termine cette partie sous forme d'un message directement adressé au lecteur par les participants.

Enfin, la sixième et dernière partie apporte une conclusion à la réflexion entreprise sur les relations que nous entretenons avec l'altérité. Elle invite le lecteur à s'interroger sur les standards, même les plus progressistes, dans le domaine de la prévention des processus de marginalisation et d'exclusion. Par ailleurs, elle relève les tensions et controverses qui traversent les professions du social. Le travail de mémoire se prolonge dès lors pour se mettre au service du présent.

2. LES «TSIGANES» À TRAVERS LE PRISME DE LA CONFORMITÉ

«[...] quelle que soit la politique suivie, le Tsigane n'est jamais défini tel qu'il est, mais tel qu'il est nécessaire qu'il soit et qu'il devienne pour des raisons sociopolitiques» (Simoes, 1999, p. 56). Cette citation est selon moi idéale pour introduire ce chapitre et les suivants car elle rend compte de cette éternelle utilisation du «Tsigane» selon les besoins de l'époque. En d'autres termes, nous découvrirons que l'intérêt porté à l'«identité tsigane» n'a permis ni de réduire la frontière entre «eux» et «nous», entre marginalité et conformité, ni d'avoir une meilleure connaissance de ces populations. Dès leur première apparition, elles ont été le support de nombreuses représentations et croyances, les plus farfelues. Aujourd'hui, les Yéniches ont été reconnus comme minorité nationale et il y a eu la volonté des autorités de redéfinir les «Tsiganes», en passant par la nouvelle appellation «Gens du voyage». Nous verrons que, malheureusement, ces démarches ne se sont pas accompagnées d'un changement véritable d'attitude à leur égard et que les «Tsiganes» au passeport suisse restent discriminés. Très d'actualité, le relativisme culturel, entre autres, n'y est sans doute pas pour rien. Aussi, j'invite le lecteur à garder en mémoire la citation de Simoes alors que j'apporterai des éléments de définitions et que je décrirai, dans ses grandes lignes, la cohabitation entre la population majoritaire et les «Tsiganes» au fil du temps.

2.1 ROMS, SINTIS, GITANS, YÉNICHES... DE QUI PARLE-T-ON ?

Etablis depuis près de six cents ans sur le territoire helvétique, ceux que l'on appelle communément «Tsiganes» ou, depuis les années 1970 dans un souci du politiquement correct, «Gens du voyage» forment pourtant un peuple méconnu suscitant chez les Gadje⁶ fascination et angoisse. Trop souvent perçus comme des éléments réfractaires et asociaux, Simoes rappelle que «[...] les Tsiganes sont bien plus qu'un ensemble de problèmes; ils constituent des groupes ethniques, des communautés culturelles» (1999, p. 71). Or, de tout temps, les sociétés sédentaires, désireuses de regrouper et d'identifier ces communautés d'individus jugés marginaux, leur ont attribué des termes unificateurs qui, d'avis d'auteurs⁷, ne renvoient cependant à aucune réalité sociologique, bien que des similitudes – voire une «forme de conscience "supra ethnique"» selon Michon (1993, p. 10) – soient relevées. Comme le signale Thodé-

⁶ Terme désignant l'autochtone non-tsigane. Au singulier, il devient Gadjo.

⁷ Pour n'en citer que quelques-uns : Huonker et Ludi (2009, p. 13), Michon (1993, p. 7), Sambuc Bloise (2005, p. 169), Zingale (2008, annexe 1 : a)

Studer, «[...] les Tsiganes n'existent pas. [...] Ce sont le regard et les attitudes des autres qui les constituent comme tels, et les relations avec les autres qui posent les limites d'un ensemble» (1987, p. 78). Quant aux dénommés «Tsiganes», si certains utilisent aujourd'hui volontiers cette appellation, à l'instar de nombreuses minorités avec l'étiquette que d'autres leur ont donnée, d'aucuns défendent jalousement leurs particularités et revendiquent le droit d'être appelés par leur nom si j'en crois les divers documents consultés et les paroles de participants : «Mais nous, nous ne sommes pas des Tsiganes parce que les Tsiganes n'existent pas dans ce mot. [...] Il y a chaque ethnie qui a sa propre langue, sa propre tradition et sa propre mentalité. Alors on ne peut pas mettre tout ensemble sous un vocable qu'on appelle Tsigane, donc il faut spécifier chaque fois. Parce que si on parle d'un Rom, un Rom il a une langue spéciale, il a une mentalité, il a une culture, des lois internes qui sont totalement différentes. Et c'est valable pour tous les autres groupes» (Interview 1). «Pour nous, notre nom propre c'est Yéniche. Si on se fait traiter, on se fait dire Yéniche; pour nous c'est un honneur. Ce n'est pas se faire traiter de Yéniche» (Interview 2). Cela étant, Michon (1993, p. 12) et Simoes (1999, p. 9) postulent que la cohésion des «Tsiganes» proviendrait de la position analogue qu'ils tiennent au sein des sociétés sédentaires, de cette histoire marquée par des persécutions et une mise en marge par la majorité.

Si mon souhait est de respecter l'aspiration des différents groupes à être désignés selon leurs autodéfinitions, leurs noms propres respectifs, le terme «Tsigane», volontairement mis entre guillemets pour souligner qu'il s'agit d'une catégorie assignée à la communauté concernée par une instance extérieure, sera néanmoins employé dans ce travail. En effet, de nombreux écrits ne précisant pas de quelle ethnie il est question, je suis tenue de recourir à un vocable d'ensemble. Les historiens, Huonker et Ludi, ont même constaté lors de leurs travaux sur la politique tzigane suisse à l'époque du national-socialisme que «Le mode de vie nomade, réprimé car considéré comme contraire à l'ordre, est alors déterminant pour classer une personne dans la catégorie des "Tsiganes". C'est pourquoi cette désignation ne concorde pas toujours avec l'appartenance culturelle des personnes concernées et peut s'appliquer à des groupes de population nomades n'ayant aucun lien avec les Roms, les Sintis ou les Yéniches» (2009, p. 14-15).

La littérature spécialisée distingue usuellement trois grandes ethnies, elles-mêmes subdivisées en sous-groupes, appartenant au supposé ensemble tzigane, à savoir : les Roms, les Sintis et les Gitans. A ces communautés s'ajoute un quatrième groupe de voyageurs, celui des Yéniches, qui voit son inclusion dans l'ensemble précité discutée chez les scientifiques entre autres⁸. Parce que les médias notamment emploient aujourd'hui encore des dénominations parfois sans beaucoup de rigueur, parce que moi-même je voyais le monde tzigane comme un tout homogène et uniforme, j'estime utile d'apporter quelques ébauches de définition de ces groupes à partir des différents

⁸ Cette hésitation à classer les Yéniches dans la catégorie «Tsigane» sera développée au chapitre 3.1.2.2.

documents que j'ai réunis à ce sujet⁹. Ces dernières seront sans nul doute insatisfaisantes pour celui qui s'attend à des révélations inédites. En effet, je ne souhaite pas tomber dans l'écueil qui consisterait à dresser le portrait-type d'un Rom ou d'un Sinti. D'abord, je n'ai pas les connaissances suffisantes et, surtout, je crois préférable de leur laisser eux-mêmes répondre, comme ils l'entendent, à la question «Qui sont-ils ?». Les Gadjé ont toujours cherché des réponses à cette éternelle interrogation; nous verrons, dans un chapitre ultérieur, que définitions «indigènes» et «exogènes» ne se recoupent que rarement. Les définitions ci-dessous sont ainsi davantage à envisager comme des jalons profitables à la compréhension de ce travail.

Le mot «Rom» a pour signification, en langue romani, «*homme*». Il englobe toutes les tribus s'exprimant en romani ou qui partagent le mode de vie et l'origine des Roms. Au regard des spécialistes, ils seraient les «Tsiganes» les plus proches de ceux qui auraient émigré de l'Inde du Nord depuis le 9ème siècle. Leur nombre s'élève à quelque 10 millions dans tout le territoire européen avec une forte concentration dans les pays de l'Est. Pour la plupart, les Roms sont aujourd'hui sédentarisés. Régulièrement à la une ou en faits divers de nos périodiques et de ceux des pays voisins, il semble qu'ils soient partout : dans nos rues, sur nos places, voire dans nos maisons. Les Roms, on peut le dire, représentent un dossier épineux pour l'Europe.

Les Sintis seraient les descendants des Roms qui ont essaimé en Europe centrale au 15ème siècle. Ils se sont implantés principalement en France, en Allemagne et en Italie. En France, ils se nomment également Manouches, soit «*homme véritable*» en sanskrit.

Les Gitans ou Kalés sont présents en Espagne, au Portugal, au sud de la France ainsi qu'en Afrique du Nord. Ils furent contraints à la sédentarisation au 15ème siècle et le nomadisme n'est vraisemblablement plus une caractéristique fondamentale de leur culture. Le terme «Gitan» est à tort parfois utilisé comme une notion plus globale, au même titre que «Tsigane», et doté bien souvent d'une connotation dépréciative.

La terre originelle, de laquelle ces trois grands groupes auraient migré, est contestée et beaucoup de légendes courent à leur sujet. Suite à des études de linguistique, nombreux sont ceux qui affirment désormais que l'Inde est le berceau de leur civilisation. En ce qui concerne les raisons de leur départ, ces dernières tiennent du postulat; beaucoup voient cependant les bouleversements sociaux et économiques comme un déclencheur de leurs pérégrinations. Il est aujourd'hui admis que les migrations des «Tsiganes» se sont déroulées par vagues successives, empruntant des

⁹ Principales sources concernant les Roms, Sintis et Gitans : Kaufmann (2003, p. 13), Magre (2008, p. 16-19), Michon (1993, p. 15-17 et p. 24-25), Morisod (2010), Simoes (1999, p. 6-10)
Principales sources concernant les Yéniches : Bader (2007), Kaufmann (2003, p. 8 et 13), Magre (2008, p. 21-22), Morisod (2010), Office fédéral de la culture (2010), Rapport du Conseil fédéral sur la situation des gens du voyage en Suisse (2006, Partie I, p. 6-7), Thodé-Studer (1987, p. 88-89), Zingale (2008, p. 2-3, annexe 1)

itinéraires différents et se stabilisant parfois dans une même région pendant plusieurs siècles.

Les Yéniches sont établis dans une grande partie de l'Europe. De même, on en trouve aux Etats-Unis, pays où ils se sont réfugiés pendant la Première Guerre mondiale. Au total, ils seraient plusieurs centaines de milliers¹⁰. L'origine des Yéniches est également sujette à de nombreux mythes ou controverses et les faits historiques sont à la fois rares et épars; conter leur histoire est donc difficile, d'autant qu'il s'agit d'un groupe à tradition orale. Un participant me dira d'ailleurs : «Nous ne souhaitons pas écrire des trucs sur nous. Nous, on les vit» (Interview 1)¹¹. Plusieurs hypothèses suggèrent néanmoins une souche européenne et la double appartenance (tsigane et non-tsigane). Ils seraient des descendants de groupes tsiganes s'étant rapprochés et liés avec des sédentaires rejetés par la société ou contraints à l'exil par les guerres et les famines (vagabonds, déserteurs, émigrés). Les Yéniches ont leur propre langue ou, pour être exacte, un sociolecte qui comprend des éléments de rotwelsch¹², de yiddish et de romani.

Selon Sambuc Bloise (2005, p. 170), la Suisse recense environ 30'000 personnes désignées comme «Tsiganes» nationaux, chiffre corroboré par l'Office fédéral de la culture (2010) et également énoncé dans le dernier rapport du Conseil fédéral sur la situation des gens du voyage en Suisse (2006, Partie I, p. 6)¹³. 90 % d'entre eux sont d'origine yéniche auxquels s'ajoutent divers autres groupes tsiganes, essentiellement des Sintis ou Manouches. Entre 3'000 et 5'000 pratiquent aujourd'hui, plus ou moins activement, le voyage à travers la Suisse. Si la majorité des Yéniches est désormais sédentaire, c'est le regrettable résultat d'une politique extrême d'acculturation connue sous le nom d'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route¹⁴ et également la conséquence d'un manque évident de places de stationnement.

Sur la route à la belle saison, les itinérants au passeport suisse rejoignent habituellement leur «pied-à-terre» – soit un petit chalet ou une caravane sur une aire de séjour, soit un meublé – pour l'hiver. En général, c'est là que les Yéniches paient leurs impôts et scolarisent leurs enfants. Indépendants, ils vivent de leurs métiers traditionnels¹⁵ ainsi que de diverses activités comme la brocante et la restauration de

¹⁰ Il est fort probable que ce nombre soit inférieur à la réalité. En effet, être yéniches leur a valu au pire de violentes persécutions et au mieux une réputation entre autres de voleurs ou de déviants. Aussi, certains préfèrent logiquement taire leur origine.

¹¹ Sur la toile, on trouve néanmoins des blogs ou sites créés et alimentés par des Yéniches. Mon travail ne se prêtait pas à une analyse du contenu de ces derniers. J'ai toutefois constaté que le lecteur y trouve principalement des informations empruntées à des ouvrages ou autres sources de documentation rédigés par des Gadjé.

¹² Le rotwelsch est la langue des nomades du Moyen Age.

¹³ Certaines sources et les intéressés estiment leur nombre plutôt à 35'000 mais les chiffres avancés coïncident malgré tout largement.

¹⁴ Cette page sombre de l'histoire récente de la Suisse est décrite au chapitre 2.3.3.

¹⁵ Ces professions ancestrales sont vannier, rémouleur et colporteur.

meubles, la récupération de ferraille, la rénovation de façades et bien d'autres. En fait, ils s'adaptent au marché et proposent des services là où ils constatent que ceux-ci sont absents. Simoes relève que «[...] les activités des Tsiganes participent donc essentiellement à des économies parallèles, en marge des circuits économiques traditionnels» (1999, p. 62-63). Il en résulte un problème de visibilité qui n'est pas sans incidence; celui-ci laisse le champ libre à de vieux préjugés et semble justifier chez certains qu'on les catalogue de «magouilleurs» ou de «voleurs» (Ibid).

2.2 DE LEUR ARRIVÉE EN EUROPE JUSQU'AU DÉBUT DU 20ÈME SIÈCLE¹⁶

«Quand on retrace l'historique de la cohabitation entre Gadjé et Tsiganes, on s'aperçoit que ces derniers ont depuis toujours été perçus de deux manières opposées, mais complémentaires. En effet, de par leur statut social et culturel d'étrangers, avec toute la part d'inconnu que cela suppose et les possibilités d'interprétation personnelle que cela permet, les Tsiganes ont tantôt été détestés, tantôt adulés par la société. La vie qu'ils menaient, et certains de ses aspects les plus concrets, étaient considérés à la fois comme interdits et tentants» (Simoes, 1999, p. 17).

La première apparition des «Tsiganes» en Europe remonte au 14ème siècle. A leur arrivée, ils sont généralement bien accueillis. Ils se présentent comme des pèlerins condamnés à voyager en guise de pénitence pour avoir renié la foi chrétienne sous la pression des Sarrasins. A l'instar de tous les pèlerins, les «Tsiganes» reçoivent l'hospitalité et l'aumône. Toutefois, on observe une rapide dégradation des rapports entre itinérants et sédentaires; celle-ci commencera avec des rumeurs ou soupçons et se terminera avec les pires exterminations. Ainsi, cinquante ans après leurs premières pérégrinations, les populations locales leur prêtent de mauvaises intentions. Les «Tsiganes» sont considérés comme des êtres fourbes et des agitateurs. Ils constituent, il est vrai, la cible idéale de préjugés et ceci pour divers facteurs : une origine inconnue et donc inquiétante, une peau foncée qui caractérisait le mal et l'absence d'une religion structurée pour ne citer que quelques particularités assimilées à des tares. Les villes leur ferment leurs portes. Dans ce contexte, le pouvoir royal et les seigneurs, ravis de leurs talents artistiques, accordent malgré tout des lettres de protection à quelques chefs tsiganes. La présence des «Tsiganes» devient de moins en moins tolérée et, ne les croyant plus pèlerins, on leur refuse dorénavant l'aumône. Rapidement, leur sont imputés divers crimes, à commencer par le vol. A la fin du 15ème siècle, la réputation

¹⁶ Je m'inspirerai essentiellement des ouvrages suivants pour retracer les relations d'hospitalité et de rejet qui se sont établies entre «eux» et «nous» en Europe : Huonker et Ludi (2009, p. 38-40) Michon (1993, p. 40-48), Thodé-Studer (1987, p. 64-66 et p. 107-113). En ce qui concerne les Tsiganes et la Suisse, je me référerai à : Huonker (2004, p. 130-135), Huonker et Ludi (2009, p. 38-45), Jourdan (1999, p. 8) Kaufmann (2003, p. 11-14 et p. 31-32)

des «Tsiganes» est fixée. Si les premières condamnations à leur égard sont morales, ils seront dorénavant rejetés de partout et par tous. Des ordonnances d'expulsion et des mesures restrictives destinées à réduire ou soumettre ce corps allogène sont engagées; elles fleurissent dans toute l'Europe.

Au 16^{ème} siècle, les «Tsiganes» atteignent l'ensemble des territoires du Nord. A l'Est, ils conservent vraisemblablement leur liberté de mouvement. En revanche, leur situation à l'Ouest se précarise. Ils font figure de bouc émissaires et sont tenus pour responsables de tous les maux : peste, mauvaises récoltes, puits empoisonnés,... En parallèle, la société protestante s'organise selon une nouvelle morale célébrant le travail. Dans ces conditions, le mode de vie des «Tsiganes» jure avec ces nouvelles valeurs dominantes; il est perçu comme idéologiquement déstabilisateur et représente un danger pour cette société naissante. En effet, les «Tsiganes» constituent une redoutable tentation car ils seraient libres de toute responsabilité et feraient tout ce que la société empêche aux sédentaires de faire.

Cet Etat structuré, s'opposant à toute autre forme d'organisation collective, voit dès lors dans l'âge d'or des colonies une occasion de se débarrasser de ceux qui se révèlent le «contretypé» (Michon, 1993, p. 44) de cette société centrée sur l'accumulation des richesses et le travail productif. Cela étant, la déportation devient au 17^{ème} siècle une nouvelle manœuvre dans la politique d'exclusion des «Tsiganes». A cette même époque, les vagues de répression vont se succéder dans la majorité des pays d'Europe occidentale et surtout en Allemagne. Michon souligne que les «Tsiganes» vivent une situation pour le moins paradoxale. Alors qu'ils sont stigmatisés par les autorités, ces dernières se plaisent malgré tout à les côtoyer dans un contexte bien particulier : celui des fêtes. «L'acceptation des Tsiganes, marginale, semble donc se faire dans le strict cadre d'une conception romantique de certaines de leurs caractéristiques» (Ibid, 1993, p. 46).

Au 18^{ème} siècle, la politique d'exclusion n'est plus en adéquation avec l'esprit humaniste qui s'affirme. Une nouvelle forme de répression se dessine, celle de l'assimilation. Comme le voyage est l'expression de la culture tsigane qui perturbe tout particulièrement l'organisation de l'Etat, il s'agit de réprimer toute forme de nomadisme, aussi bien celui des populations indigentes d'origine sédentaire que celui des populations tsiganes. Des mesures visant l'absorption des itinérants sont ordonnées. L'impératrice Marie-Thérèse d'Autriche et son fils Joseph II contraignent les «Tsiganes» notamment à abandonner leur langue, à confier leurs enfants aux bons soins des sédentaires pour y recevoir une instruction reconnue et à fréquenter les églises locales. Ils se voient attribuer en retour une maison, du bétail et de l'outillage agricole. Pourtant, ces tentatives de sédentarisation autoritaire s'avèreront tout aussi inefficaces que les politiques d'exclusion; les «Tsiganes» vendent leurs biens et reprennent la route, rejoints par leurs enfants.

Dès les premiers contacts, les «Tsiganes» ont éveillé la curiosité et, surtout, suscité des questions. L'intérêt pour l'identité tzigane deviendra néanmoins plus prononcé et organisé vers la fin du 19^{ème} siècle. Ce dernier a connu le développement de l'anthropologie criminelle, de l'hygiène raciale et de l'eugénisme, courant plébiscité par les autorités médicales et politiques. Dorénavant, les scientifiques cherchent à prouver des prédispositions génétiques à la déviance. Sambuc Bloise note l'influence de la doctrine eugénique dans la manière d'appréhender le «vagabondage» : «d'un discours traitant d'un problème policier, menaçant l'ordre public, on passe progressivement à une réflexion portant sur une approche médicale et psychiatrique de ce mode de vie. Les Jénischs sont stigmatisés comme constituant une race de personnes congénitalement amoraux, paresseuses, asociales, faibles d'esprit, formant ainsi un groupe marginal inférieur» (2005, p. 669). Josef Jörger, psychiatre suisse, fut l'un des pères de la théorie de l'hérédité psychiatrique et, d'après Fleury (p. 9), un partisan de l'eugénisme antinataliste. Celui-ci soutenait que la communauté yéniche était composée d'un nombre anormalement élevé de membres «défectueux» tant sur le plan médical que sociologique. S'exprimant sur ses travaux, Bader démontre que ces derniers «ne faisaient que parer d'un vernis statistique et scientifique des préjugés déjà existants» (2007, p. 127-128). Ne s'arrêtant pas là, Jörger apportait un élément nouveau : ces «gènes défectueux» se propageaient de façon inquiétante parmi la population et une contamination des «éléments sains» était à craindre¹⁷. L'entre-deux-guerres se révéla un contexte favorable à l'essor des politiques d'élimination ou de contrôle des indésirables. Jourdan explique : «L'Europe, secouée par une inquiétante fièvre nationaliste, s'appliquait à restaurer les valeurs morales de la société et à préserver la culture occidentale. La situation démographique inquiétait les économistes, et la forte natalité observée dans les milieux ouvriers ou chez les "marginiaux" était perçue comme un péril pour l'élite et une menace de la société capitaliste. Pour être forte, la nation ne devait pas s'encombrer de gens "faibles", de "déviants sociaux" et d'étrangers susceptibles de ralentir son essor économique» (1999, p. 8). Ce «désencombrement» atteindra son paroxysme avec la montée en puissance des thèses eugénistes et l'avènement au pouvoir des nazis.

L'histoire des Roms, Sintis et Yéniches en Suisse est similaire à celle des «Tsiganes» dans les autres pays d'Europe occidentale. D'abord exclus, ils devront ensuite composer avec la volonté de les assimiler contre leur gré à la société sédentaire. Dans ces conditions, il leur a été vraiment difficile d'exister. Huonker (2004, p. 130) indique que la Suisse fut d'ailleurs le premier Etat d'Europe à proscrire, en 1471, la présence des «Tsiganes».

Jusqu'au 19^{ème} siècle pourtant, nombreuses sont les personnes qui passent une fraction de leur vie sur les routes (étudiants, commerçants de bétail, manœuvres,

¹⁷ Afin d'empêcher l'influence du milieu et de rompre le capital génétique, Jörger préconisait en 1919 déjà, en sus des stérilisations forcées, de séparer le plus tôt possible les enfants issus de familles tziganes de leurs parents.

pèlerins,...). A leur côté, on trouve des familles qui pratiquent le voyage de génération en génération. Celles-ci sont bien souvent *heimatlos*¹⁸ ce qui signifie qu'elles n'ont pas de commune d'origine et, par conséquent, aucun droit à l'assistance aux pauvres et à l'utilisation des biens communaux¹⁹. Afin de limiter le nombre de personnes pouvant prétendre aux droits précités, plusieurs communes s'efforcent d'exclure les indésirables²⁰ qui, sans domicile, sont contraints de gagner leur vie sur les routes comme vanniers par exemple, colporteurs, ou aiguisers.

Selon Kaufmann (2003, p. 11), les relations entre sédentaires et nomades ne sont pas toujours hostiles; les voyageurs proposent l'utile et la distraction (histoires, nouvelles d'ailleurs,...) et les sédentaires, en contrepartie, leur offrent gîtes et couverts ainsi que vêtements et argent. Le regard porté sur cette communauté n'est toutefois pas le même du côté du pouvoir en Suisse.

Les Roms²¹ sont arrivés sur le territoire helvétique vers 1418. Depuis lors, ils firent les frais d'une politique de défense qui dura cinq cents ans. «Cette posture défensive permanente à l'égard de ce groupe ethnique, et de ses divers sous-groupes, trouvait son origine dans une série de représentations qui les diabolisaient» (Huonker, 2004, p. 130). Jusqu'à la fin du 18ème siècle, dans certains cantons, les nomades sont bannis de la Suisse, vendus aux galères ou mis à mort, et les autorités mettent en place un système d'identification des voyageurs expulsés hors du territoire au moyen de coupures sur les oreilles, de marques brûlées sur la peau et d'autres mutilations. Ledit système d'identification est associé à des listes nominatives de nomades. Ce contrôle étatique ne cessera de se déployer et de gagner en rigueur.

Pendant la République helvétique, la situation des «Tsiganes» s'améliora quelque peu avec l'abandon de la torture et le droit, dès 1798, d'être citoyen suisse pour tout chrétien vivant en Suisse et de bonne réputation, ce qui incluait théoriquement les nomades voulant adopter le mode de vie sédentaire. Ce droit était toutefois conditionné à une bonne réputation et au paiement d'une certaine somme, ce qui s'avéra problématique. La grande majorité des vanniers, colporteurs, rémouleurs et autres itinérants poursuivit dès lors sa vie clandestine dans les forêts et les marais de Suisse.

Au 19ème siècle, la situation sociale des nomades est, d'après Huonker (2004, p. 131), probablement pire que jamais. Les gibets et les bourreaux ont certes enfin disparu dans

¹⁸ De l'allemand, sans-patrie.

¹⁹ En 2011, les droits civiques résultent toujours du droit de cité dans une commune.

²⁰ A cette époque, un individu pouvait perdre son droit de cité et de domicile suite entre autres à un changement de confession, à un mariage sans autorisation ou une absence prolongée.

²¹ D'après les historiens, ce sont les Roms qui, les premiers, sont apparus en Suisse (Huonker et Ludi, 2009, p. 11).

les cantons régénérés²² mais, avec le développement des corps de police cantonaux, leur espace vital se restreint : les «Tsiganes» sont perpétuellement arrêtés, conduits de l'autre côté de la frontière cantonale où, de même, ils se verront être refoulés et renvoyés à l'expéditeur. Lors des crises frumentaires des années 1817 et 1847, les itinérants furent les premiers à perdre leur moyen de subsistance. En outre, ce siècle voit apparaître de nouvelles théories «scientifiques» qui suggèrent d'en finir avec ce genre de population. Suivant l'exemple d'actions analogues menées à l'étranger, les enfants nomades capturés sont alors séparés de leurs familles et, sous des noms d'emprunt, ils apprennent à vivre en conformité avec les valeurs sédentaires. En 1850, la toute nouvelle Confédération suisse promulgue la loi fédérale sur le *heimatlosat*²³. Selon Kaufmann (2003, p. 11), elle espère de la sorte faire disparaître le «vagabondage». Une recherche massive des «vagabonds» est ainsi entreprise pour leur attribuer, parfois de force, une commune d'origine. Cette mesure est vécue par les communes comme une contrainte et certaines enchaînent les recours au Tribunal fédéral²⁴. D'autres communes, les plus riches en l'occurrence, trouvent le moyen de se dérober à cette obligation en persuadant les plus pauvres, contre dédommagement financier, d'accepter les voyageurs comme concitoyens. De nombreux nomades se retrouvent par conséquent bourgeois de villages de montagne isolés. La loi sur le *heimatlosat* contient également des dispositions qui rendent fort difficile la vie traditionnelle des gens du voyage et, si d'aucuns redoublent de créativité pour tenir bon, nombreux sont ceux qui doivent, à contrecœur, abandonner le voyage.

La Constitution fédérale de 1848 et son libéralisme, avec l'introduction du droit de transit et de libre circulation pour les «Tsiganes» sur tout le territoire helvétique, s'achoppe à la résistance des différents corps de police cantonaux et aux traditions. C'est ainsi qu'en 1888, sur insistance des cantons, cette période de tolérance toute relative prit fin avec la fermeture des frontières pour les Roms, Sintis et Yéniches étrangers. En 1906, une loi interdisant le transport de «Tsiganes» par voie ferroviaire ou par bateaux à vapeur est adoptée²⁵.

²² En 1830 débute la période dite de la «Régénération» durant laquelle s'opposent en Suisse les cantons régénérés et les cantons confédérés ou restaurés. Les premiers, «partisans d'un pouvoir central fort, d'une économie ouverte, de l'égalité des droits, du suffrage universel», souhaitent la révision du Pacte fédéral de 1815. Les seconds, défenseurs de la souveraineté des cantons, rejettent le projet de nouveau pacte fédéral. Après une campagne brève qui aboutira à la victoire des forces progressistes, la révision du Pacte de 1815 est engagée. Ce processus donnera naissance à la Constitution du 12 septembre 1848 (CLIOTEXTE, 1997-2011, Patrice Delpin. Adresse URL : <http://icp.ge.ch/po/cliotexte/xviii-et-xixe-siecle-epoque-de-la-revolution-francaise/suisse.histoire.1848.html>).

²³ Elle astreint les cantons et les communes à accepter les voyageurs suisses comme citoyens moyennant une enquête minutieuse du procureur fédéral afin d'écarter les éléments étrangers. Ces derniers sont refoulés hors du territoire et cela indépendamment de l'existence de liens familiaux.

²⁴ Des membres de familles nomades devront patienter jusqu'en 1916 avant d'être acceptés comme citoyens suisses.

²⁵ La même année, les autorités fédérales, dans leur circulaire s'exprimaient de cette manière : «Nous espérons volontiers que l'activité commune des organes et autorités intéressés réussira, à libérer notre

Au tournant du siècle, les théories de l'hérédité et les stratégies de psychiatrisation s'imposent également en Suisse. Du reste, les travaux de Jörger seront une référence pendant environ soixante ans et Alfred Siegfried, directeur et fondateur de la funeste Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, les consultera²⁶. D'une justification morale de l'exigence de contrôle des sources de danger, on est passé à une argumentation prétendue scientifique. En parallèle à un effort d'homogénéisation de la société s'instaure plus que jamais l'exclusion de ce qui est étranger, menaçant pour la sécurité intérieure et déviant. La pression d'intégration se fait fortement ressentir sur les groupes qui ont des modes de vie et des habitudes ne correspondant pas au label «typiquement suisse». Tandis que les Yéniches suisses comptent parmi les principales victimes de ce processus, les «Tsiganes» étrangers – essentiellement des Roms et des Sintis – sont empêchés d'entrer sur le sol helvète. «L'attitude des autorités à l'égard des Tsiganes étrangers montre qu'elles sont fermement convaincues que les nomades représentent un danger pour l'ordre et pour l'Etat» (Kaufmann, 2003, p. 12). Dès 1913, ils sont reflués par les douanes suisses. Quant à ceux qui parviennent à entrer clandestinement en Suisse, ils sont soumis à une procédure qui entraîne l'éclatement de la famille. Les hommes étaient emprisonnés à Witzwil, leurs femmes et enfants se voyaient placés dans des homes de bienfaisance, ce que rapporte notamment Huonker : «Comme les autorités le reconnaissaient ouvertement, ces mesures avaient été prises pour mieux dissuader et mieux identifier les Tsiganes» (Huonker, 2004, p. 134-135). Un véritable processus de criminalisation et de stigmatisation de toute une communauté prend forme. Les polices fédérale et cantonales tiennent diligemment, en collaboration avec la «Zigeunerzentrale»²⁷, un registre des Tsiganes contenant empreintes digitales et photographies. Pendant toute la durée du régime nazi, la Suisse poursuit sa coopération active avec Interpol.

pays de la fâcheuse plaie tsigane. Par ailleurs, on ne peut exclure la certitude, que pour régler le problème des Tsiganes, nous ayons besoin du concours des différents états, et nous projetons en conséquence de mettre sur pied avec les gouvernements voisins une conférence internationale pour traiter cette question» (in Jäggi, 1988, p. 8).

²⁶ Pour rappel, ceux-ci s'intéressent aux Yéniches et se veulent la preuve «d'une débilité morale inscrite dans une hérédité funeste, issue des ancêtres et accumulée par les ascendants» (Jörger in Huonker et Ludi, 2009, p. 39) qui serait la cause de comportements relevant notamment de l'immoralité, du crime, du vagabondage ou encore du paupérisme.

Dans un reportage (Jourdan, 1999, 01:09'), l'historien Walter Leimgruber affirme que les psychiatres suisses ont travaillé de concert avec leurs confrères allemands et qu'ils ont joué un rôle non négligeable dans l'élaboration de la législation de l'Allemagne nazie.

²⁷ Centrale des Tsiganes basée à Munich

2.3 À L'ÉPOQUE DU NATIONAL-SOCIALISME

2.3.1 LES TSIKANES DANS LES TERRITOIRES OCCUPÉS²⁸

L'accession des nazis au pouvoir, en janvier 1933, ne s'accompagne pas aussitôt d'une radicalisation des persécutions contre les Roms et les Sintis. Les historiens Huonker et Ludi (2009, p. 55) relèvent dans un premier temps une continuité de la politique tzigane conduite à l'époque de la République de Weimar; les dispositions légales édictées par cette dernière étaient déjà contraires aux droits fondamentaux garantis par la Constitution et le concept de «Tzigane» employé à cette période contenait des éléments racistes évidents. Ladite politique se caractérise par des restrictions à la mobilité, des contrôles plus pointus et efficaces ainsi que par des déplacements forcés.

En mars 1933, les *Länder* ratifient une convention de lutte contre le «fléau tzigane» qui a pour répercussion une application plus stricte des réglementations en vigueur. Par ailleurs, elle donne la compétence aux *Länder* ou aux districts de promulguer librement des dispositions allant au-delà des lois existantes : «L'assemblée hétéroclite de réglementations locales et régionales [...] constituée, surtout à partir de 1935, la base de la radicalisation progressive des mesures dirigées contre les "Tsiganes", ce d'autant que l'arrivée des nazis au pouvoir avait fait s'effondrer les dernières barrières morales et légales qui protégeaient encore les minorités d'une persécution brutale» (Huonker et Ludi, 2009, p. 58). Outre une atteinte à leur liberté d'action, les Roms et Sintis seront particulièrement touchés par une série de mesures de prévention d'une descendance héréditairement malade qui autorise diverses atrocités et par les lois raciales. En juillet 1933, une loi rendit la stérilisation systématique pour les personnes handicapées, les malades psychiques et les individus décrits comme «asociaux»²⁹. En septembre 1935, les relations sexuelles entre personnes de sang allemand et «membres des races étrangères à l'espèce»³⁰ sont prohibées. Il s'ensuit une effroyable escalade de la violence à l'égard des Roms et des Sintis.

Une première intensification des persécutions est mise en évidence par Huonker et Ludi (Ibid, p. 59). En 1935 et 1936, les «Tsiganes», à l'instar des Juifs, se voient privés de leurs droits politiques et on assiste à la construction de camps tziganes. Ceux-ci sont clôturés et placés sous la surveillance de policiers ou d'hommes de la SS. Roms et Sintis, qu'ils soient nomades ou sédentaires, sont contraints de vivre dans ces lieux qu'on leur a assignés sous peine d'internement en camp de concentration. Les

²⁸ Pour la rédaction de ce chapitre, je me suis basée essentiellement sur les ouvrages de Bader (2008, p. 127-132), Huonker et Ludi (2009, p. 55-69), Michon (1993, p. 50-52) et Thodé-Studer (1987, p. 67-73).

²⁹ Jourdan (1999, p. 8) fait état d'environ 400'000 personnes mutilées. Parmi celles-ci figurent entre autres des individus souffrant d'épilepsie, des malvoyants et malentendants héréditaires, des alcooliques sévères, des schizophrènes, des personnes handicapées mentales,...

³⁰ Sont relégués sous ce terme hautement méprisant les Juifs et les «Tsiganes».

conditions d'hygiène sont déplorables, ils se retrouvent coupés du monde extérieur et ils seront même utilisés par les chercheurs comme du matériel d'expérimentation.

Parallèlement, les recherches en hygiène raciale sur les «Tsiganes» et les «asociaux» prennent de l'ampleur et du prestige; elles influencent les décisions politiques et bénéficient d'un financement public généreux. Un homme apparaît au centre des recherches nazies sur les Tsiganes : le docteur Robert Ritter. Il dirigea le «Centre de recherche en hygiène raciale et en biologie de la population» à Berlin. Les termes auxquels le médecin a recours dans une thèse publiée en 1937 pour décrire les Yéniches qu'il a observés en Allemagne sont alarmants; ils sont qualifiés de «rebuts de la société bourgeoise» et de «bâtards». Sans ambages, Ritter écrit qu'«il n'est pas souhaitable, du point de vue de la génétique raciale, que des vagabonds yéniches dégénérés aient une descendance» (in Bader, 2008, p. 129). L'ambition de Ritter est, selon Thodé-Studer (1987, p. 68), de dépister tous les «Tsiganes purs et métissés»³¹ vivant en Allemagne. Si, dans les lois raciales nazies, la définition du Juif repose essentiellement sur la confession de ses aïeux, ce critère ne peut pas être appliqué pour les Roms et Sintis qui adoptaient la religion de leur pays de séjour. En l'absence d'une caractéristique univoque et aisément observable pour déterminer la «race», d'autres critères sont privilégiés. C'est au moyen d'arbres généalogiques et d'informations biographiques que Ritter reconstitue les «clans» et définit la «race» de ses objets de recherche. En 1938, Himmler, l'un des officiers les plus puissants du Troisième Reich et l'homme qui mit en œuvre la «Solution finale», impose le recensement et l'évaluation raciale des «Tsiganes, métis tziganes et personnes itinérantes à la manière des Tsiganes» (Huonker et Ludi, 2009, p. 63). Ritter procédera à quelques 23'000 expertises d'hérédité biologique; celles-ci se révéleront décisives pour déterminer si un individu doit être tenu pour «Tsigane» ou «métis tzigane». Une grille contenant pas moins de vingt-huit possibilités de classification pour les «métis tziganes» sera échafaudée par le centre de recherches dont il a la responsabilité.

En décembre 1938, l'escalade franchit un nouveau seuil. Himmler ratifie un «décret de fixation» qui interdit aux «Tsiganes» et «métis tziganes» de quitter leur domicile. Ceux-ci se retrouvent pris au piège et à la merci de leurs persécuteurs. Ce décret est un préalable aux déportations massives qui s'ensuivent dès 1940. A partir de 1941, les Roms et Sintis des territoires occupés de l'Est sont systématiquement exécutés par les *Einsatzgruppen*³². A l'intérieur des frontières du Reich, les postes de la police criminelle

³¹ Bader (2008, p. 129) explique ce que Ritter entend par «purs» et «métis». Les premiers auraient maintenu intacts les principaux traits culturels, linguistiques, physiques et moraux de leur «race». Quant aux seconds, les «métis tziganes», ils seraient le fruit d'union entre des «éléments autochtones», en majorité «inférieurs», et des Tsiganes. Dans cette même catégorie, il classait les autochtones dépourvus de métissage tzigane, qualifiés tantôt de «Yéniches», tantôt de «vagabonds» ou encore de «psychopathes asociaux». Ces derniers se distinguaient par un taux de fécondité élevé. Pour Ritter toujours, les «métis tziganes» pesaient lourds en terme de prise en charge pour la société et il fallait endiguer les frais.

³² Unités mobiles d'extermination en français

et de la SS reçoivent en janvier 1943 l'ordre de déporter toutes les personnes désignées comme «Tsiganes» et «métis tsiganes» vers Auschwitz où elles sont internées dans une partie spécifique : le «camp des familles tsiganes». A peine quelques mois après leur arrivée, beaucoup succombent des suites d'épidémies, de sévices ou d'épuisement au travail. D'autres seront victimes d'expériences pseudo-scientifiques d'une rare cruauté. Des femmes et des fillettes perdront la vie lors de stérilisation de masse. En été 1944, Himmler décrète l'évacuation du «camp des familles tsiganes» d'Auschwitz. Les plus robustes sont envoyés dans d'autres camps de concentration. Quant aux autres détenus, ils sont exterminés dans la nuit du 2 août dans les chambres à gaz. Les registres d'Auschwitz mentionnent 20'982 «Tsiganes» décédés. On ne dispose d'aucun chiffre précis pour les autres camps et, en ce qui concerne le nombre total des «Tsiganes» et «métis tsiganes» tués sous le régime nazi, là aussi des données détaillées font défaut. Les estimations avancées dans la littérature divergent fortement; la politique d'extermination menée par les nazis aurait entraîné entre 250'000 et 1,5 million de morts.

2.3.2 LA SUISSE ET LES «TSIGANES» ÉTRANGERS OU SÉJOURNANT HORS DE SON TERRITOIRE³³

Pour rappel, depuis 1888, les frontières helvétiques sont fermées aux Roms, Sintis et Yéniches étrangers. Contre toute attente, cette résolution fut maintenue pendant les douze années du régime hitlérien et l'interdiction d'entrée ne fut nullement révisée à la lumière des persécutions auxquelles ils étaient exposés. Les «Tsiganes» qui espéraient trouver en Suisse un refuge se sont vus refouler à chaque fois que cela fut possible.

La Suisse avait-elle connaissance de la situation des «Tsiganes» en Allemagne ? Si l'on en croit les historiens Huonker et Ludi (2009, p. 72), les mesures prises à leur rencontre n'ont jamais été tues et les autorités suisses savaient le péril mortel que pouvait signifier un renvoi vers l'Allemagne nazie. Toutefois, ces connaissances n'ont vraisemblablement pas eu de répercussions sur la manière de percevoir les «Tsiganes». Aucune indication ne permet en effet de supposer qu'ils aient été considérés comme des victimes de persécutions raciales et qu'un statut de réfugiés leur ait été accordé : «[...] les autorités de police en charge de la politique des réfugiés ont continué à percevoir et à traiter les Roms et les Sintis du point de vue de la politique contre la criminalité ainsi que comme des étrangers indésirables» (Huonker et Ludi, 2009, p. 95).

Dans un autre texte, Huonker retrace le parcours tragique et malheureusement commun d'un réfugié allemand, le jeune Sinto Anton Reinhardt, qui rejoignit à la nage le territoire helvétique en août 1944 : «Evadé de l'hôpital de Waldshut, où la

³³ Les informations concernant la politique pratiquée par la Suisse vis-à-vis des «Tsiganes» victimes des persécutions nazies sont tirées des documents suivants : Huonker et Ludi (2009, p. 71-96), Huonker (2004, p. 135), PNR 51 (2007, p. 9).

Gestapo et les médecins préparaient sa stérilisation forcée, il parla ouvertement aux autorités suisses de sa peur d'être déporté à Auschwitz. A cette date (août-septembre 1944), on connaissait bien sûr clairement le destin des déportés. Mais les autorités suisses le firent quand même refouler en Alsace, alors encore occupée par les Allemands. La police allemande arrêta Reinhardt et le mit dans le camp de concentration de Natzweiler-Struthof. Il parvint à s'enfuir une nouvelle fois, mais un groupe de SS l'arrêta, alors qu'il avait dix-sept ans, et le fusilla quelques jours avant la fin de la guerre» (2004, p. 135).

Ce témoignage parmi d'autres montre une Suisse soucieuse de tenir les «Tsiganes» à l'écart de son sol. Cette volonté se manifeste également à l'égard des Roms ou Sintis de nationalité suisse qui séjournent hors de ses frontières à cette même période. Informée des velléités des autorités hollandaises de rapatrier vers la Suisse ses citoyens, celle-ci trouvera le moyen, en usant de divers prétextes, de refuser de reconnaître la nationalité à ces personnes. Cette politique ne sera pas sans conséquence; ses propres ressortissants seront déportés en camps de concentration.

Dans leur bilan, Huonker et Ludi font ce triste constat : «[...] les Roms et les Sintis n'avaient une chance de trouver asile en Suisse que si, du fait de leur apparence, de leur biographie ou de leur niveau de formation, ils ne correspondaient pas aux stéréotypes véhiculés au sujet des gens du voyage» (2009, p. 95).

2.3.3 LA SUISSE ET SES «TSIGANES» : L'OEUVRE DES ENFANTS DE LA GRAND-ROUTE³⁴

En 1926, dans un environnement qui y est disposé, l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route voit le jour sous l'égide de Pro Juventute. Pendant près d'un demi-siècle, cette «entreprise d'annihilation» (Huonker, 2005, p. 127) enlèvera en toute impunité 586 enfants yéniches³⁵ à leurs parents pour les placer dans des familles d'accueil, des foyers et orphelinats, des cliniques psychiatriques ainsi que des établissements pénitentiaires³⁶. Cette organisation n'est en aucune façon mue par le souci de l'intérêt

³⁴ J'ai récolté un matériel considérable sur cette action, que ce soit via les entretiens que j'ai menés ou par mes recherches documentaires. Elle est relatée ici dans ses grandes lignes. Le lecteur qui voudrait en savoir davantage peut consulter l'ouvrage très étoffé de Kaufmann (2003, p. 3-38) ainsi que les documents cités ci-après et dont je me suis moi-même inspirée : Bader (2007, p. 133-138), Huonker (2003, p. 127-132), Huonker et Ludi (2009, p. 43-47), Jourdan (1999, p. 8), Jourdan et Baudouin (1999), Michon (1993, p. 72-80 et p. 104-106), Roy et al. (1990), Sambuc Bloise (2005, p. 169-180), Thodé-Studer (1987, p. 129-151) et Zingale (2008, annexe 2 : b-d).

³⁵ Il s'agit du dernier chiffre annoncé comme exact par le PNR 51 Intégration et exclusion qui a procédé à une étude méticuleuse des archives fédérales entre autres (Ibid, 2007, p. 3).

³⁶ L'enlèvement et le placement d'enfants n'est pas une pratique nouvelle; elle est répandue en Suisse depuis l'apparition de l'Etat social et de l'assistance sociale. Cela étant, l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, outre son action concertée et systématique par rapport à un groupe défini, a ceci de particulier que sa motivation n'est pas exclusivement sociale mais, avant tout, eugénique (Sambuc Bloise, 2005, p. 669).

de l'enfant; bien au contraire, elle se donne pour vocation de modeler les pupilles de l'Oeuvre aux idéaux de la société sédentaire et, surtout, de provoquer à terme la dissolution de ce qui est considéré comme une inadaptation sociale. Pour preuve, un extrait de la préface de la première brochure «Enfants de la Grand-Route» rédigée en 1927 par Heinrich Häberlin, conseiller fédéral : «Qui de nous ne connaît l'une ou l'autre de ces familles de nomades suisses dont la plupart des membres s'abandonnent à l'errance, à l'inconstance et à l'indiscipline et dont les activités de marmitiers, de vanniers, de mendiants et autres bien pires font tache dans notre beau pays si fier de son ordre ? L'Etat et la société n'y peuvent-ils vraiment rien ? Avons-nous vraiment rempli notre devoir d'hommes ? [...] Est-il trop tard pour détruire ce poison qu'est l'errance de ces familles dispersées ? "Non", répond Pro Juventute avec sa formidable affirmation de la puissance de l'amour du prochain. Et elle s'est déjà mise au travail. Non pas avec les adultes, mais directement auprès des enfants. [...]. Puisse ce petit ouvrage ouvrir avec succès les portes des foyers aux enfants miséreux des familles de nomades et permettre de trouver l'aide financière indispensable pour cette entreprise» (in Kaufmann, 2003, p. 15).

L'Oeuvre des enfants de la Grand-Route fut essentiellement la réalisation d'un homme, Alfred Siegfried. Professeur, licencié en 1924 pour atteinte à la pudeur sur un élève, il sera pourtant à la tête de cette opération d'envergure nationale de 1926 à 1956. S'il serait certainement commode de le tenir pour seul responsable du désastre social et humain provoqué par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, cette attitude n'en demeurerait pas moins injuste. En effet, ce serait vite oublier entre autres que les autorités ont cautionné de diverses manières cette action³⁷ et que les instances de surveillance ont failli à leur devoir.

«Celui qui veut combattre le vagabondage doit essayer de faire éclater les liens qui unissent les gens du voyage; il doit, aussi dur que cela puisse paraître, déchirer la communauté familiale. Il n'y a pas d'autre solution» (in Kaufmann, 2003, p. 19). Ces propos de Siegfried seront concrétisés. La destruction du noyau familial avait été tentée à maintes reprises auparavant mais, cette fois-ci, elle s'effectuera à grande échelle et de manière méthodique. Bénéficiant de la coopération des forces policières et des autorités, Siegfried et son successeur, Clara Reust, traqueront les Yéniches suisses et tenteront de tous les recenser³⁸.

Enlevés à leur famille parfois de nuit, par temps de brouillard ou en l'absence d'un parent et souvent avec l'aide de la police, les enfants se voient du jour au lendemain privés de leurs repères et, avant tout, de leur affection. Dans ses rapports publics, Siegfried dépeint les parents yéniches comme peu désireux de maintenir des liens avec

³⁷ La Confédération a subventionné l'Oeuvre jusqu'en 1967. De même, elle a une responsabilité morale et politique.

³⁸ L'étude menée par le PNR 51 Intégration et exclusion révèle que le 90 % des enfants kidnappés proviennent de quatre cantons, à savoir : les Grisons (294 enfants, soit la moitié), le Tessin, Saint-Gall et Schwytz (Ibid, 2007, p. 3).

leurs enfants disparus. Pire, il leur dénie tout sentiment humain en qualifiant leur amour de primitif, voire bestial (Thodé-Studer, 1987, p. 133, Roy et al., 1990, 09'10"). La réalité est cependant tout autre. L'Oeuvre veillait à ce que les parents ne puissent pas retrouver leurs enfants en effaçant toutes traces de ces derniers et en les déplaçant régulièrement. Une participante (Interview 5) m'indiquera avoir été placée en dix-huit ans dans vingt-trois institutions différentes. Bader (2007, p. 134) souligne l'ironie de ces placements à répétition : les «protégés» de Siegfried furent, contre leur gré et dans des conditions déstabilisantes, livrés à cette vie nomade dont on voulait à n'importe quel prix les affranchir. Cette destruction de la famille est appliquée également au niveau de la fratrie; les frères et sœurs sont placés en des lieux différents. Comme si ce n'était pas suffisant, Siegfried et ses collaborateurs répétaient aux enfants dont ils avaient la charge que leurs parents étaient des vauriens et autres allégations négatives ou prétendaient qu'ils étaient morts ou les avaient abandonnés. Dans un reportage, Mariella raconte : «La première fois que j'ai demandé à mon tuteur, le docteur Alfred Siegfried, qui étaient mes parents, parce qu'au foyer j'avais appris que les enfants ont des parents, il m'a dit de ne pas m'occuper de ça. "Ta mère est une putain et ton père est un asocial". J'ai longtemps vécu avec ça. J'ai vécu dix ans avec ça, jusqu'à ce que je comprenne ce qu'il m'avait dit : mes parents étaient tsiganes» (Jourdan et Baudouin, 1999, 01:07'). La séparation et les traumatismes sont insurmontables pour beaucoup de victimes de l'Oeuvre. Cela étant, Siegfried n'est pas déconcerté par le suicide de ses pupilles. En revanche, il parlait de rechute pour les enfants yéniches qui, malgré ses efforts, revenaient au mode de vie nomade ou recherchaient leurs parents.

Pour le placement, la préférence était donnée au départ aux familles nourricières. Toutefois, Siegfried dut constater qu'elles étaient rares et son intention d'origine ne put être concrétisée. La majorité des enfants est par conséquent placée dans des orphelinats ou des foyers³⁹. L'étiquette de sous-doués ou d'irré récupérables leur est rapidement attribuée et beaucoup sont envoyés dans des institutions pour enfants difficiles. Uschi, une pupille, s'indigne à juste titre : «Imaginez qu'à l'âge de cinq ans, plus personne n'avait le moindre espoir pour moi. Vous pouvez le vérifier. Regardez, c'est écrit ici : "Nous espérons que nous arriverons à élever l'enfant, entre guillemets, bien que je ne me fasse pas beaucoup d'illusions.". A cinq ans, personne n'avait plus d'espoir que je devienne quelqu'un de bien, à cinq ans ! Ça c'est une catastrophe !» (Jourdan et Baudouin, 1999, 01:18'). Humiliations, privations matérielles et sévices en tout genre furent le lot quotidien de ces enfants, que ce soit sous la férule de Siegfried et de ses collaborateurs, dans les fermes où ils étaient utilisés comme main-d'œuvre bon marché, dans les foyers, dans les cliniques psychiatriques ou encore les établissements pénitentiaires⁴⁰.

³⁹ Siegfried affectionne les institutions d'orientation religieuse qui sont connues pour être sévères.

⁴⁰ Les souffrances et injustices subies par la jeunesse yéniche ont également été le sort des enfants placés entre 1930 et 1970 pour d'autres raisons que leur appartenance ethnique et culturelle. Heller,

Deux participants (Interviews 4 et 5) m'ont partagé leur propre déception ou celle d'un parent de ne pas avoir eu accès à une bonne instruction et la chance de choisir véritablement leur métier. Un objectif de l'Oeuvre était de préparer les pupilles à une vie professionnelle honorable, sous-entendu à un travail d'ouvrier salarié et sédentarisé. Pour Siegfried, certain que ses pupilles étaient intellectuellement limités, il lui était absolument impensable que ceux-ci entreprennent des études supérieures; d'ailleurs, il calmait vite les ambitions des jeunes yéniches.

Pendant longtemps, les plaintes des pupilles seront simplement ignorées. C'est en 1973 seulement, sous la pression de l'opinion publique, que Pro Juventute se voit contrainte de dissoudre l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. S'il n'est pas surprenant, malgré son caractère révoltant, qu'une telle action ait vu le jour dans un contexte où l'annihilation du nomadisme est de mise dans presque toute l'Europe, Michon (1993, p. 106) relève avec raison qu'il est préoccupant que cette Oeuvre ait pu se poursuivre si longtemps. Comble du sarcasme, le mythe du «Tsigane» voleur d'enfants persista durant toute cette période.

2.4 LA MARCHÉ VERS LA RECONNAISSANCE EFFECTIVE

L'intitulé de ce chapitre est, à un mot près, celui de l'ouvrage de Thodé-Studer. Un peu moins de vingt-cinq ans séparent nos travaux. Pourtant, si j'en crois les auteurs auxquels je me suis référée et si je m'appuie sur les témoignages recueillis ainsi que sur mes propres observations, ce titre est encore d'actualité. A cette époque où la reconnaissance de «l'identité tzigane» est un slogan, Simoes estime avec raison que ce terme est de circonstance. «Car reconnaître est une chose, se préoccuper de connaître ce qui est reconnu en est une autre. En réalité, l'acte de reconnaissance semble généralement se suffire à lui-même et n'être là que pour se donner « l'impression d'être affranchi des a priori et des attitudes injustes que l'ignorance engendre » (Williams, Ibid. : 30), car dans les faits les stéréotypes persistent qu'ils soient négatifs ou positifs. Or, selon Cornwell (in : Liégeois, 1989, 148) « ce n'est [non plus] de discrimination positive, mais d'action positive dont il est besoin » (Ibid, 1999, p. 72).

Avanzino et Lacharme ont recueilli le témoignage de quelques-uns d'entre eux et dénoncent les conséquences malheureuses de cette enfance malmenée. «Ce sont notamment des exemples nocifs (violence, mensonge), des sentiments négatifs (culpabilité, abandon, solitude, peur, révolte, haine), des manques essentiels dans des registres différents (affection, confiance en soi, instruction, préparation à la vie). Finalement, pour la plupart d'entre eux, c'est leur vie d'adulte qui a été compromise ou ternie (identité, relations à autrui, rôle de conjoint ou de parents)» (2005, p. 71). J'encourage le lecteur à porter un regard sur ce pan de l'histoire trop longtemps ignoré. L'étude précitée ainsi que le témoignage de Louise (Buchard-Molteni, 1995) mettent en lumière les tourments physiques et psychiques que ces enfants placés ont vécus et, par analogie, ceux des jeunes yéniches.

2.4.1 APRÈS-GUERRE ET MOMENTS CHARNIÈRES⁴¹

La reconnaissance des persécutions subies est inestimable pour une victime. Celle-ci sera cependant refusée aux «Tsiganes» lors des procès d'après-guerre. Dans l'Allemagne reconstruite, les préjugés seront tenaces et les autorités judiciaires ne leur accorderont aucune indemnisation pour crime de guerre, prétextant qu'ils ont été persécutés pour leurs antécédents d'asociaux et de délinquants (Thodé-Studer, 1987, p. 72).

En Suisse, l'interdiction d'entrée imposée aux Roms et Sintis étrangers ou apatrides se prolonge au-delà de la chute du Troisième Reich. Toutefois, cette politique, malgré diverses acrobaties argumentatives, devient progressivement plus difficile à justifier. La police des étrangers lèvera enfin la fermeture des frontières en 1972. Selon Huonker et Ludi (2009, p. 142), on persiste néanmoins, au nom de l'ordre et de la sécurité publics, à renvoyer hors de nos frontières les indésirables ou à les mettre sous pression; pour preuve : l'expulsion en 2007 à Genève de mendiants Roms ou la récente initiative contre la mendicité à Lausanne.

Treize ans. C'est l'intervalle nécessaire entre le démantèlement de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route et les excuses présentées aux victimes de ce génocide culturel⁴² et à leur famille par le président de la Confédération d'abord et, en 1987, par des représentants de Pro Juventute. Les «protégés» de Siegfried, de ceux qui avaient été désignés de «vagabonds incorrigibles», se sont entre-temps organisés; diverses associations⁴³ voient le jour et des prétentions sont formulées. En 1988, la Confédération accorde aux pupilles de l'Oeuvre une indemnité allant de 2'000 à 20'000 francs à titre de réparation morale. Huonker dénonce toutefois le caractère dérisoire du montant octroyé au regard des marques indélébiles qu'elle a laissées : «20'000 francs pour une enfance vécue dans l'humiliation, l'exploitation, loin de la protection de leur propre famille, à l'écart des voies de formation usuelles; 20'000 francs pour une souffrance psychique qui en a conduit plus d'un à la pharmacodépendance ou à l'alcoolisme. Nombre de ceux qui, enfants, avaient été arrachés à leurs parents, avaient ensuite subi l'enlèvement de leurs propres enfants.

⁴¹ Pour décrire les perspectives d'après-guerre ainsi que la nature des rapports entre les Yéniches et la Confédération, je me suis avant tout référée aux documents suivants : Huonker (2005, p. 131-132), Huonker et Ludi (2009, p. 97-104), Kaufmann (2003, p. 36-38), Magre (2008), Michon (1993, p. 126-133), Office fédéral de la culture (2010) et Simoes (1999, p. 52-53).

⁴² Ce qualificatif peut sembler réservé à l'extermination des Juifs et «Tsiganes» sous le régime nazi. Sambuc Bloise (2005, p. 672-673) conclut cependant que les actes perpétrés entre 1926 et 1973 remplissent les conditions du génocide culturel, au sens du droit actuel. En effet, l'article 264 al. 1 lettre d du CP dit ceci : «Sera puni de la réclusion à vie ou de la réclusion pour dix ans au moins celui qui, dans le dessein de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, racial, religieux ou ethnique [...] aura transféré ou fait transférer de force des enfants du groupe à un autre groupe». Cette position est partagée par Morisod (2010).

⁴³ La «Radgenossenschaft der Landstrasse», l'organisation faïtière des gens du voyage suisses, est fondée en 1975. Elle bénéficie depuis 1986 d'un modeste subventionnement de la Confédération qui, actuellement, serait l'équivalent d'un salaire de deux fonctionnaires (Huonker et Ludi, 2009, p. 137).

Dans certains cas, ces enlèvements s'étaient poursuivis jusqu'à la troisième génération. D'autres personnes avaient été stérilisées de force. D'autres encore, internées toute leur vie dans des foyers et des établissements» (2005, p. 132).

Depuis leur création, les associations yéniches se sont montrées très actives. Elles ont, sans relâche, œuvré en vue d'amorcer un dialogue avec le pouvoir politique et de sensibiliser aux difficultés quotidiennes rencontrées par le groupe. En 1981, le Département fédéral de justice et police (DFJP) forme une commission d'étude mixte, associant des représentants de la communauté yéniche, chargée d'établir un rapport sur la situation des nomades indigènes. Celui-ci a identifié trois groupes de problèmes : les aires de stationnement, l'enseignement scolaire et le monde du travail.

Simoes rapporte que depuis la publication de cette étude, en 1983, les populations tsiganes «se sont vues culturellement et socialement reconsidérées par la Confédération» (1999, p. 52). Cette évolution de leur statut se traduit en 1984 par le transfert non anodin – puisqu'il les décriminalise du moins implicitement – du «dossier tsigane» du DFJP à l'Office fédéral de la culture (OFC). «La population jénisch n'est en effet plus considérée comme porteuse d'une attitude allant à l'encontre de la loi, mais comme une entité désormais culturelle ayant un droit à l'existence et qu'il s'agit de considérer au sein de notre société» (Michon, 1993, p. 130). En 1997, la Confédération crée la fondation «Assurer l'avenir des gens du voyage suisses» et lui donne pour principal mandat de garantir et d'améliorer leurs conditions de vie. Cette même année, la Commission fédérale contre le racisme (CFR) lance une campagne de sensibilisation partiellement dédiée aux «Tsiganes». Par ailleurs, la Suisse signe la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires et reconnaît le yéniche comme langue nationale sans territoire. Dans la foulée, elle ratifie en 1998 un nouvel instrument devant contribuer à préserver leur identité culturelle, à savoir : la Convention-cadre du Conseil de l'Europe pour la protection des minorités nationales. Par sa signature, la Suisse reconnaît les nomades suisses en tant que minorité nationale. Toujours en 1998, une première étude historique sur l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, menée sous la direction du Professeur Sablonier, est publiée. Celle-ci montre que les droits humains, de l'enfant et de la famille ont été largement piétinés et dévoile des souffrances qui ne peuvent pas être contestées; en revanche, elle demeure, selon ses auteurs, lacunaire et des travaux de plus grande envergure sont revendiqués. Deux ans plus tard, le programme national de recherche PNR 51 est lancé par le Conseil fédéral et il ouvre la possibilité d'approfondir ce triste chapitre de l'histoire suisse contemporaine.

Rose, la vie des Yéniches suisses ? S'il est question, dans le discours officiel, d'intégrer ces populations dans le respect et la protection de leurs spécificités, Simoes (1999, p. 53) relève qu'il s'agit hélas d'une tendance générale et que la réalité est plus complexe. Un décalage qui sera exprimé par d'autres auteurs et par les intéressés, May Bittel par exemple : «On dit : "oui on les reconnaît comme minorité linguistique", ça sert à quoi de reconnaître une langue sans reconnaître le peuple. On reconnaît une

langue, oui c'est beau, mais on ne reconnaît pas le peuple qui vit, parce que si on le reconnaissait, on ferait quelque chose pour les deux» (in Magre, 2008, p. 94). En 2000, la réalité de la majorité n'est toujours pas aménagée de sorte qu'elle ne s'oppose pas à l'exercice d'une face particulièrement visible de la culture yéniche, le voyage.

2.4.2 LA DERNIÈRE DÉCENNIE ET SES CONTINUELLES DÉSILLUSIONS⁴⁴

«Les lois protègent contre un racisme ravageur, mais les obstacles, les obstructions, les incompréhensions ou des attitudes négatives et de rejet sont banales tant elles sont quotidiennes. Ce dont nous souffrons le plus, qui nous inquiète principalement, et qui a des conséquences graves, c'est la non-reconnaissance de notre mode de vie et le refus d'intégrer l'habitat mobile comme habitat pleinement reconnu : Ceci a des répercussions sur notre économie et la vie en famille, l'éducation et l'instruction de nos enfants» (Extrait d'un article rédigé par May Bittel pour la revue «Vie et espoir pour les Tsiganes» de mai 2008).

La littérature récente consacre ordinairement au minimum quelques pages aux différentes discriminations ou à l'Antitsiganisme⁴⁵ dont les gens du voyage⁴⁶ font aujourd'hui l'objet. Par rapport aux années précédentes, celles-ci sont qualifiées de «plus indirectes et subtiles mais néanmoins lourdes de conséquences [...]. [Elles] enfreignent les droits fondamentaux⁴⁷ de cette minorité, menacent son mode de vie et

⁴⁴ Principales sources : CFR (2006), Club suisse de la presse (2006), Conseil fédéral (2006), Huonker et Ludi (2009, p. 136-142), Magre (2008), Sambuc Bloise (2005, p. 673) et Sambuc Bloise (2005, p. 172-173)

⁴⁵ Certains auteurs, lorsqu'ils se prononcent sur la situation actuelle des «Tsiganes» en Suisse, reprennent ce terme. C'est le cas de Huonker et Ludi (2009, p. 137) ainsi que de Zingale qui en donne la définition : «L'Antitsiganisme est l'expression raciste des stéréotypes et préjugés, souvent très anciens, à l'encontre des membres des groupes de Tsiganes» (2008, p. 8). D'après la même source, celui-ci est toujours fréquent en Europe et, pire encore, il n'est nullement remis en cause par la majorité de nos sociétés. Les sentiments antitsiganes seraient d'ailleurs si profondément enracinés que les discriminations à leur égard ne seraient pas perçues comme illégales selon un rapport de la Commissaire aux droits de l'Homme du Conseil de l'Europe (Ibid, p. 8-9).

⁴⁶ La communauté yéniche n'est, depuis le démantèlement de l'Oeuvre, plus abordée dans son ensemble. Du quotidien des Yéniches sédentarisés et de ses difficultés, on ne sait finalement que peu de choses excepté qu'ils sont sortis affaiblis de cette enfance dans la tourmente. Michon s'intéresse à ce morcellement du groupe et à ce déplacement de la question yéniche à la question nomade. «Dans la mesure où les dispositions prises à l'égard des Jenisch sédentarisés ont essentiellement été basées sur le dédommagement des actes passés commis à leur encontre, ces derniers ne sont aujourd'hui plus approchés dans une perspective d'avenir. On dédommage en effet aujourd'hui pour hier, peu importe demain. L'approche des Jenisch sédentarisés, contrairement aux nomades, est ainsi essentiellement passéiste» (Ibid, 1993, p. 135). Occultés par les autorités, absents dans la littérature, il semble que les Yéniches sédentarisés n'existent pas ou, pour ceux qui se définissent toujours comme yéniches, qu'ils ne sont en rien différents d'autres Suisses sédentaires, et que le nomadisme est l'unique critère identitaire de leur culture (Zingale, annexe 1 : c).

⁴⁷ Les articles 8 al. 2 et 24 al. 1 de la Constitution énoncent respectivement le droit de ne pas être discriminé en raison de son mode de vie et le droit de s'établir librement en un lieu quelconque du

bafoient le droit à son autonomie culturelle» (Huonker et Ludi, 2009, p. 104). Magre (2008, p. 10) ajoute que ces discriminations ont pour corollaire une précarité psychique à laquelle j'ai également été sensibilisée par un participant à mon étude (Interview 2).

Les recherches menées par l'auteur précité révèlent «une fracture sociale importante entre le simple citoyen et le citoyen tsigane» (Ibid, p. 64). Ladite fracture est clairement ressentie par les Yéniches qui se désignent comme «des citoyens de seconde classe» ou «des gens sans aucun intérêt» (Interview 2) et qui résumant la situation en ces termes : «En tant que citoyen suisse je n'ai pas de problème, aucun. Le problème commence quand je veux être moi-même. La loi a été conçue et pensée par la majorité et pour la majorité. [...] Alors je suis discriminé en tant que tsigane en Suisse mais pas en tant que citoyen» (Magre, 2008, p. 93).

Différentes normes de la Constitution et du droit international interdisent toute forme de discrimination. Bien plus, elles imposent aux autorités suisses la protection des minorités. En mars 2003, le Tribunal fédéral confirme d'ailleurs le droit des gens du voyage à la préservation de leur identité et stipule que les besoins de ces derniers doivent être pris en considération dans le domaine de l'aménagement du territoire. Or, la conviction que l'égalité et l'encouragement culturel leur sont dus peine encore et toujours à s'asseoir et à se concrétiser.

En 2006, le Conseil fédéral approuve et publie un rapport intitulé «La situation des gens du voyage en Suisse» dans lequel il se concentre notamment sur le problème des places de stationnement en nombre insuffisant. Le Conseil fédéral reconnaît la précarité de leur situation. Le manque de volonté politique exprimé par différents auteurs y est également identifié. «Pour des raisons compréhensibles, les autorités communales et cantonales se sentent en premier lieu liées par les devoirs qu'elles ont à l'endroit de la population sédentaire, ce d'autant plus que les gens du voyage, du fait de leur mode de vie, ne s'intègrent que modérément dans les structures communales et cantonales. La volonté politique d'interpréter les bases légales et les dispositions d'aménagement du territoire dans un sens qui servirait mieux les intérêts des gens du voyage, et d'arrêter des mesures concrètes en leur faveur, n'est de ce fait pas encore très développée et ce, à tous les niveaux» (Ibid, 2006, Partie II, p. 17). Si l'analyse du Conseil fédéral est jugée correcte par la CFR, cette dernière constate une certaine frilosité et regrette un «manque d'empressement à agir» en vue d'éliminer les discriminations à l'égard des gens du voyage (2006, p. 1). La CFR n'avait pas tort;

pays. Or, la «communauté en route» est tenue de s'installer dans des communes voulant bien d'elle et mettant à sa disposition une place de stationnement. Cette situation est, à mon sens, non seulement discriminatoire mais également paradoxale à une époque où la mobilité professionnelle est encouragée. Il y aurait donc une certaine forme de nomadisme socialement valorisé par la société majoritaire. Et que dire des sédentaires qui choisissent pour leurs vacances estivales de prendre la route avec la même caravane à destination d'un camping ? Peu de probabilités que ceux-ci se voient refoulés.

aujourd'hui comme en 2006, la «communauté en route» est contrainte de vivre dans l'illégalité car aucune loi ne lui permet de vivre pleinement ses spécificités culturelles.

Outre le désintérêt du monde politique pour cette minorité nationale, Sambuc Bloise (2005, p. 673) énonce d'autres facteurs expliquant cette lente, voire inexistante, résolution des obstacles ou discriminations vécues par les Yéniches. Cette dernière se heurte à notre système fédéraliste qui prévoit l'autonomie des pouvoirs cantonaux et communaux, à la persistance des préjugés envers les «Tsiganes» ainsi qu'à la méfiance réciproque dont est empreinte la relation entre populations nomades et sédentaires.

Selon Morisod (2010), la démocratie directe est un inconvénient pour les itinérants. Huonker et Ludi (2009, p. 138) se montrent plus tranchants et voient dans son utilisation un moyen de restreindre le droit à l'existence des gens du voyage. Les votations qui sont organisées pour se prononcer sur le coût de l'aménagement d'une place de stationnement à l'usage des nomades se transforment invariablement en plébiscites sur la question de leur présence sur le territoire communal : est-elle souhaitée ou non ? D'abord, tout autre citoyen peut s'installer où bon lui semble sans être inquiété par ce genre de procédure, d'où une connotation discriminatoire. Ensuite, la réponse à la question précitée est souvent celle-ci : des terrains pour ramener l'ordre dans le désordre social qu'occasionne l'apparition des «Tsiganes», oui, mais pas chez nous !⁴⁸ Huonker et Ludi (2009, p. 141) pointent également du doigt la politique qui consiste à ne prévoir que des emplacements provisoires et à déplacer les occupants de leur «camp de base» régulièrement. A juste titre, les auteurs y voient une «stratégie de dissuasion» (Ibid) car ce déménagement contraint des installations hivernales a un coût qui est à supporter par les gens du voyage.

A propos de l'arrêt temporaire qui est refusé par les communes aux «Tsiganes» dans plus de nonante pour cent des cas, Maître Henri-Philippe Sambuc n'hésite pas à parler de «harcèlement grave»⁴⁹. Pour sa part, Magre estime que «la politique d'intégration actuelle en Suisse pousse davantage à l'assimilation forcée qu'à la protection de la minorité culturelle des tsiganes, comme le demande pourtant la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales» (Ibid, 2008, p. 40).

Ces différentes considérations corroborent les propos de Simoes (1999, p. 72). S'il y a un changement entre hier et aujourd'hui, il est en définitive davantage à rechercher dans la forme que dans le fond. Cette rétrospective des relations entre «Tsiganes» et Gadjé donne également sens à une observation de Lagrave. «La frontière n'est donc pas entre "eux" et "nous", entre étrangers et autochtones, comme voudrait nous le faire croire le sens commun, mais entre conformité et marginalité» (1993, p. 160).

⁴⁸ Des illustrations de ce rejet fleurissent dans la presse. Cf., par exemple, l'article du 14.07.2006 disponible sur [Swissinfo.ch](http://www.swissinfo.ch) et celui du 14.06.2006 paru dans l'Echo Magazine.

⁴⁹ Propos tenus dans l'Echo Magazine du 14.06.2006.

Le mot de la fin, je le laisse à un interviewé : «[...] moi je crois qu'il y a toujours cette volonté non pas de sédentariser mais de vouloir rendre les gens pareils qu'eux-mêmes. Parce qu'ils pensent que leur structure c'est la meilleure alors il faut l'imposer. [...] Alors justement, en Suisse c'est un peu le problème. On ne nous donne pas la possibilité de continuer à vivre notre vie tout en restant avec notre identité propre, mais on nous demande simplement d'être toujours quelque chose d'autre ou quelqu'un d'autre mais moi je regrette : je suis qui je suis» (Interview 1). En effet, l'ethnocentrisme, terme qui n'est pas employé tel quel mais que le participant décrit ici avec finesse, est une attitude qui, trop souvent, modèle nos relations à l'Autre. Nous verrons que d'autres mécanismes opèrent dans la construction par la société de l'identité sociale des «Tsiganes». Dans ce contexte, le risque n'est pas seulement de considérer cet Autre comme «étrange» mais aussi de le réduire à un pôle unique ou encore de voir, quand il y a pourtant des similitudes, des différences absolues (Simoes, 1999, p. 27).

3. ENJEUX DE CATÉGORISATION ET LOGIQUES IDENTITAIRES

3.1 DU BESOIN D'ORDONNER SON ENVIRONNEMENT

En psychologie sociale, le processus de catégorisation a fait l'objet de nombreuses études. Zingale (2008, p. 6) s'intéresse plus spécifiquement à l'apport de la catégorisation sociale dans la construction du «Yéniche» par le groupe majoritaire. Dans ce cadre, l'auteur apporte des éléments précieux quant à la formation et à la fonction de ce processus. «Vouloir ordonner l'environnement naît du besoin des individus de simplifier, de prévoir ou de contrôler la complexité de la réalité sociale qui les entoure. Sans l'accomplissement de ce besoin, les êtres humains seraient débordés par le monde social dans lequel ils vivent. Pour accomplir cette tâche, ils doivent classer autant les objets que les hommes en différentes catégories déjà existantes ou inventées pour cette occasion. Les individus procèdent à une sorte de découpage et de regroupement de leur environnement à travers des critères qui semblent aller ou qui vont bien ensemble comme la grandeur des objets ou la couleur de peau des personnes. Les stéréotypes et les préjugés connus aident passablement les auteurs à accomplir une telle catégorisation» (Ibid).

Ainsi, ce processus permet entre autres de réduire la complexité de notre environnement et d'interpréter la réalité. A juste titre, ladite interprétation est qualifiée par Guimelli (1999, p. 67) de généralement «grossière». En effet, c'est à grands traits – une ou deux dimensions descriptives sont souvent suffisantes – qu'est résumé un ensemble substantiel d'informations. Si je tente une illustration avec les «Tsiganes», je dirais que d'ordinaire le nomadisme et le stéréotype répandu du voleur de poules suffisent à catégoriser toutes les ethnies. La classification facilite certainement la communication entre les membres d'une communauté ainsi que l'identification ou la reconnaissance d'objets connus. Par ailleurs, elle a pour effet de rassurer les uns et les autres. En revanche, Guimelli indique que le processus de catégorisation «se situe bien au-delà de la saisie objective de l'environnement. [...] il sert à la maîtrise de celui-ci et ses principes ne sont pas déterminés par la rationalité, mais seulement par l'utilité et plus particulièrement l'utilité sociale» (1999, p. 68).

Dans la construction du «Yéniche» par le groupe majoritaire intervient un autre phénomène, le biais pro-endogroupe. Celui-ci consiste, selon Zingale (2008, p. 6) en une sorte de favoritisme, dans certaines circonstances, pour son propre groupe. Ce biais, à la manière des comportements ethnocentriques, apparaît dès l'introduction d'une simple catégorisation même chez de jeunes enfants (Deregard, Francois et Gibelin, 2005). S'il y a des conflits, l'ethnocentrisme s'intensifie et, en pareil moment, se différencier de l'exogroupe devient essentiel (Zingale, 2008, p. 6). Tandis que les

différences catégorielles réelles ou imaginaires entre «eux» et «nous» sont accentuées, au sein du groupe d'appartenance les éléments de ressemblances existantes ou inventées entre les membres se voient surfaits. Les caractéristiques socialement envisagées comme indésirables sont attribuées à l'exogroupe et celles jugées désirables reviennent au groupe d'appartenance. A nouveau, la contribution des stéréotypes et des préjugés est notable.

A travers diverses illustrations plus ou moins récentes, je propose ici de développer une réflexion qui devrait notamment permettre au lecteur de mieux mesurer la persistance et la portée de la catégorisation sociale.

3.1.1 ... À LA CONSTRUCTION D'UNE ALTÉRITÉ RADICALE ET INVARIABLE⁵⁰

«[...] en réalité les gens n'ont pas peur de nous. C'est bizarre ce que je dis là?! Ce dont ils ont peur, c'est de leurs propres fantasmes. Ils ont peur de leurs propres images qu'ils forment en voyant une caravane tirée par des chevaux parce qu'automatiquement pour eux c'est tous des gens qui sont des voleurs et ainsi de suite. L'histoire nous a dit que pendant cinquante ans ce n'est pas nous qui avons volé les enfants» (Interview 1).

Comme on vient de le voir, le processus de catégorisation simplifie la perception d'autrui et permet la différenciation ainsi que les effets de contraste. Cette dernière est particulièrement marquée dans la relation entre Gadjó et «Tsigane» où le second représente pour le premier l'Autre par excellence. D'ailleurs, Lagrave (1993, p. 157) et Simoes (1999, p. 58) s'entendent sur la façon de désigner l'altérité tzigane; celle-ci est «radicale». De l'analyse des propos tenus par ses interlocuteurs, Lagrave dégage «une logique binaire de couples sémantiques antagonistes qui marquent une différence irréductible entre "eux" et "nous"» (1993, p. 157). L'auteur poursuit : «Les descriptions bipolaires s'opposent terme à terme : clan/individu, liberté/règle, voyageur/sédentaire, instinct/raison, violent/éduqué, autant de clivages qui construisent les Tsiganes en un groupe radicalement étranger» (Ibid)⁵¹. En général, il

⁵⁰ Ce chapitre a été élaboré essentiellement à partir des documents de Lagrave (1993, p. 157-158) et Simoes (1999).

⁵¹ Je ne discuterai pas en détail la véracité toute relative de ces descriptions. Néanmoins, j'estime important de rappeler qu'actuellement en Suisse seule une petite proportion de l'ensemble de la communauté yéniche pratique le voyage. Cela étant, l'association «Tsigane» et nomadisme semble être étayée par la presse et les autorités qui focalisent leur attention, comme hier d'ailleurs, sur cette caractéristique. Le couple liberté/règle m'interpelle de la même manière. En effet, c'est faire abstraction de l'univers si réglementé qu'est le nôtre et dans lequel, à l'instar des autres citoyens suisses, les Yéniches évoluent.

Je recense dans mon corpus de presse d'autres descriptions bipolaires. L'une d'elle est, me semble-t-il, particulièrement relayée. Il s'agit du couple suivant : sale/propre. A un journaliste du 24 heures le 27.07.2010, le syndic de Lausanne s'exprimait en ces termes au sujet de l'état déplorable du terrain après le passage d'un groupe Tsigane : «Avec les gitans, c'est inévitable. C'est dans leurs mœurs. Un trait de caractère profond». Par ces propos, l'élú attribue à toutes les ethnies et à leurs membres une

est communément admis chez la population majoritaire que le propre du «Tsigane» est de voyager. Ce mode de vie, constate Simoes, est perçu comme un facteur premier de différenciation. «être nomade, c'est ne pas être sédentaire» (1999, p. 58) lui répondra un informateur. Tout semble ainsi opposer ces deux modes de vie et, de là, le nomadisme reste le principal critère d'identification mais aussi un «vecteur de marginalité» (Ibid) et le «point de mire des politiques d'intégration» (Michon, 1993, p. 163). Aujourd'hui comme hier, vivre côte à côte dans la même société paraît invraisemblable, à moins que ce ne soit dans un rapport duel.

Une fois que nous avons attribué une catégorie à un individu, nous lui allouons automatiquement les caractéristiques de cette dernière. Par la suite, il est difficile d'ébranler cette construction collectivement élaborée et de reconsidérer nos systèmes d'interprétation. Dans le cas qui nous intéresse, Simoes (1999) relève la persistance des modèles du bon sauvage et du bouc émissaire⁵² comme support à de nombreux clichés et représentations populaires. Tantôt nous comprenons la vie des «Tsiganes» comme celle du campeur. Nous imaginons un quotidien sans contrainte ponctué de belles soirées autour d'un feu et nous voyons en eux des êtres exotiques et sensuels (Zingale, 2008, p. 8). Tantôt, nous quittons cette image romancée pour celle du suspect ou du déviant. Ces conceptions transparaissent, parfois subtilement, aujourd'hui encore dans la littérature grand public ou les médias. A titre d'exemple, en introduction d'un reportage sur les Yéniches, il est proposé une rencontre avec des hommes et femmes «hors du temps» (von Reding, Rebetez et Crettenand, 2008, 00'05'')⁵³. Ces représentations positives et négatives sont à l'origine de diverses réactions, attitudes et utilisations. Ainsi, Simoes (1999) s'est penchée sur la manière d'exploiter les images de cette population. Deux tendances sont observées.

Sous le titre «Le Tsigane, un "sujet de contamination"», l'auteur (Ibid, p. 64-68) s'intéresse à l'usage qu'il est fait de son image négative. Cet intitulé est de circonstance. En effet, à la lecture des documents retraçant les relations entre Gadjé et «Tsiganes», j'ai moi-même été interpellée par la fréquence des termes se référant au champ lexical de la maladie et par ce régulier appel à l'ordre et à la sécurité. Les écrits, en particulier du temps de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, désignent les Yéniches de «plaie» (Kaufmann, 2003, p. 33) et le nomadisme de «poison» (Ibid, p. 15) ou de maladie transmise principalement par la femme. Dans ces documents, on parle également de «rechute», «diffusion», «mauvais gènes» ou encore de «propagation». Quant aux dossiers médicaux de patients yéniches établis par une clinique psychiatrique suisse, ceux-ci contiennent une mention récurrente : «malade depuis : la

hygiène douteuse. A en croire le syndic, celle-ci serait même innée. Il est intéressant d'examiner la réaction d'un représentant des «Tsiganes» suisses. «Si certains revendiquent cette attitude comme une tradition, comme une culture particulière, alors je m'en distancie totalement» (24 heures du 28.07.2010).

⁵² Ces figures découlent respectivement d'un processus d'idéalisation et de disqualification.

⁵³ Seul le bon sauvage, celui qui vit en symbiose avec la Nature, est présumé échapper aux contraintes horaires.

naissance» (Huonker et Ludi, 2009, p. 38). Aujourd'hui, la tolérance est une attitude revendiquée par la majorité et de tels propos seraient difficilement accrédités⁵⁴. Simoes (1999, p. 64) remarque pourtant que, dans les faits, les «Tsiganes» ne sont acceptés qu'à distance. Cette attitude est particulièrement manifeste dans le domaine de l'utilisation de l'espace. Dans les communes ne disposant pas d'emplacement spécifique pour les voyageurs, leur arrivée suscite irrémédiablement les mêmes réactions chez les riverains. Les médias, lorsqu'ils relatent l'installation des «Gitans», évoquent régulièrement l'inquiétude ou les protestations des voisins ainsi que l'exaspération des commerçants aux alentours qui déplorent une baisse de leur chiffre d'affaire. Pour Simoes, «[...] si la venue des Tsiganes ne laisse pas indifférent, elle est surtout à l'origine d'un véritable désordre social parmi la population» (1999, p. 65)⁵⁵. Ledit désordre appelle alors à un contrôle social et l'apparition des «Tsiganes» va de paire avec celles des forces de l'ordre⁵⁶. Dans ce contexte, la création d'aires officielles semble accommoder plus d'un. «Officiellement, elle règle définitivement le problème de l'occupation illégale de terrains privés ou publics, officieusement elle met de l'ordre dans le désordre social habituellement provoqué par la venue des Tsiganes. En effet, une place est un espace défini, souvent même matériellement délimité (grillage, fossé...), où la différence de l'Autre est en quelque sorte contenue, maîtrisée et contrôlée, réduisant ainsi les risques de "contamination" sociale» (Simoes, 1999, p. 68). Cette démarcation est également soulignée par Zingale (2008, p. 10); les quelques aires existantes sont situées en marge des villes, souvent proches de stations d'épuration ou d'autoroutes. Quant aux intéressés, ils ne sont pas dupes et dénoncent cette tentative de les «parquer comme du bétail» (Le Courrier du 21.09.2007)⁵⁷.

⁵⁴ Néanmoins, sous le couvert de l'anonymat, les mauvaises langues ne se font pas prier pour alimenter les clichés et justifier une hostilité plus ou moins prononcée. Ces commentaires d'internautes parlent d'eux-mêmes : «Depuis la nuit des temps, ce sont des voleurs. Il faut être plus prudent que d'habitude quand ils sont dans les parages. Quand ils se tirent, tout le monde respire un peu mieux.», «Quand je pense que dans le canton de Fribourg, certains veulent leur attribuer des aires d'accueil... Au trou, rien d'autre ! Des parasites qui volent et ne paient d'impôts à aucune commune !».

⁵⁵ Le même constat est formulé dans le rapport du Conseil fédéral : «Comme le montrent les résultats d'une enquête auprès de plusieurs communes, celles-ci expriment des craintes concernant notamment l'ordre et la sécurité publics et l'éventualité de conflits (réels ou potentiels) avec les habitants» (2006, Partie I, p. 40).

⁵⁶ Le quotidien 24 heures nous apprend, par exemple, qu'un contrôle systématique des identités et des immatriculations est réalisé à l'arrivée des «Tsiganes» (05.06.2009). Un second article fait état d'un porte-à-porte effectué par les représentants de l'ordre nyonnais pour dispenser des conseils aux riverains et les inviter à être vigilants (28.07.2010). En Valais, le Nouvelliste rapporte une intervention similaire; la police a diffusé un communiqué appelant la population à la prudence (18.09.2010).

⁵⁷ J'ai longtemps pensé que la création de places de stationnement émanait d'une demande des «Tsiganes». Cette précision pourrait en surprendre plus d'un. Maître Henri-Philippe Sambuc, avocat des gens du voyage suisses, rapporte que ces derniers n'ont jamais souhaité être parqués collectivement sur une place; cette pratique remonte à près de trois cents ans en Europe et elle témoigne toujours d'une certaine logique de discrimination. Un «Tsigane», prénommé Charly par la rédaction d'Echo Magazine, résume : «C'est depuis que les autorités ont créé ces grandes places d'arrêt que les problèmes ont commencé [...]. On nous pousse à les utiliser, mais dès que les grands groupes

Dans son chapitre intitulé «Le Tsigane, un "objet de consommation"», Simoes (1999, p. 68-70) examine une autre utilisation. Elle démontre que l'image positive du «Tsigane» est, quant à elle, exploitée à des fins artistiques et, plus récemment, commerciales. Le consommateur suisse est invité à goûter à la liberté et à la vie autour du feu en se procurant des cigarettes «gitanes» ou des «brochettes tsiganes». Le mimétisme peut atteindre une autre mesure. Désormais, il est possible de «devenir» «Tsigane», ou plutôt de vivre un petit romantisme, l'espace de quelques jours en s'offrant des vacances en roulotte tractée par des chevaux. Les haltes, dans des chambres d'hôtes, sont calculées de sorte que le trajet reste agréable. Bien entendu, cette activité qui rencontre un succès certain n'a de tsigane que son nom; Simoes (Ibid, p. 70) rappelle que ce nomadisme de «luxe», avec nuitée en hôtellerie, ne ressemble en rien au quotidien des voyageurs. Par ailleurs, elle fait référence à un passé révolu en proposant, pour des raisons évidentes d'attractivité, cette balade au rythme des sabots. «Une telle distorsion de la réalité est néanmoins nécessaire car, comme le note Bazin, le plaisir que procure la consommation du sauvage vient de cette disposition contrastée qu'il "doit être à la fois très évidemment autre et très évidemment nôtre" (Ibid.: 181). C'est là aussi une façon de n'accepter les Tsiganes qu'à distance» (Simoes, 1999, p. 70).

En conclusion, quelle que soit l'utilisation qui est faite des représentations autour des «Tsiganes», leur identité est en définitive niée. Une attitude regrettée par un participant : «Mais je peux vous dire ce n'est pas facile. Il y a beaucoup de gens qui disent : "Ouais mais ils sont toute l'année en vacances, qu'est-ce qu'ils font ?" et tout ça. Ils ne savent pas ce qu'on vit, ils ne savent pas ce qu'on vit» (Interview 2).

3.1.2 ... À LA MÉCONNAISSANCE⁵⁸

A propos des représentations sociales, Guimelli (1999, p. 63) écrit qu'elles forment une modalité particulière de la connaissance, ordinairement désignée de «connaissance de sens commun» ou de «théories naïves». Vraisemblablement, le processus de

étrangers arrivent, on doit dégager. Ensuite on se fait chasser de partout sous prétexte qu'il y a des places aménagées ! Nous, nous ne demandons pas grand-chose : juste un petit endroit décent et équipé pour s'arrêter à quelques caravanes, avec une caution s'il y a besoin de prouver notre responsabilité. Et ça, chaque commune devrait pouvoir le faire» (Ibid, 14.06.2006). Si décision il y a, Maître Sambuc estime que celle-ci devrait se concrétiser par une loi fédérale rendant illégal d'interdire à ces citoyens l'arrêt temporaire sur une commune. Il ajoute : «Je rappelle que même lorsqu'un paysan loue un terrain à des Tsiganes pour quelques semaines, la commune intervient et prend les mesures pour chasser les Tsiganes. On a eu un cas comme ça récemment dans le canton de Vaud, même lorsqu'il y a un privé qui est d'accord de recevoir les gens sur son terrain. Donc non seulement interdire l'interdiction mais en plus interdire aux cantons d'obliger les gens du voyage suisses à s'arrêter sur des places temporaires de stationnement qui auraient été par hypothèse créées» (Club suisse de la presse, 2006).

⁵⁸ Outre les sources citées directement dans le texte, les documents suivants ont été des repères pour la construction de ce chapitre : Eckmann (2005, p. 252), Michon (1993, p. 171-178), Sambuc (2005, p. 169-170).

catégorisation n'invite pas davantage à une construction élaborée d'un objet. Au contraire, il le fige et entretient une certaine ignorance.

«Un des signes de la méconnaissance des groupes minoritaires cibles du racisme est la surestimation systématique dont ils font l'objet. A force de les mentionner en lien avec la criminalité, des comportements stigmatisés ou des problèmes qu'ils poseraient, on croit les voir partout, en nombre bien plus élevé qu'ils ne sont en réalité et, de surcroît, tous pareils, identiques à l'idée que l'on s'en fait» (Eckmann, 2005, p. 165). Il y a fort à parier que les Yéniches, Sintis et Roms se reconnaissent comme groupes touchés par ces mécanismes de surestimation et d'homogénéisation et il serait difficile de leur donner tort.

3.1.2.1 CONFUSION ET AMALGAMES

Simoes a porté son étude sur les «Tsiganes» à travers les représentations populaires. L'auteur (1999, p. 54-55) voit dans la quantité de définitions rapportées ainsi que de significations à la fois confuses et contradictoires qui leur sont prêtées, la manifestation d'une certaine difficulté de la population helvétique à appréhender ce que sont les «Tsiganes» en Suisse, que ceux-ci soient nationaux ou étrangers. Tous deux sont d'ailleurs ordinairement considérés comme un tout homogène. Du reste, aucun participant à la recherche menée par Simoes n'a désigné les «Tsiganes» par une nationalité. Parce qu'ils ont pour principal critère d'identification de voyager ici et là, bon nombre imagine qu'ils sont sans patrie et peine à tenir pour concitoyens ou autochtones ces personnes perçues comme radicalement autres.

Dès le début, j'ai exposé à mon entourage le thème de mon travail et je me suis intéressée aux réactions des non-initiés que ce soit en consultant des quotidiens et des commentaires d'internautes ou en participant à des conférences grand public. A l'instar de Simoes, j'ai moi-même été confrontée à la méconnaissance de ces populations. «Je n'aime pas trop les sujets traitants des étrangers.» me confiera un étudiant à l'énonciation de l'objet de mon mémoire. D'autres interlocuteurs, incrédules, me répondront : «Il y a des «Tsiganes» suisses?! Je ne le savais pas!»; propos qui trahissent non seulement une certaine ignorance mais attestent également de l'existence d'une construction sociale des «Tsiganes» en étrangers (Lagrave, 1993, p. 152). La stupéfaction va croissante lorsque le public apprend que ces groupes socialement et culturellement perçus comme étrangers sont soumis aux mêmes devoirs que leurs concitoyens. Forts de ces nouveaux éléments, certaines personnes demanderont franchement ou à demi-mot «De quelle manière reconnaît-on alors un «Tsigane» étranger et un «Tsigane» suisse?». A nouveau, le besoin de contrôler la complexité de la réalité sociale qui nous entoure refait surface.

Notre méconnaissance des groupes précités se traduit en outre par une utilisation inadéquate de dénomination et par des approximations. Plus tôt dans ce travail, j'ai

dénoncé l'usage d'une appellation unique, celle de «Tsigane»⁵⁹, qui désigne des réalités culturelles et ethniques distinctes. Aujourd'hui, beaucoup hésitent à employer ce terme qui, autrefois, a été porteur de haine. De nouveaux mots qui se veulent neutres et politiquement corrects émergent. Malheureusement, ces derniers sont bien souvent chargés de préjugés et de stéréotypes. Ainsi, plusieurs auteurs⁶⁰ considèrent que l'appellation «Gens du voyage» est mal choisie. Ce terme exclut toutes les personnes qui, de gré ou de force, se sont sédentarisées mais qui se définissent toujours en tant que yéniches, sintis ou roms. Pour Zingale, insister sur la caractéristique nomade est une erreur qui «[...] atteste l'existence d'une certaine croyance en des théories assimilatrices» (2008, annexe 1 : c) car elle véhicule l'affirmation que les personnes précitées ne seraient en rien différentes de leurs concitoyens sédentaires.

Pire, Lagrave (1993, p. 157) rapporte qu'en France les «Tsiganes», puisque définis par l'administration comme «Gens du voyage», sont tenus de voyager. En effet, le règlement administratif des terrains qu'ils occupent leur impose de prendre la route au minimum deux fois par année et ce texte fait fi du souhait de nombreux «Tsiganes», sédentarisés depuis quelques générations, de ne pas quitter leur campement. «Assignés à résidence toute l'année, on les somme de circuler, on les oblige à l'errance pour être conformes à l'image administrative des Gens du voyage. [...] Ainsi, lorsqu'il y a un début d'intégration, l'administration crée la différence, dévoilant ainsi que la différence est bien une construction sociale» (Ibid).

3.1.2.2 QUAND L'IMAGINAIRE L'EMPORTE SUR LE RÉEL

«Il est souvent difficile de cerner la notion de "Tsigane" ou de "tsiganité". La plupart du temps, c'est soit l'image que l'auteur en a, soit celle qu'il veut donner, qui prédomine et qui n'est donc pas la même d'un ouvrage à l'autre» (Liégeois, 1976, p. 247 in Tangram, 1997, p. 20).

Pendant longtemps, le monde scientifique s'est employé à classifier et hiérarchiser les différents groupes tsiganes selon leur degré d'authenticité s'appuyant pour ce faire sur un idéal-type, parfois fantasmagorique, du «Tsigane». Tandis que les Yéniches se définissent, selon Sambuc Bloise (2005, p. 170), comme «Tsiganes» en raison de leur mode de vie commun et de valeurs partagées, certains chercheurs hésitent à leur reconnaître une telle identité ou les considèrent comme de «faux» «Tsiganes». A l'origine de cette réserve, Michon (in Tangram, 1997, p. 20) et Sambuc Bloise (Ibid) recensent diverses considérations qui relèvent quelquefois davantage de l'arbitraire que d'une réalité objective. La jeunesse de leur genèse ainsi que leurs racines vraisemblablement européennes et métissées⁶¹ en font un groupe atypique. En outre,

⁵⁹ Ce terme serait issu du grec médiéval «*atsinganos*» ou «*atsinkanos*» qui signifiait «intouchables» (Michon, 1993, p. 20).

⁶⁰ Magre (2008, p. 15), Tangram (1997, p. 6-7) et Zingale (2008, annexe 1 : a)

⁶¹ La thèse du métissage défend que les Yéniches seraient issus d'un mélange entre des sédentaires et des «Tsiganes».

des différences linguistiques et culturelles entre les Yéniches et les autres ethnies sont indéniables. Thodé-Studer (1987, p. 91) reproche toutefois aux sédentaires d'avoir cédé aux représentations mythiques qu'ils se faisaient des coutumes tsiganes et jugé «vrais» uniquement les groupes qui s'en approchaient. Outre les singularités susmentionnées, les Yéniches se distinguent par leur apparence physique. Pour les auteurs précités, leurs cheveux et leur teint généralement clairs ne sont pas étrangers à la réticence des scientifiques à les inclure dans les communautés tsiganes. Les Yéniches n'ont pas ce que l'on appelle le «type» tsigane et ils contrastent avec «l'allure ténébreuse que se doit d'avoir le Tsigane» (Michon, 1993, p. 173).

Cela étant, déduire que les Yéniches ne peuvent être considérés comme des pairs revient, selon Michon (in Tangram, 1997, p. 20), à soutenir une conception figée ou folklorique de la tsganité et à oublier que les «Tsiganes» forment une mosaïque de groupes particuliers. C'est croire en une seule expression tsigane alors que la diversité est une réalité première. La «pureté originelle et ethnique» qui est défendue par certains n'est finalement qu'une vue de l'esprit. D'ailleurs, l'un des fondateurs de l'Union des Roms, Jan Cibula, a déclaré : «Nous avons reconnu les Yéniches en tant que peuple tsigane, en raison de leur mode de vie, de leur langue et de leur culture. Ne pas les reconnaître serait un affront» (in Kaufmann, 2003, p. 13). Aussi, je me rallie à Michon (in Tangram, 1997, p. 20) et Sambuc Bloise (2005, p. 170) qui suggèrent de laisser aux Yéniches la liberté de s'autodéfinir.

Le grand public n'a en principe pas connaissance de ces considérations scientifiques. Pourtant, Simoes (1999, p. 56) a constaté, lors de manifestations ouvertes à tous, qu'il se prononce également sur «l'authenticité tsigane». La description physique et vestimentaire établie par les enquêtés ressemble, s'il me faut citer une célèbre héroïne, de manière déconcertante au personnage d'Esmeralda⁶². Ainsi, confrontés pour la première fois à des «Tsiganes» et réalisant qu'ils n'étaient pas conformes à l'idée qu'ils en avaient, plusieurs se diront surpris par leur tenue identique à la leur mais également déçus qu'ils aient cédé à la modernisation. Ces mêmes sentiments seront évoqués par les enquêtés tandis qu'ils découvraient que les «Tsiganes» peuvent être moins hâlés que présumé. «Aux êtres réels, certains semblent préférer les images et conclure non pas que les clichés n'ont rien à voir avec la réalité, mais que "l'authenticité tsigane" est en train de se perdre» (Simoes, 1999, p. 56).

Au sujet de la population nomade, Michon a écrit : «Echappant à la rigidité des définitions, uniques et pourtant multiples, mouvants et sédentaires, à la fois présents et absents, les Tsiganes vivent aujourd'hui partout à travers le monde, sous d'autres noms et sous d'autres formes. Ces populations flottantes sont en effet loin de constituer un

⁶² Esmeralda, jeune danseuse tsigane, est le personnage féminin principal du roman de Victor Hugo «Notre-Dame de Paris». Ce roman a été adapté à de nombreuses reprises et, en 1996, les studios Disney s'en sont inspirés pour réaliser un film d'animation. Dans ce dernier, Esmeralda porte une longue robe colorée, un châle et de grandes boucles dorées. Ces caractéristiques sont citées par les participants à la recherche de Simoes.

tout homogène et cohérent, un tout figé dans le temps et l'espace» (Ibid, 1993, p. 5-6). Un de mes premiers entretiens m'avait laissé un sentiment désagréable : celui d'être face à un peuple insaisissable⁶³. En effet, mon interlocuteur avait infirmé bon nombre d'éléments relatifs à leurs caractéristiques culturelles que j'avais retenus de différents ouvrages consultés. D'abord rassurée par les propos de Michon qui verbalisaient ledit sentiment, j'ai pensé avoir, à tort, négligé ce halo de mystère qui entoure les «Tsiganes» et dont il est souvent fait mention dans la littérature spécialisée ou non. Si j'en crois certaines sources, il s'agit d'un univers «complexe, pluriel, secret» (Michon in Tangram, 1997, p. 17). Impression relayée par un participant à une conférence publique qui évoquera «l'énigme tzigane». Aujourd'hui, je porte sur ce «mystère tzigane» un regard analogue à celui de Simoes (1999, p. 18).

«Le degré d'étrangeté est proportionnel au degré d'intimité» (Ibid, p. 17). Depuis toujours, les «Tsiganes» ont été le support d'histoires et de croyances en tous genres. Sans liens apparents avec ces populations, les possibilités d'interprétation personnelle ont été grandes et les opportunités de réviser les images véhiculées par la société rares. Du reste, beaucoup s'en tiennent aux stéréotypes. Il règne dès lors un certain flou que plusieurs ont résumé par le terme commode de «mystère tzigane» pour rendre compte de cette impossibilité à appréhender dans son intégralité cet Autre et son univers. Les représentations populaires ont également, d'une certaine manière, été entretenues par les «Tsiganes» qui voyait là un moyen de s'assurer protection. Si se montrer mystérieux et jouer aux «durs» éveillaient effectivement peur et fascination, Simoes (1999, p. 81) note que le dialogue entre les deux groupes s'en trouvaient néanmoins toujours faussé. En définitive, le «mystère tzigane» tient, à mon sens, d'un rapport ambigu entre Gadje et «Tsiganes». Est-ce si mystérieux ? J'en doute.

⁶³ Un article du quotidien «Le Matin» paru le 03.06.2008 laisse également entendre qu'il s'agit d'une population qui nous échappe. Intitulé «Insaisissables Gitans», il relate l'occupation illégale d'un terrain et le départ à la dérobée de ses occupants menacés d'expulsion. Si j'imagine que le journaliste, par ce titre, veut prioritairement signifier que les «Gitans» ne se sont pas laissés appréhender physiquement, je crois aussi qu'on peut lui donner une autre interprétation, à savoir : impalpables «Tsiganes». Cet article contient les verbes «s'éclipser» et «disparaître» qu'on peut à nouveau comprendre au sens propre ou figuré (être voilé, dissimulé, caché). Le second permet de faire passer une sensation et, en l'occurrence, ce texte me suggère une impression d'opacité. En outre, le départ soudain des «Gitans» semble tenir d'une opération magique. Comme par enchantement, le convoi de septante caravanes s'est «évanoui dans la nature».

3.1.3 ... À DES ATTITUDES ET PRATIQUES QUI NE SONT PAS SANS CONSÉQUENCES⁶⁴

Au début de ce chapitre, je proposais d'examiner la portée de la catégorisation sociale. Nous verrons qu'elle est un préalable à un phénomène que j'ai peu nommé mais qui est présent, parfois d'une façon larvée, dans l'historique de la cohabitation entre les «Tsiganes» et la population majoritaire : le racisme. Memmi en donne une définition largement admise. Il consiste en une «valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression ou un privilège» (in Eckmann, 2005, p. 2).

Selon le même auteur, le racisme est un mécanisme produit par la conjonction de trois éléments :

- «- la mise en évidence de différences – donc une catégorisation
- la valorisation de ces différences – donc une hiérarchisation
- et [...] l'utilisation de la différence contre autrui en vue d'en tirer profit – donc un traitement discriminatoire ou une violence» (Eckmann, 2005, p. 2).

Le racisme est, commente Eckmann (Ibid, p. 1), une construction sociale qui repose sur l'illusion d'un fondement naturel : une idéologie justifiant une hiérarchie entre les différents groupes humains basée sur un découpage ou une catégorisation en termes d'ethnies et de races. En constante mutation, le racisme se manifeste sous des formes différentes et nouvelles. Celles-ci ont été regroupées en trois dimensions :

- le racisme-préjugé
- le racisme-comportement
- le racisme-idéologie.

Le premier comprend notamment des opinions, des croyances, des préjugés qui expriment des jugements collectifs qu'un groupe porte sur un autre et qui sont associés à tous ses membres. Les personnes concernées se voient ainsi refuser toute identité individuelle. En effet, les attitudes qui découlent du racisme-préjugé empêchent de percevoir la personne selon ses qualités propres et elle est exclusivement approchée comme membre d'un certain groupe.

Le racisme-comportement recouvre des conduites, des actes concrets, des pratiques discriminatoires ou de violence raciste. De la plus «douce» à la plus draconienne, le résultat de ce phénomène peut aller de l'injure au génocide, en passant par d'autres atteintes.

⁶⁴ Les définitions et apports théoriques relatifs au racisme m'ont été inspirés des documents suivants : Eckmann (2005, p. 1-12), Eckmann (2005, p. 245-254) et Fredrickson (2005, p. 13-18). En ce qui concerne les conséquences de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, il m'est difficile de citer l'intégralité des sources. Les références majeures sont Kaufmann (2003, p. 34-36) et Michon (1993, p. 106-109, 134-136, 145-149).

Enfin, le racisme-idéologie, tel que défini par Eckmann (Ibid, p. 5), se présente sous la forme de théories racistes formulées comme doctrines ou visions du monde qui tentent d'asseoir des traitements inégalitaires et de les légitimer au moyen d'une argumentation biologique ou culturelle, en mettant l'accent sur des différences prétendument intrinsèques et insurmontables. Vraisemblablement plus méconnu, le déterminisme culturel est cependant un phénomène observé de longue date par les historiens et qui peut s'avérer autant efficace que le racisme biologique. Fredrickson rapporte que « "culture" serait devenu un euphémisme de "race", le principal trait de ce processus résidant dans le fait que les caractères attribués aux groupes sociaux sont fixes, naturels et relèvent d'un culturalisme défini en termes pseudo-biologiques» (2005, p. 16). En d'autres termes, la culture peut devenir un équivalent fonctionnel de la race. Certainement moins trivial qu'un racisme ouvertement biologique, le déterminisme culturel ne s'appesantit pas de façon explicite sur une soi-disant infériorité mais fait l'apologie d'une altérité radicale donnant lieu à une supposée incompatibilité des modes de vie et des traditions. Ainsi, Fredrickson conçoit le racisme de la manière suivante : «Il prend sa source dans un mode de penser qui voit entre "eux" et "nous" des différences permanentes et irréductibles. Cette perception déclenche et justifie l'usage de notre différentiel de pouvoir, afin d'infliger à l'Autre ethnoracial un traitement que nous jugerions cruel ou injuste s'il était appliqué à des membres de notre groupe» (Ibid, p. 16).

Les expériences de racisme laissent des traces; celles-ci se manifestent sous diverses formes aussi bien auprès des victimes que des auteurs, voire des témoins. Mon travail portant sur la politique suisse à l'égard des Yéniches et en particulier sur l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, je me suis attachée ici aux conséquences de cette action et à la manière dont elle est inscrite dans les mémoires des Yéniches d'après la littérature consultée.

«Les services où ils étaient placés, les avilissements, les humiliations, les punitions, le travail forcé : tout cela est profondément gravé dans le cœur des victimes de ces enlèvements systématiques [...]» (Huonker, 2004, p. 130). Ces propos sont corroborés par de nombreux auteurs qui ont bien voulu écouter le récit bouleversant de ces enfants. «J'avais beau être gamin, c'est un souvenir qui ne me sort pas de la tête» (Savelieff, 2005, p. 178). En outre, plusieurs publications font mention de marques indélébiles et de traumatismes insurmontables.

Après une enfance détruite, seule une minorité des pupilles de l'Oeuvre a pu trouver sa place parmi la population sédentaire et, d'une manière générale, dans la vie. Si quelques-uns s'engagent activement pour défendre l'intérêt du groupe, d'autres jugent préférable d'occulter leur origine notamment par peur de nouvelles discriminations. Au sujet des enfants de la Grand-Route aujourd'hui sédentarisés, Thodé-Studer écrit qu'ils constituent «un groupe sans racines» (1987, p. 144) et Michon parle de «marginaux à la lisière des deux mondes» (1993, p. 80). Entre deux

cultures, souvent sans appartenir pleinement à l'une d'elles, ils tentent de surmonter les souffrances psychiques et physiques subies.

«La posture de victime peut être intériorisée [...], marquant ainsi de multiples facettes de l'identité (Memmi 1982). De nombreuses configurations identitaires en résultent, qui vont de la fierté de s'être réapproprié l'identité du groupe victime jusqu'à la haine de soi ou de son propre groupe» (Eckmann, 2005, p. 248). A ceci, ajoutons que l'identité est le résultat d'une succession d'appropriation de rôles/de statuts dans la société et d'identification à des personnes extérieures⁶⁵. Or, les enfants de la Grand-Route ont dû se forger une identité individuelle et ethnique dans un milieu hostile et dans l'éloignement des personnes significatives pour eux. De plus, toutes compétences parentales étaient exclues aux familles nomades et ce dénigrement a affecté les pupilles de l'Oeuvre. Partageant son vécu d'enfant de la Grand-Route, une pupille dira qu'on lui a «falsifié l'identité» (Roy et al., 1990, 38'16'') avant de poursuivre : «Pour moi, c'est un crime. [...] On nous a volé notre enfance, notre identité, l'affection que les parents auraient pu nous donner et pour moi je les rends même responsables de la mort de mon frère qui lui n'a pas supporté cette triste vie» (Ibid, 38'16'').

Quant aux parents, nombreux ont sombré dans leur chagrin ou sont tombés malades. D'autres ont recherché désespérément leurs enfants. Par ailleurs, si toutes les familles n'ont pas subi la douleur de la séparation, toutes ont néanmoins vécu cette crainte permanente de voir leurs enfants arrachés et beaucoup n'ont trouvé leur salut que dans la fuite incessante. Magre (2008, p. 10) rapporte que les Yéniches vivent encore dans la peur; un constat partagé par Morisod qui, lors d'un entretien téléphonique, me dira que l'impact de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route n'est pas que ponctuel mais que cette action a eu des répercussions sur la seconde génération. De plus, il ressort de mes lectures que les rapports entre le groupe et la société sont toujours codifiés par la méfiance. Une insécurité qui se déploie en diverses circonstances, comme en témoigne un professionnel⁶⁶ : «Et puis il y a beaucoup de gens qui souffrent vraiment au niveau d'avoir peur des relations avec d'autres gens, qui ne sont pas capables de construire, d'avoir des relations qui tiennent dans des situations difficiles. Ils échappent toujours à ça. Mme X a vécu jusqu'à dix-huit, vingt endroits différents. Elle a toujours dû changer les personnes autour d'elle. Et moi je crois que cette situation c'est déjà difficile d'avoir des relations, qu'est-ce que ça veut dire une famille, de vivre dans une famille et tout ça, d'avoir une mère, un père et des sœurs ou frères et tout ça. Il y a

⁶⁵ SOLIOZ, Emmanuel. *L'adolescent*. Cours donné dans le cadre du module C4 «Relation à l'autre, individuelle et collective, rapport à soi». 26.10.2006

⁶⁶ Je citerai cet assistant social à plusieurs reprises dans mon travail. Il n'appartient pas lui-même à la communauté yéniche; je n'ai pourtant pas regretté de l'avoir approché comme personne ressource. Travaillant à temps partiel pour une fondation venant en aide aux Yéniches, en particulier aux victimes de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, son expérience est précieuse.

beaucoup de gens qui ne connaissent pas ça et ils ne savent pas comment on fait ça»⁶⁷ (Interview 6).

Selon plusieurs auteurs⁶⁸, l'Oeuvre a également eu des effets directs sur la culture yéniche, qui en est ressortie affaiblie, ainsi que sur la cohésion du groupe. «Peu de ces enfants volés et sédentarisés sont retournés ensuite à la vie nomade. Ceci impliquait que le groupe changeât considérablement de forme, avec des conséquences visibles jusqu'à aujourd'hui. Certains étaient déjà sédentarisés auparavant mais avec cette sédentarisation forcée, leurs pratiques sociales, comme l'utilisation de leur langue, se sont davantage perdues» (Zingale, annexe 2 : d). Michon (1993, p. 106) fait état d'une communauté profondément fracturée. En effet, les difficultés auxquelles sont confrontés les Yéniches ne sont pas les mêmes pour l'ensemble du groupe selon qu'il s'agit de la composante nomade ou sédentaire. Les autorités fédérales ont dès lors traité leurs problèmes respectifs de manière fondamentalement différente et, surtout, ont approché la communauté comme s'il était question de deux entités d'essence distincte. Pour l'auteur (Ibid, p. 136), l'absence d'un regard global n'est pas sans incidence; on fracture des collectivités plus larges. Pire, dans un rapport de 1983 du DFJP sur la situation des nomades en Suisse, la commission mandatée pour cette étude estime le nombre de Yéniches en Suisse à 5'000. En renfermant sous cet ethnonyme uniquement les Yéniches qui nomadisent, Michon (in Tangram, 1997, p. 19) souligne avec quel brio ladite commission dépouille dans la foulée les sédentarisés de leur identité. Un décalage culturel entre nomades et sédentarisés ne peut vraisemblablement être nié. Toutefois, Michon (1993, p. 148) estime que considérer les premiers comme seuls acteurs culturels relève d'une perception figée de ce que doit être la culture pour être admise comme telle. Selon l'auteur, on ne peut pas faire abstraction de la réalité culturelle des sédentarisés et évincer ces personnes qui ont certes suivi un autre chemin mais qui se reconnaissent toujours comme yéniches. D'autant que, par le passé, le groupe a toujours eu cette faculté à intégrer divers éléments culturels des sociétés qu'ils côtoyaient tout en conservant leur originalité culturelle. «S'il est vrai que la population nomade considère aujourd'hui le Jenisch sédentarisé comme ayant perdu certaines expressions culturelles fondamentales – et donc comme n'étant pas vraiment semblables à eux –, dans quelle mesure est-il toutefois impossible d'affirmer que la population jenisch se réinterprétera peut-être en intégrant cette autre réalité culturelle qui est celle des Jenisch aujourd'hui sédentarisés ?» (Ibid, p. 149).

⁶⁷ Cet interlocuteur est de langue maternelle allemande. Pour une lecture plus agréable, j'ai réécrit partiellement l'entretien tout en veillant cependant à ne pas en altérer le sens.

⁶⁸ Entre autres : Kaufmann (2003, p. 34), Michon (1993, p. 76), Sambuc Bloise (2005, p. 672) et Zingale (2008, annexe 2 : d)

3.2 L'IDENTITÉ : UN PROCESSUS

«Parler de soi, en tant qu'être culturel, n'est jamais chose facile. Lorsque l'on demande à un Suisse ce qu'est être suisse, à un Italien italien, à un Français français etc., la plupart répondent qu'ils ne savent pas, que c'est une "chose" difficile à exprimer. Il en va de même quand on pose la question à un Tsigane. L'identité est un savoir difficile à verbaliser, car enraciné, assimilé dans notre être le plus profond de façon totalement sensorielle» (Simoes, 1999, p. 81).

La catégorisation a quelque chose d'essentialisant en ce sens qu'elle réduit un groupe au plus petit dénominateur commun – réel ou imaginaire – et qu'elle se rapporte à une conception de l'ethnicité et de l'identité vue comme une construction qui ne peut ni se réinterpréter, ni se voir influencée par divers facteurs. Or, la notion d'identité revêt une dimension relationnelle.

Cette seconde conception est sans doute moins rassurante car elle laisse présumer une identité plus imprévisible et difficile à verbaliser ainsi qu'à saisir. Un embarras auquel les chercheurs ont été confrontés lorsqu'ils ont cherché à définir les «Tsiganes» car, en définitive, les démarches identitaires ne se plient pas nécessairement à des considérations scientifiques (Bader, 2007, p. 145) et pourrait bien être yéniche celui dont on ne s'attend pas. «Regardez un peu autour de vous, la prochaine fois que vous serez assis dans un bistrot de village. Comptez lentement jusqu'à cent, et vous m'aurez trouvé, même les yeux fermés. Préparez-vous à être surpris. Peut-être suis-je un magasinier dans votre quincaillerie ou un employé de bureau chez votre assureur. Il se peut également que je vous dise la bonne aventure ou que je vende un tapis. Je vous souhaite à tous et à toutes une vie passionnante, pleine de rencontres sympathiques et intéressantes au kiosque à journaux, en bateau ou devant votre porte» (Ibid, p. 147).

3.2.1 INFLUENCE DES FACTEURS EXTERNES ET INTERNES

«L'identité sociale et personnelle est toujours influencée par des facteurs externes et internes, comme l'environnement, l'époque ou le genre d'un individu. Elle se transforme et s'adapte sans cesse» (Zingale, 2008, p. 11).

Mon intention de recherche étant de me pencher sur le passé, perçu entre autres comme une série d'estocades portée à l'identité culturelle et individuelle des Yéniches, je m'intéresserai ici particulièrement à l'environnement et à l'époque comme marqueurs identitaires. Cela étant, j'ai retenu, parmi plusieurs façons de définir ce groupe, celle de Zingale, qui a pour principal atout de ne pas enfermer les intéressés dans une catégorie sociale clairement déterminée. «Les Yéniches se distinguent des Suisses et des autres groupes de Tsiganes par divers éléments culturels comme leur langue, leur choix de métiers, et la façon d'adapter ces métiers suivant la demande de l'époque, ou leur musique traditionnelle. De plus, ils partagent des éléments culturels avec les autres Suisses. L'identité yéniche se base sur des connaissances ainsi que des

croyances partagées. Mais l'identité yéniche a aussi été marquée par des persécutions et des fuites [...]» (Ibid, p. 10). Zingale prend en exemple leur langue, tenue secrète, qui a été un moyen de lutte et, selon Morisod (2010), de protection de l'identité au-delà de la répression. Aujourd'hui encore, elle est une connaissance partagée par certains membres et ceux-ci ne sont pas prêts à la brader⁶⁹. Certains auteurs⁷⁰ s'interrogent sur les expressions propres du nomadisme et sur un éventuel renversement des priorités. Issue vraisemblablement d'une stratégie économique, il n'est pas impossible que la mobilité réponde à une autre nécessité que la quête des moyens de subsistance. En temps de persécutions, les «Tsiganes» ont probablement trouvé dans le nomadisme un moyen de se protéger. Gage d'invisibilité, il a facilité la fuite mais aussi la cohésion du groupe et la distanciation avec une société menaçant son image et son identité. Michon (1993, p. 110) se demande dès lors si le nomadisme est aujourd'hui d'abord une stratégie économique ou plutôt un élément fondamental à la survie culturelle et au maintien de l'identité⁷¹.

Dans un article, Eckmann émet un postulat similaire concernant l'influence de l'histoire. «[...] les identités ne sont pas seulement marquées par le présent, mais aussi par le passé des groupes auxquels on s'identifie» (2005, p. 9). L'auteur poursuit : «En effet, faire partie d'un groupe c'est aussi participer à une "communauté de mémoire" (Margalit 2000), qu'elle soit d'ordre éthique, ethnique, nationale ou sociale et se reconnaître – positivement ou négativement – dans une histoire commune et une destinée commune» (Ibid). Il n'est donc pas surprenant que certains Yéniches, ne voyant pas la nécessité de se distinguer des autres ethnies avec qui ils ont vécu une exclusion comparable, se proclameront, ni plus ni moins, «Tsiganes» ou «Gens du voyage» (Bader, 2007, p. 145). S'exprimant sur la cohésion ou ce par quoi les «Tsiganes» peuvent être désignés comme ensemble, Michon (1993, p. 178) estime d'ailleurs que cette unité provient d'une position analogue que ces minorités ont occupée au sein de sociétés qui les ont parfois tolérées, souvent rejetées. L'auteur parle de «frères sociologiques» (Ibid) qui ont adopté des comportements proches, fruits d'une même destinée. Une cohésion dont fait mention un intéressé : «Il y a un phénomène chez nous, c'est ce que beaucoup ont raconté, et l'histoire nous l'a démontré, plus il y a eu des difficultés à l'encontre de notre population, plus elle a été soudée» (in Magre, 2008, p. 96). Une appartenance au groupe qui est déclarée fondamentale par Zingale (2008, p. 11) pour les membres des groupes dominés ou

⁶⁹ Dans le reportage «Opération Enfants de la Grand-Route», un Yéniche, à propos de cette expression culturelle, s'exprima de la manière suivante : «Je trouve ça très important que nous gardions notre langue car si j'ai envie de dire quelque chose à ma fille, sans que les sédentaires ne comprennent, alors je lui parle en yéniche, ce n'est pas nécessaire que vous compreniez tout» (Jourdan, 1999, 01:24'). De même, sa fillette refusa de donner satisfaction à la demande de la journaliste de lui dire quelques mots en yéniche. «Non, c'est notre langue à nous» (Ibid).

⁷⁰ Michon (1993, p. 94-99 et p. 109-110) et Zingale (2008, p. 13-14)

⁷¹ La question de la distanciation sera abordée à plusieurs reprises dans ce travail. Tantôt, je décrirai une communauté préférant se montrer discrète. Une retenue qui pourrait, selon Schmied (2006, p. 176), tendre alors vers un repli. Tantôt, j'évoquerai un groupe en interaction avec l'extérieur, voire en symbiose avec les Gadjé d'après un interviewé.

discriminés qui doivent lutter pour leur reconnaissance, voire leur survie. En pareil cas, le repli identitaire peut également être une stratégie adoptée. «Lorsqu'une collectivité se voit en effet menacée dans son identité, dans son existence même par une société à tendance homogénéisante, les membres de cette collectivité cherchent naturellement à se solidariser, à communier en replongeant dans leur identité collective, afin de la réaffirmer, de la revaloriser pour mieux l'opposer au groupe dominant» (Michon, 1993, p. 97).

L'expérience répétée du racisme peut aussi conduire à l'intériorisation des stéréotypes et des préjugés à l'encontre de son groupe et, successivement, à retourner ce mépris contre les siens, soi-même et ses racines (Eckmann, 2005, p. 9). A l'époque de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, «[...] le nomadisme est qualifié de vagabondage et d'instabilité, on l'explique comme une incapacité à rester longtemps au même endroit; les métiers des nomades sont vus comme des activités faciles et peu exigeantes, les Jenisch sont par conséquent taxés de paresseux; le désintérêt pour les biens matériels est interprété comme de l'indifférence aux choses, de la négligence [...]» (Thodé-Studer, 1987, p. 132). Bader (2007, p. 145) souligne que c'est de bon droit que des familles d'origine yéniche choisissent de nier leurs racines et ne tiennent pas à se désigner comme Yéniches. Cette identité n'a jusqu'ici guère apporté de faveurs à ceux qui s'en prévalaient ou qui s'en trouvaient doté. Elle peut représenter un fardeau que certains ne souhaitent pas transmettre à leurs enfants ainsi qu'en atteste le professionnel proche de cette population : «Et après, il y a des autres qui souffrent d'être yéniches. Pour eux, l'histoire d'être yéniches ou d'être victimes de l'Oeuvre de la Grand-Route, c'est comme un sac à dos qui est trop lourd pour eux. Et eux, ils ne veulent pas dire, ils ne veulent pas que les autres sachent ça. Alors c'est comme leur secret qu'ils ont été enlevés» (Interview 6). Un constat qui est également évoqué par une participante en réponse à la question d'une possible perte de fierté d'être yéniche suite aux discriminations passées. «Moi, je l'ai remarqué, par exemple, avec ma tante qui est devenue sédentaire. A certaines personnes, où elle allait travailler, elle ne disait pas qu'elle était yéniche. Elle le cachait. C'est cet exemple-là qui m'a frappée, voyez. Et je sais que j'ai encore des autres exemples, qu'il y a des jeunes yéniches qui sont sédentaires mais qui aimeraient quand même garder leur culture yéniche mais quand ils veulent, quand ils demandent un travail, quand ils doivent remplir un feuillet, quelque chose comme ça, ils ne parleront jamais qu'ils sont yéniches. Ça j'ai des exemples. Oui. Oui, parce que vous comprenez les Yéniches ont aussi un peu honte parce qu'on nous a donné... comment je peux vous expliquer ça ? Depuis... oui, depuis déjà quand même la génération de ma grand-mère, c'est elle qui le racontait, aujourd'hui ça ne se dit plus, que c'était des voleurs, c'était des voleurs de poules, c'était des mendiants, ils étaient sales, voyez. Et je crois les... il y a certains Yéniches qui ont eu beaucoup honte de ça aussi et qui se sont un petit peu retirés de cette vie yéniche, à cause de ça» (Interview 4).

Cela étant, Bader (2007, p. 145) observe que, parallèlement, d'autres Yéniches se reconnaissent, non sans une certaine fierté, héritiers d'une riche tradition culturelle et

gardiens de valeurs essentielles. En effet, selon l'auteur, le passé, en particulier les événements précédant et subséquent le démantèlement de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route⁷², a également été le déclencheur d'une «véritable prise de conscience identitaire» (Ibid, p. 137) et d'un «extraordinaire mouvement collectif de "renaissance" de l'identité yéniche» (Ibid, p. 138). «[...] les Yéniches de Suisse, qui ont eu le triste privilège d'avoir été victimes, non seulement des discriminations qui ont affecté et continuent d'affecter les Gens du voyage à travers toute l'Europe, mais, et ceci jusque dans les années soixante-dix, de persécutions spécifiquement dirigées contre leur communauté, sont incontestablement à l'origine du vaste mouvement de réappropriation, par les Yéniches eux-mêmes, d'une identité qui agissait comme un stigmate et dont ils ont été amenés à se déposséder, mais qu'ils entendent aujourd'hui réaffirmer avec force» (Ibid, p. 141-142). Une «réhabilitation» qui transparaît dans le discours d'interviewés. «[...] je crois que maintenant on revendique vraiment le fait d'être yéniches. On ne peut pas, on ne peut pas être plus fiers alors ça vous pouvez regarder avec n'importe quel jeune de chez nous» (Interview 2). «Ouais, puis je n'ai pas honte de le dire, non. [...] Non, non, je me sens vraiment yéniche. Je n'aimerais pas en changer» (Interview 4). C'est d'ailleurs avec véhémence qu'un participant a réfuté la possibilité qu'il existe un complexe vis-à-vis des Gadjé, nourri par un dénigrement systématique des particularités de sa communauté, et démontré, s'il s'en faut, que son identité ne serait pas bradée. «Un léopard ne peut pas changer ses taches, moi je ne changerai pas mes taches. On peut me cacher, on peut tout mais je resterai ce que je suis. Mais je suis fier de l'être» (Interview 1). Cette affirmation forte de l'identité culturelle et cette volonté de se battre pour sa reconnaissance concernent, me semble-t-il, davantage la composante itinérante. Elle est peut-être même investie d'un nouveau rôle, celui de mémoire et de référence culturelle pour les Yéniches sédentarisés.

En résumé, le passé influence les processus identitaires et de celui-ci – qui peut inclure des expériences de racisme ainsi que des formes de stigmatisation et d'exclusion – procèdent différentes stratégies dont, par exemple, la mobilité sociale, l'identification forte au groupe ou encore l'adoption de nouvelles pratiques sociales et culturelles. En ce sens, la notion d'identité revêt une dimension relationnelle et bien prétentieux serait dès lors le document produit par un Gadjö qui, par la voie de l'effraction en quelque sorte, se targuerait d'apporter des réponses définitives aux questions que peut éveiller l'identité yéniche. Pour rappel, d'un simple coup de définition, dans le rapport de 1983 du DFJP, la commission a amputé les Yéniches de leur composante sédentarisée. Pour elle, l'attribution à la catégorie «Yéniche» tenait à la faculté à se prévaloir

⁷² Bader se réfère ici au décès de Siegfried, en 1972, et à la publication peu après dans le magazine alémanique «Schweizerische Beobachter» de plusieurs articles dénonçant les méthodes de l'Oeuvre et contenant le témoignage de pupilles. Ces derniers eurent un grand retentissement auprès du public. En 1973, la fondation Pro Juventute, soumise à de violentes critiques, mit fin aux activités de la funeste Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. Ces faits suscitérent bien des interrogations sur la responsabilité de la Suisse dans toutes ces injustices. En parallèle, les Yéniches se mobilisèrent pour défendre leurs droits et formuler des prétentions.

nomade; les arguments utilisés pour déterminer qui peut ou non se doter d'une identité découlent cependant non seulement d'un «recrutement qui aurait lieu une fois pour toutes, mais [...] [d'une] activité continue d'expression et de validation» (Barth, 2005, p. 213). Amené à se prononcer sur la manière dont il perçoit que ce soit d'autres qui fixent les conditions d'appartenance ou non à leur groupe, un participant revendiquera ainsi le droit à l'autodétermination pour sa communauté : «[...] ça ce n'est pas bien. Parce qu'ils ne savent pas qui est yéniche et qui pas» (Interview 3). Car, comme le relève Liégeois, «le Tsigane n'est (...) pas du tout ce personnage de nature floue et incertaine qu'une absence de définition aurait pu faire craindre. Il se définit lui-même d'une façon très précise, qui n'est susceptible d'aucune mauvaise interprétation» (in Michon, 1993, p. 176). Dans le même esprit, Michon complète : «L'identité du Tsigane est à la fois une identité de Tsigane face au monde non-tsigane et une identité "de groupe" face aux autres groupes tsiganes. [...] La frontière est en effet pour eux très précise et n'est susceptible d'aucune méprise» (Ibid). Concrètement, qu'est-ce que cela signifie «être dedans» et qui peut s'en prévaloir ? Quelles en sont les implications ? Quels sont les enjeux de ces frontières pour le groupe ?

3.2.2 LES FRONTIÈRES ETHNIQUES⁷³

L'hypothèse selon laquelle chaque peuple ou groupe ethnique aurait maintenu sa culture au moyen d'une ignorance savamment entretenue de ses voisins est aujourd'hui réfutée. En revanche, la position qui consiste à considérer que le maintien de la diversité culturelle serait garanti par l'isolement géographique et social demeure. Barth (2005, p. 204) affirme que cette position ne peut plus être raisonnablement soutenue. Cet auteur postule en effet que «[...] les distinctions de catégories ethniques ne dépendent pas d'une absence de mobilité, de contact ou d'information mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels des catégories discrètes se maintiennent, malgré des changements dans la participation et l'appartenance au cours des histoires individuelles» (Ibid). De plus, des relations stables et durables existent de part et d'autre des frontières ethniques⁷⁴.

Avant d'aller plus loin, je crois que la notion de groupes ethniques demande à être explicitée. Selon Barth, ces derniers sont «des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus» (Ibid, p. 205). Dans la définition du

⁷³ J'invite le lecteur qui souhaiterait approfondir ce sujet à consulter le texte de Barth (2005), document dont je me suis largement inspirée.

⁷⁴ Spontanément, un interviewé me donnera la matière pour illustrer cette orientation théorique. «On est en symbiose avec les Gadjé. On n'essaie pas de se distinguer des Gadjé parce que sinon ça veut dire qu'on veut rester pour nous, qu'on veut rester un clan. Nous sommes ce que nous sommes et ce que nous sommes nous voulons que les gens puissent en bénéficier» (Interview 1). En outre, Thodé-Studer, à propos de la culture tsigane, évoquera «une culture forte, capable d'absorber des éléments étrangers, hommes ou traits culturels, sans être modifiée dans le fond, capable par sa souplesse de résister aux chocs de l'histoire [...]» (1987, p. 83).

groupe ethnique, on prête usuellement dans la littérature anthropologique une importance fondamentale au fait de partager une même culture. Or, Barth (Ibid, p. 207) considère ce trait davantage comme un résultat ou une implication que comme une caractéristique originelle et définitionnelle de l'organisation des groupes ethniques. En mettant l'accent sur l'unité culturelle, on se trouve effectivement face à deux difficultés conceptuelles. D'abord, seules les personnes qui manifestent sans ambiguïté les traits particuliers de cette culture peuvent dès lors être classés sous une même entité ethnique. Dans le cas qui nous intéresse, en renonçant de gré ou de force au voyage, les Yéniches perdent vraisemblablement, selon une observation de Simoes (1999, p. 63), de leur authenticité voire de leur «tsiganité» pour la société qui les englobe plus ou moins dans la masse. Ensuite, les formes culturelles manifestes qui peuvent servir au diagnostic de différenciation des groupes ethniques reflètent les effets de l'écologie, c'est-à-dire les circonstances extérieures avec lesquelles les acteurs doivent composer. Il y a fort à parier qu'une même entité, confrontée à un environnement aux possibilités différentes, fasse montre de formes de comportements a priori déviantes mais qui ne traduisent pourtant pas des différences d'orientation culturelle. Si l'unité culturelle est une caractéristique première, comment classer alors ces diversités dans le comportement institutionnalisé manifeste ? «Il n'est donc guère adéquat de considérer les formes institutionnelles manifestes comme des traits culturels qui permettent à tout moment de distinguer un groupe ethnique – ces formes manifestes sont déterminées par l'écologie tout autant que par la transmission culturelle. Et l'on ne peut affirmer non plus que toute diversification de ce type à l'intérieur d'un groupe est un premier pas vers une subdivision et une prolifération» (Barth, 2005, p. 209-210)⁷⁵.

Aussi, la notion de groupe ethnique désigne prioritairement, selon Barth, une population qui «est composée d'un ensemble de membres qui s'identifient et sont identifiés par les autres comme constituant une catégorie que l'on peut distinguer des autres catégories de même ordre» (Ibid, p. 206). En d'autres termes, l'auto-attribution ou l'attribution par des tiers à une entité ethnique est une caractéristique première et décisive. L'auteur précise dans quelle condition une attribution catégorielle est une

⁷⁵ Barth cite en exemple la situation des Pathans, illustration que j'estime pertinent d'intégrer à ces pages car un parallèle me semble possible avec celle des Yéniches. «Selon les valeurs fondamentales des Pathans, un Pathan du Sud, venant des régions montagneuses, homogènes et organisées en lignage, ne peut que trouver le comportement des Pathans du Swat si différent, et si répréhensible selon ses propres valeurs, qu'il en viendra à déclarer que ses frères du Nord "ne sont plus des Pathans". De fait, selon des critères "objectifs", leur mode d'organisation manifeste semble beaucoup plus proche de celui des Punjabis. Cependant je suis arrivé, en expliquant les conditions de vie du Nord, à faire admettre par les Pathans du Sud que ceux du Nord étaient bien aussi des Pathans, et même à faire concéder que dans des conditions similaires, selon toute probabilité, ils seraient amenés à se comporter de la même manière» (2005, p. 209). Dans le cadre de sa recherche, Michon a interrogé un Yéniche sur les relations que la composante itinérante entretient avec les Yéniches sédentarisés. Est-ce une culture nomade versus une culture sédentaire ? Celui-ci a répondu de la façon suivante : «Il faut faire la différence; il sont sédentarisés mais ils ne sont pas sédentaires. Et c'est quand même important. Ce qui veut dire que ces gens-là ont des attitudes, ont un travail de sédentarisés mais ils ont un esprit de nomades» (1993, p. 230). Je développerai ce thème sous le chapitre 5.2.

attribution ethnique. En l'occurrence, on peut l'apprécier comme telle lorsqu'elle classe un individu selon son identité fondamentale, celle supposée déterminée par son origine et son environnement. Les groupes ethniques, parce que les acteurs ont recours à des identités ethniques pour déterminer l'appartenance et l'exclusion dans des buts d'interaction, sont dans cette perspective une forme d'organisation sociale.

Si les différences et ressemblances culturelles sont prises en compte dans la formation de catégories ethniques, il serait en revanche abusif d'en conclure qu'une relation univoque existe entre le matériau culturel et l'unité ethnique. En réalité, les traits qui sont retenus par les acteurs ne correspondent pas à la somme des différences dites objectives et toute prédiction pourrait bien être déjouée car seuls les critères jugés pertinents par les membres eux-mêmes importent; ceux-ci ne peuvent pas être déduits à partir de principes premiers ou d'une liste descriptive de caractéristiques et différences culturelles. D'après Barth, les contenus culturels des dichotomies ethniques seraient de deux ordres :

- «1) des signaux ou des signes manifestes – les traits diacritiques que les individus recherchent et affichent pour montrer leur identité, tels que le costume, la langue, l'habitat, ou le style de vie en général; et
- 2) des orientations de valeurs fondamentales : les critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés» (Ibid, p. 211).

Etre membre d'un groupe ethnique suppose donc que l'on soit un certain type de personne, pouvant se prévaloir d'avoir cette identité fondamentale ainsi que des conduites interprétées et appréciées comme relevant «du même jeu», et que l'on soit autorisé à juger les autres selon les critères déclarés significatifs pour cette identité. Au risque de me répéter, prédire quels traits seront sublimés et quelles différences seront minimisées, voire occultées, est chose impossible. Autrement dit, les catégories ethniques «peuvent être extrêmement pertinentes au niveau des comportements, mais elles peuvent aussi ne pas l'être; elles peuvent infiltrer toute la vie sociale, ou n'être pertinentes que dans certains secteurs d'activité très limités» (Ibid, p. 212).

En considérant l'attribution comme une caractéristique première des entités ethniques, les traits et caractéristiques culturels et même la forme organisationnelle du groupe peuvent se transformer sans que la continuité de la dichotomisation entre membres et non-membres ne soit interrompue. La persistance de ces catégories repose sur le maintien d'une frontière par un ensemble limité de traits culturels différentiateurs. «Cependant, la plus grande partie de la substance culturelle qui à un moment donné est associée à une population humaine n'est en rien contrainte par cette frontière; cette substance peut varier, être apprise, et changer sans aucune relation décisive avec le maintien des frontières du groupe ethnique. Ainsi, quand on retrace l'histoire d'un groupe ethnique dans la durée, on n'est pas du tout simultanément, dans le même sens, en train de retracer l'histoire d'"une culture" : les éléments de la culture actuelle d'un groupe ethnique ne sortent pas tels quels de l'ensemble particulier qui constituait la culture de ce groupe dans une période antérieure, tandis que le groupe a une existence organisationnelle sans interruption, avec des frontières (des critères

d'appartenance) qui, malgré des modifications, n'ont cessé de délimiter une unité continue» (Ibid, p. 249). Peu importe les écarts «objectifs» de comportement entre les membres d'une même entité car, pour diagnostiquer l'appartenance, seuls comptent les facteurs socialement pertinents. Barth (Ibid, p. 212) rapporte que si une personne se déclare être acteur du groupe A, en contraste avec une catégorie dite B, elle entend être traitée comme telle et s'attend à ce que ses conduites soient évaluées en tant que A.

Il s'agit dès lors de s'intéresser prioritairement non pas au contenu culturel mais aux frontières ethniques qui définissent les groupes. Ces frontières sont bien entendu sociales et impliquent une structuration des interactions. C'est certainement en ce sens que Barth (Ibid, p. 213) estime qu'elles canalisent la vie sociale. «Identifier quelqu'un d'autre comme appartenant au même groupe ethnique que soi implique que l'on partage avec lui des critères d'évaluation et de jugement» (Ibid). C'est accepter que l'on joue le même jeu et qu'il y a accord sur les prescriptions qui régissent les situations de contact inter-ethnique. «Inversement, une dichotomisation des autres comme étrangers, comme membres d'un autre groupe ethnique, implique de reconnaître des limitations dans la compréhension commune, des différences dans les critères de jugement des valeurs et des actes, et une restriction de l'interaction aux seuls secteurs présumés offrir des possibilités d'intercompréhension et d'intérêt mutuel» (Ibid). Ces limitations sont d'ailleurs prégnantes pour celui qui prend le temps d'examiner le discours des uns et des autres. Pour illustration, un représentant des gens du voyage, dans le cadre d'une conférence de presse, n'a aucunement démenti un défaut de compréhension mutuelle alors qu'il s'adressait aux journalistes. «Il faut comprendre ça avec les yeux tsiganes. Ça c'est un peu plus difficile mais je vais vous l'expliquer» (Club suisse de la presse, 2006). Pour conclure, notons qu'en cas de confrontation régulière à la violence et à l'arbitraire à l'extérieur du groupe, ses membres peuvent réfréner les contacts inter-ethniques. En pareille circonstance, de nombreuses formes d'interaction ne se développent guère par manque de confiance.

La construction théorique et conceptuelle que j'ai proposée ici pour aborder la question de la politique suisse à l'égard des Yéniches et à son impact apporte un éclairage singulier et des interrogations éventuellement inédites. En effet, le matériau culturel ne sera pas ma préoccupation principale et je m'attacherai davantage à la façon dont les participants apportent des qualifications ou, autrement dit, à ce qui est transmis en terme d'identification. Mes questions s'appuient notamment sur ces propos de Barth : «Si un groupe maintient son identité quand ses membres entrent en interaction avec d'autres, ceci implique qu'il y ait des critères pour déterminer l'appartenance et des façons de rendre manifestes l'appartenance et l'exclusion» (Ibid, p. 213). Cela étant, quels sont les traits que les personnes rencontrées affichent pour montrer leur identité yéniche ? Comment les Yéniches se définissent-ils aujourd'hui et de quelle manière ont-ils construit leur propre rapport au passé ? En fonction de cette histoire, se sentent-ils davantage yéniches ? Ont-ils adapté leurs critères, leurs frontières pour pouvoir intégrer la composante sédentarisée ? On l'aura compris, ce travail n'a ni pour volonté de dresser un inventaire de traits, ni de juger qui peut ou non se prévaloir

de l'identité yéniche. Ce document se veut plutôt une possibilité de nourrir les échanges que suggèrent les questions précitées. Enfin, dans un domaine plus «palpable», j'ai souhaité m'intéresser au regard porté sur les institutions sédentaires eu égard à une aide interventionniste aux conséquences dramatiques, l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. Les Yéniches craignent-ils une nouvelle tentative d'acculturation ? Renoncent-ils à s'adresser aux services sociaux ? Si tel est le cas, peut-on associer le passé à cette conduite ?

4. UN PAS «EN DEDANS», UN PAS «EN DEHORS»

«Quand j'emploie un mot, dit Humpty Dumpty avec un certain mépris, il signifie ce que je veux qu'il signifie, ni plus ni moins. La question est de savoir, dit Alice, si vous pouvez faire que les mêmes mots signifient tant de choses différentes. La question est de savoir, dit Humpty Dumpty, qui est le maître, c'est tout» (Lewis Carroll, De l'autre côté du miroir, 1865).

Dans le même ordre d'idée, nous croyons, en usant du processus de catégorisation, que nous pouvons réduire l'Autre aux quelques dimensions descriptives définies par nos soins, ni plus ni moins. Et si cette construction menaçait d'être ébranlée, confrontée à une divergence entre l'imaginaire et le réel, il n'est pas improbable que la solution envisagée consiste à consolider le premier. «[...] il arrive en effet que la population, percevant la contradiction entre l'image et la réalité, ne modifie pas l'image pour autant, mais la réalité, et conserve ainsi actif le "mythe" du Tsigane : "quoi qu'il fasse, dise, ou soit, tout sera réinterprété, tout viendra confirmer le préjugé" (Degrange, 1980 : 68).» (Simoès, 1999, p. 72). La question du pouvoir est effectivement essentielle. Une participante, invitée à se prononcer sur la manière dont elle perçoit que ce soit d'autres qui déterminent qui peut ou non se doter de l'identité yéniche, en fera l'amer constat : «C'est notre sort comme on est une minorité... que ce soit d'autres qui décident de nous» (Interview 5).

Dès le début, ma démarche s'est voulue inductive. Ce choix est né d'un désir de me laisser suffisamment guider par le terrain; néanmoins, ledit parti pris n'a pas empêché un important travail de documentation. Ce sont donc des va-et-vient entre entretiens et lectures qui ont rythmé ma recherche. Si j'ai parfois eu le sentiment d'avancer par tâtonnements, faire l'impasse sur la voix de cette minorité nationale et sur ce qu'elle voulait bien m'apprendre n'a jamais été une alternative. De toute évidence, on ne peut pas parler de racisme et d'exclusion sans la contribution des personnes concernées par ces phénomènes. En outre, j'estime que la parole est un moyen d'*empowerment*⁷⁶. «Un des principaux constats lorsqu'on écoute ceux qui subissent le racisme, c'est que les personnes concernées ne veulent pas se poser en victimes, mais cherchent à être les acteurs de leur propre réhabilitation» (Eckmann, 2005, p. 165). Ce document a peut-être le défaut de ne pas avoir été directement rédigé par un Yéniche. Je me suis cependant engagée à être respectueuse des paroles partagées et j'ose croire que ce travail contient quelques vérités.

⁷⁶ Par opposition au processus de *disempowerment* ou, autrement dit, de perte de pouvoir. Les personnes visées par le racisme font au quotidien l'expérience de la vulnérabilité. Privées de droits, de la même façon le pouvoir de définir elles-mêmes la réalité leur est souvent enlevé (Eckmann, 2005, p. 248). Un sentiment d'impuissance est de fait énoncé à demi-mot dans l'extrait d'interview 5.

J'ai tenu à ce que ma recherche relève davantage de la compréhension que de l'explication. Lors de mes premières investigations en 2008, je ne connaissais, somme toute, les «Tsiganes» qu'à travers une réputation et je n'échappais certainement pas aux associations automatiques. A mon insu, je véhiculais également pour mes interlocuteurs, principalement des personnes directement concernées par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, tout un héritage de relations tendues. En effet, selon la confiance d'un participant à l'enquête menée par Schmied, «[...] pour la plupart [des Tsiganes], encore aujourd'hui, [les gadjé] c'est encore "danger"» (2006, p. 164). Je considère dès lors que la démarche a relevé quelquefois d'un apprivoisement réciproque et que ce travail s'apparente à une médiation. Nous avons en quelque sorte laissé nos soupçons ou craintes respectifs pour avancer de part et d'autre de nos frontières d'un ou quelques pas⁷⁷. C'est du moins la posture que j'ai souhaité adopter pour aller à la rencontre des Yéniches et de leur récit. Enfin, j'espère sincèrement qu'ils ne se sentiront pas lésés par les extraits choisis et par l'interprétation que j'en ferai.

4.1 PARLEZ-MOI DU PASSÉ

4.1.1 PRÉCAUTIONS, HÉSITATIONS ET REFUS

En terme d'investissement temporel, la négociation d'entretiens s'est avérée exigeante. Si pour accéder à mon terrain d'enquête je n'avais ni dédale administratif à traverser ni sésame à obtenir, je ne peux pas nier que c'est parfois au prix d'un grand effort, le sujet abordé pouvant susciter des émotions douloureuses, que les personnes ont accepté de témoigner. C'est peut-être le sentiment d'être investies d'un devoir de mémoire qui en a amené certaines à me partager leur récit. «[...] ça me fait du bien de vous en parler parce que c'est vrai que les gens doivent savoir tout ce qu'il s'est passé. Maintenant ils savent mais il y a encore des jeunes qui ne savent pas» (Interview 4). En outre, l'espoir de maintenir de la sorte la discussion ouverte pour éviter une nouvelle tragédie a probablement été un moteur. «Là ils ont vraiment brisé des vies. Et ça c'est une chose qui ne devrait jamais se reproduire» (Ibid).

⁷⁷ Un participant m'a d'ailleurs partagé une réflexion quant à cette situation particulière d'entretien. «[...] comme maintenant aujourd'hui vous êtes venue, on commence nous aussi à faire le pas par rapport aux sédentaires. Nous on commence aussi à nous ouvrir, à essayer de nous faire connaître et puis ça. Tandis qu'il y a encore dix ans en arrière on essayait toujours... quand il y avait quelqu'un qui essayait de demander quelque chose il était expédié... ou bien il n'y a qu'un ou deux cas de personnes qui s'occupaient des gens du voyage qui discutaient. Maintenant je crois quand même que les jeunes s'ouvrent un petit peu et puis c'est aussi à nous de faire l'effort, de faire le pas par rapport aux sédentaires aussi, hein. Parce que c'est facile de dire : "Ouais mais les gens ils ne nous aiment pas, les gens ils sont racistes, les uns ils ne veulent pas faire de place tout" mais si c'est nous qui ne voulons pas nous montrer, si c'est nous qui restons froids et qui mettons sur le mur, c'est clair qu'il n'y aura jamais de dialogue. Alors il faut aussi qu'on commence un petit peu à évoluer de ce côté-là» (Interview 2).

Les critères qui délimitaient mon terrain de recherche étaient suffisamment larges pour pouvoir accueillir le récit de toute personne d'origine yéniche touchée directement, voire indirectement, par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route et non pas seulement celui de figures emblématiques ou qui se font régulièrement l'écho du groupe pour divers sujets. Je m'aperçois néanmoins que plusieurs participants ont le second profil. Sans doute y a-t-il moins d'obstacles à partager leur parcours pour des personnes familières d'un travail de verbalisation.

D'entrée, je savais que je m'engageais vers une recherche délicate et j'en ai fait l'expérience. En substance, j'étais tantôt encouragée à poursuivre cette démarche. «Il faut le faire car il ne faut pas oublier. En Suisse, on oublie vite. [...] Il faut profiter des gens tant qu'ils sont encore là» (Téléphone – Interviewé 1). Tantôt, j'étais désarçonnée par les aléas du terrain et le scepticisme de mes interlocuteurs. «[...] vous n'allez pas trouver beaucoup de personnes favorables parce que ça c'est très difficile» (Interview 1). «[...] c'est-à-dire que chez nous on ne veut plus en parler. Pourquoi ? Parce que ça dénote une histoire sombre et ça fait revivre des blessures qui sont très très profondes» (Ibid).

Dans ce travail, est absente la voix de nombreux Yéniches qui ne veulent ou ne peuvent pas partager leur vécu d'enfant de la Grand-Route. «[...] ça revit des douleurs que les gens essaient d'oublier donc ce n'est pas du voyeurisme mais ça fait très mal» (Interview 1). Si leur voix est absente, je crois néanmoins que quelques personnes m'ont donné à voir d'une certaine façon l'impact de cette enfance malmenée sur leur vie. Orientée par un intermédiaire, j'ai approché une pupille qui avait participé à un reportage télévisuel afin de solliciter un entretien. D'abord hésitante, «Je n'aime pas tant parler de ça. Après, je ne me sens pas bien» (Téléphone 7), elle a malgré tout accepté de me rencontrer pour une entrevue d'une heure, pas plus. Devant le campement, égarée, j'ai téléphoné à mon interlocutrice pour qu'elle me guide jusqu'à sa caravane. Au bout du fil, son époux m'a appris qu'elle était malade et qu'elle ne pourrait pas me recevoir. Quelques jours plus tard, je l'ai contactée en vue d'examiner avec elle la possibilité de fixer un nouveau rendez-vous mais je soupçonnais une volte-face. Effectivement, sa réponse fut celle-ci : «Mieux pas. Après avoir parlé de ça, je ne suis jamais bien. Ça me fait toujours réfléchir à ce que je n'ai pas fait. Il faut me comprendre» (Ibid). Peu après, j'ai à nouveau fait l'expérience d'une réaction similaire qui en dit long sur un passé intimidant et sans doute tabou. Au premier contact téléphonique, la fille d'une victime semblait bien décidée à dénoncer ce pan de l'histoire souvent ignoré et à convaincre sa maman de me rencontrer, malgré ses réticences. «Elle n'a pas envie de vous parler. Ça fait remonter beaucoup d'émotions. Elle était en maison de correction et tous les jours ils l'ont tapée» (Téléphone 8). Mon interlocutrice avait cependant poursuivi : «Prenez votre enregistreur. Avec tout ce qu'elle sait, vous pourrez écrire un livre. Vous pourrez laisser nos noms car tout ce que nous dirons c'est vrai. Aujourd'hui, on n'a plus peur. Avec tout ce qu'on a déjà vécu, on n'a plus peur» (Ibid). La veille de notre entrevue, la fille m'a contactée pour m'informer que celle-ci n'aurait pas lieu en raison de l'hospitalisation d'un proche et

qu'elle me proposerait prochainement une nouvelle date d'entretien. En définitive, une indisponibilité a été invoquée et cette rencontre ne s'est jamais concrétisée. «Je n'ai pas assez de temps. Cherchez quelqu'un d'autre» (Ibid). Peut-être que mon interlocutrice avait sous-estimé la vive émotion que l'évocation des souvenirs peut éveiller et le besoin de s'en prémunir.

D'autres précautions ont parfois été prises. Je pense en particulier à cette participante qui a souhaité me faire visiter sa propriété, ses locaux professionnels ainsi que sa petite ménagerie avant de débiter l'entretien. Plutôt que le reflet d'une tentative de différer quelque peu le moment de la reconstruction narrative d'un passé tragique, je comprends cette visite davantage comme un préambule qui s'imposait même pour une personne ayant déjà eu l'occasion de retracer une enfance qui reste indicible. A maintes reprises, j'ai observé, sans réelle surprise, que l'établissement d'une relation de confiance, même fragile et éphémère, était nécessaire pour que mes interlocuteurs puissent se livrer.

Rarement détachée, souvent intense, l'évocation des souvenirs a révélé un passé obsédant et des souffrances dont il est difficile de prendre la mesure. «Ça m'a remuée l'histoire de ma maman, bien sûr, l'histoire Pro Juventute. De toute façon, ça je ne pourrai jamais l'effacer de ma mémoire. Jamais. Puis tous les gens qui ont été touchés par ça, ils ne pourront jamais l'oublier. Ça alors c'est certain. Comme je vous le disais avant, si un jour vous rencontrez mon oncle, mais il a une telle révolte en lui, vous savez, ça fait mal. Pourtant, il a huitante ans maintenant, [...] et bien il est toujours autant remonté contre Pro Juventute que quand il était jeune. Ouais, ouais. Ça ne s'oubliera jamais. [...] même que vous m'avez posé des questions à ce sujet, même quand je suis seule, vous savez, je pense souvent à ma maman. Les souffrances qu'elle a endurées dans son enfance. Jusqu'à l'âge de vingt ans, comme ils étaient traités. Ils n'ont pas pu faire d'études, c'était des bonniches, vous savez. J'y pense souvent à ça. Souvent, souvent. Il n'y a pas besoin de me poser des questions sur ce sujet pour que j'y pense. Non, alors vous ne m'avez pas remuée du tout, vous savez. Non, non. Faut pas avoir crainte pour ça» (Interview 4).

4.1.2 CONSÉQUENCES ET IMPACT

«On ne peut pas se remettre de ces coups-là parce que c'étaient des enfants qui ont été arrachés. C'est comme par exemple à la dernière Guerre mondiale nos gens qui sont passés dans les camps de concentration, on ne peut pas se remettre de la perte d'un être cher. Aujourd'hui, on en a fait des handicapés mentaux avec cette action malheureuse de Pro Juventute mais ça ne veut pas dire qu'on doit se remettre de ça. On ne se remettra jamais de ça. On n'acceptera jamais ça. Maintenant, il faut continuer à vivre, la vie continue. Comme les anglais disent : "The show must go on" donc il faut que ça continue» (Interview 1).

Plusieurs conséquences de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route avancées dans la littérature ont précédemment été présentées⁷⁸. Celles-ci convergent avec les témoignages recueillis. «La mémoire n'est cependant pas une représentation directe du passé. Elle est toujours une reconstruction rétroactive, subjective et sélective. [...] En effet, les souvenirs de la personne ne sont jamais le miroir exact de la réalité, mais une retransmission a posteriori, modelée par les expériences et les connaissances que le témoin a acquises ensuite» (Enfances volées, Dossier pédagogique, p. 7). Ainsi, les entretiens ont ceci de précieux qu'ils offrent un aperçu notamment des expériences personnelles de l'interlocuteur, de son ressenti et de son propre rapport à l'histoire.

Si la trajectoire de chaque interviewé est unique et ses souvenirs exclusifs, des analogies se dessinent dans la façon d'appréhender le passé tout comme des thématiques communes. Le regard sur cette époque est généralement empreint de tristesse ainsi que d'une sensation d'injustice.

Plusieurs ont suggéré l'existence d'un sentiment d'abandon, de solitude et de trahison. Ils relatent une séparation brutale avec le milieu familial. Est également mentionnée la blessure occasionnée par le refus de reconnaître des compétences parentales à leurs géniteurs et par l'ignorance de leur véritable identité. «Ils sont venus comme ça. Ils ont dit que ce n'était pas une bonne mère, qu'elle ne pouvait pas élever ses enfants et puis ils les ont pris. Ils les ont mis dans cet orphelinat. Et puis ma grand-mère elle est... bien sûr qu'elle a été dans cet orphelinat, elle voulait reprendre ses enfants. Et puis on n'a pas voulu la laisser entrer alors elle s'est bien sûr révoltée. Elle a crié vous savez. C'était horrible pour elle. Et puis là la police est venue et ils l'ont mise en prison» (Interview 4). «Parce qu'elle, en plus, vous voyez ils lui ont tellement monté la tête dans cet orphelinat, ils disaient aux enfants : "C'est vos parents qui étaient mauvais, ils vous ont abandonnés.". Alors ma maman elle a toujours pensé que sa maman l'avait abandonnée. Et c'est beaucoup plus tard qu'elle a appris que c'était Pro Juventute, que c'était eux qui enlevaient les enfants, les Yéniches. Mais la plus grande des filles avait dix ans et elle se souvenait très bien que ce n'était pas sa mère qui l'avait abandonnée. C'était des gens qui les avaient pris mais elle ne savait pas pourquoi» (Ibid). A juste titre, les personnes rencontrées reprochent à l'Oeuvre d'avoir brisé des familles, voire d'avoir hypothéqué leur relation future à autrui. «Faut dire que dans ces orphelinats ils étaient battus. S'ils les surprenaient à parler de leur famille, on les battait, on leur sortait ça de la tête. Vous n'avez plus rien à faire avec ces gens. Maintenant c'est ça votre nouvelle vie» (Interview 4). «Durant ma formation, j'ai dû faire un exercice durant lequel le professeur demandait aux étudiants de réfléchir à une personne significative pour eux qui était décédée. Je me suis rendue compte que je n'avais personne à nommer et que la seule personne qui était en train de crever c'était moi» (Interview 5). Quant à ceux qui ont eu le privilège de retrouver la trace de leurs proches, les retrouvailles se sont souvent apparentées à une rencontre entre inconnus. «La première fois que moi j'ai vu ma grand-mère, je l'ai vue en même temps que ma

⁷⁸ Cf. chapitre 3.1.3

maman, j'avais quinze ans. Et pour ma maman, c'était devenu une étrangère» (Interview 4). «Mon père n'a pas tout de suite reconnu sa maman» (Interview 3).

Des carences essentielles de différents ordres ont fréquemment été énoncées. Clairvoyantes, les personnes rencontrées savent en déchiffrer les manifestations à la vie adulte. Celles-ci peuvent se traduire jusque dans les habitudes alimentaires. Au sujet de sa maman, pupille de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, une participante raconte : «Je pense qu'elle avait, avec le recul maintenant, beaucoup de problèmes psychologiques... vis-à-vis de nous ses enfants première chose, elle avait peur pour nous. Elle avait aussi des problèmes pour la nourriture. Ma maman, c'était une personne qui était pauvre, mais chez nous on avait toujours à manger. C'était une grande chose ça, on avait toujours à manger et beaucoup de douceurs : du chocolat, des biscuits, parce qu'elle en était privée petite. [...] même en devenant âgée, vous alliez chez elle, elle avait toujours dans son frigo mais des plaques et des plaques de chocolat (rire). On faisait les armoires, il y avait des tas de biscuits de tous les choix. Parfois je lui demandais : "Mais maman, pourquoi tu achètes tout ce chocolat ? Tu n'en manges plus.". Elle avait le diabète. Mais c'était resté. C'était resté. Elle a tellement été privée petite. Et puis mes tantes, elles avaient le même problème» (Interview 4). Le manque d'instruction est souvent dénoncé; plusieurs ont le sentiment légitime d'avoir représenté une main-d'œuvre bon marché et d'avoir été exploités. «Du reste, chez la famille de ma maman, il n'y a qu'un seul frère qui s'est marié. Les deux autres frères c'était vraiment devenu... Moi, je ne peux vous dire... Ouais des gens qui ont tellement été... Moi, je me dis qu'ils ont été dressés pour être des esclaves. Ils ont fini leur vie voilà vers des paysans» (Ibid). Contraints à vivre en vase clos et soumis à une situation de dépendance ainsi qu'à une discipline sévère, la découverte de l'autonomie n'a pas été chose aisée pour ces enfants. Plus ou moins explicitement, des interviewés déplorent le défaut de préparation à la vie adulte. «C'était très dur aussi psychologiquement parce que c'était la première fois qu'elle était vraiment libre, elle pouvait faire ce qu'elle voulait» (Ibid). «Je me suis sentie très seule parce que c'était pour moi, avec le recul je pense, c'était la première fois que je dormais seule dans une chambre. Avant, j'étais toujours dans des dortoirs [...]» (Interview 5).

En définitive, leur futur a été compromis ou, au minimum, terni. Quant à la confiance en soi et en l'autre, celle-ci a été largement altérée et certains auront sans doute perdu jusqu'à leur propre personnalité. Le professionnel interviewé et un représentant «tsigane» s'en font successivement l'écho : «Si on parle avec des Yéniches qui ont été enlevés, on retrouve beaucoup de fois une grande incertitude à cause d'être victime de l'Oeuvre de la Grand-Route. Ça leur a pris le sol, le fond... Comment est-ce qu'on dit ça ? Ils ont peur. Ils sont insécurisés et ça leur prend aussi la possibilité d'agir. Ils ont très peur que quelqu'un leur dise ce qu'ils doivent faire. Les Yéniches sont des gens qui ont une auto-conscience. Ils savent : moi je suis quelqu'un et moi je veux agir hors des lois et tout ça. Ce qu'ils ont vécu lorsqu'ils ont été enlevés, c'était le contraire de ça. Et ça a détruit quelque chose chez ces personnes» (Interview 6). «Et bien aujourd'hui ce sont des gens qui sont à quatre-vingt pour cent très malades. Ils ont une maladie qu'on

appelle la dépression. Ils sont instables, ils ne savent pas. Vous vous rendez compte qu'on leur a ôté leur identité culturelle ? On leur a volé leur mode de vie pour essayer de les normaliser semble-t-il. Selon quel schéma, je ne sais pas. Mais que s'est-il passé ? Aujourd'hui ce sont des gens qui sont entre deux chaises. Il y a des gens qui arrivent, qui essaient de se remettre au nomadisme et il y en a qui n'arrivent plus du tout. Alors c'est ça l'immense problème que nous avons. Et c'est pour ça, le restant qui continue le combat pour essayer de trouver une vie meilleure en étant, je pourrais dire, nous-mêmes et bien c'est là les problèmes que nous sommes, que nous avons» (Club suisse de la presse, 2006). Cette action a effectivement eu un impact sur le mode de vie des victimes de l'Oeuvre. Pour certains, la majorité selon la littérature, elle a conduit à l'abandon du nomadisme. «Je n'ai aucune envie de vivre de manière nomade. Probablement, ça m'a été enlevé avec mon histoire. Maintenant, je travaille pour les personnes nomades et je comprends qu'elles veulent voyager» (Interview 5). Pour d'autres, cette enfance malmenée parmi la société majoritaire les a rebuté. «Mon père, il ne veut rien savoir des sédentaires» (Interview 3).

Toutes les personnes rencontrées, sans exception, ont grandi dans un climat d'insécurité et ont ressenti, à un moment donné, la peur. Cette émotion n'est pas uniquement le lot des pupilles de cette action mais aussi de leurs contemporains. «J'ai échappé au kidnapping mais j'ai vécu en permanence dans la fuite et une peur bleue de me faire prendre» (Interview 1). De même, les descendants de ces enfants placés m'ont confié avoir hérité ce sentiment de crainte. «[...] c'est depuis là que ma maman nous a parlé de ce problème de Pro Juventute, qu'ils enlevaient les enfants des Yéniches. Et puis alors depuis là on avait toujours une peur vous savez. Même nous on avait toujours une peur étant enfant que tout à coup il y ait un homme ou une femme qui vienne nous prendre comme ça et qu'on ne voie plus nos parents» (Interview 4). «J'ai entendu parler de l'Oeuvre par mes parents, grands-parents. Parce qu'alors eux on peut dire qu'ils ont été traumatisés [...]. Et puis, ils nous ont transmis un petit peu cette crainte justement par rapport à ça. Nous on est une, deux générations après, on a toujours cette crainte et puis ce manque de confiance par rapport à l'Etat, au service social. Moi, personnellement, je n'ai pas énormément confiance. Voyez, par exemple, quand les enfants sont venus au monde, il y avait une semaine après la sortie d'hôpital, la dame du Centre médico-social qui nous a appelés pour venir faire le contrôle des nourrissons; on n'a jamais accepté» (Interview 2).

En conclusion, comme le relève une pupille, «[...] avec ce qui s'est passé là, ils ont touché le nerf de vie. Il faudra des générations. Mes enfants et tous les autres enfants sont devenus des victimes de cette oeuvre» (Interview 5). D'ailleurs, c'est unanimement que chaque descendant de pupilles, à la question «Personnellement, avez-vous été touché par l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route?», a estimé qu'il était en droit de répondre positivement. «Moi, je n'ai pas été enlevée mais ma maman. J'ai été personnellement quand même touchée. Sur le plan psychologique. Oui. Ça m'a beaucoup touchée les histoires que ma maman nous racontait. Et puis j'ai encore une tante qui a huitante quatre ans, qui vit encore, qui me racontait aussi ces histoires.

Et une autre tante, j'allais souvent en vacances chez elle quand j'étais petite mais elle est décédée maintenant, elle me racontait aussi les mêmes histoires. Voyez ? Alors quand on est petite fille, ça touche beaucoup. Je crois... moi, adulte, maintenant j'ai... j'ai des problèmes psychologiques aussi. Je me soigne du reste pour ça. Et puis... oui j'ai fait beaucoup de dépression. Je suis toujours en traitement. Et puis quand on en a parlé avec les psychiatres, bien sûr on doit parler de notre enfance, et puis tout ça est revenu à la surface. Alors il y avait beaucoup de choses qui sont conséquentes à ça» (Interview 4). Cette même personne m'a confié avoir «souvent pleuré pour [sa] maman» (Ibid). Ces témoignages nous donnent à voir une action dont l'impact s'étend certainement au-delà de nos tristes prédictions.

4.1.3 LECTURE DES ARCHIVES : UN MONDE S'ÉCROULE⁷⁹

Initialement, je n'avais pas envisagé accorder un chapitre de mon travail aux archives de Pro Juventute. Le terrain en a voulu autrement et je crois essentiel de restituer son verdict. «C'est important pour la Suisse, pour l'Etat, de dire ce que la lecture de mon dossier a provoqué en moi. J'ai mieux vécu avant d'avoir lu les archives qu'après. Et il est important de se rendre compte de ce que cela peut provoquer» (Interview 5). Le travailleur social étant amené dans sa pratique à produire de nombreux documents, dont les journaux de bord, je considère que ces lignes ont pleinement leur place dans cette étude. En outre, ce chapitre apporte un aperçu du regard que les Yéniches peuvent, par analogie, poser sur les institutions sédentaires.

Les différents acteurs en charge des enfants de la Grand-Route ont consigné dans des dossiers les années de vie de leurs «protégés» et ce sont des kilos de documents qui sommeillent aux archives fédérales. Pour preuve, les dix-huit premières années d'existence d'une interviewée sont relatées dans un dossier comptant pas moins de 3'600 pages. Depuis 1988, les victimes directes de l'Oeuvre sont autorisées à consulter leur dossier personnel et cette démarche aura permis de réunir des familles. Chez les pupilles ayant souhaité faire usage de ce droit, Huonker (2005, p. 132) rapporte que la lecture de ces textes profondément insultants et emplis d'animosité a été ressentie comme difficile voire dévastatrice; elle a souvent été à l'origine d'une grave crise personnelle. Spontanément, une interviewée a désiré partager avec moi comment elle s'était sentie après avoir pris connaissance de son dossier. «Un monde s'est écroulé. Les premiers jours, je voulais me suicider. Après, je me suis dit : "Je vais alors aussi tuer mes filles". Après, je voulais tuer les juges et puis les tuteurs. Pendant tout ce temps, je n'ai fait que pleurer du matin au soir et puis quand quelqu'un me demandait : "Comment vas-tu ?", je pouvais juste suffoquer, je ne pouvais plus rien dire. [...] Je voulais quitter la Suisse, ce n'était plus possible d'y vivre» (Interview 5). Dans la foulée, elle se fait également le porte-parole des ravages que cette lecture a provoqués

⁷⁹ En complément aux témoignages recueillis, j'ai consulté les documents suivants pour obtenir des informations factuelles : Huonker (2005, p. 132), Jourdan et Baudouin (1999), Kaufmann (2003, p. 37) et PNR 51 (2007, p. 3-6).

auprès de membres de sa communauté. «Il y a eu des personnes où la mère a lu les archives et puis elle s'est suicidée après. Ceux qui buvaient déjà un peu avant mais qui maintenant se saoulent à mourir. Il y en a d'autres qui les ont lues et puis ils veulent maintenant faire tout ce qui leur passe par la tête pour se venger, en ne respectant plus rien, en faisant ce qu'ils veulent. Il y a vraiment différentes manières de réagir à ça» (Interview 5).

De même, l'assistant social rencontré témoigne de la forte réaction émotionnelle que suscite le contenu des dossiers. «Vous avez déjà vu une fois un dossier de l'Oeuvre ? C'est vraiment dégueulasse ce qui est écrit là-dedans. Cette femme elle est une menteuse chronique et après ils mettaient comme un nom médical pour ça que je ne me rappelle plus maintenant. Elle se prostituait, elle buvait. Des choses qui, même si elles sont vraies, on les écrit tellement de façon... incompréhensible. Et les gens s'ils veulent voir leur dossier, on va toujours avec eux à cause que c'est très difficile de lire ce qui est écrit. [...] il y a une femme qui a vu ça. Après, elle est partie pour deux jours avec la voiture et elle ne se rappelle plus où elle est allée. Elle a vu ce qu'on a écrit puis elle a été traumatisée avec ça» (Interview 6).

Espérant trouver des informations pour réaliser sa biographie et sans doute aussi obtenir une preuve de l'injustice endurée, une participante, à l'instar de bien d'autres enfants de la Grand-Route, découvrira, à l'inverse, l'ampleur des préjugés à l'égard de sa communauté et des caractéristiques négatives collectives dont elle sera elle-même entachée. De cette lecture, sa vie en sera bouleversée et, faute de responsables clairement désignés, ses sentiments de colère et de trahison seront dirigés, peut-être temporairement, vers la société suisse. «Quand j'étais dans les foyers, on m'a toujours dit : "Il faut prier. Si tu fais la prière, tout deviendra bien". Moi, j'ai toujours demandé à Dieu de me donner une maman et un papa. Lors du Printemps de Prague, quand les Russes ont envahi Prague, les sœurs ont dit : "Il faut faire la prière, il y aura une guerre mondiale". J'ai pensé : "Dieu, je suis reconnaissante car je suis en foyer. Heureusement, il y a des murs autour de moi, la guerre ne pourra jamais entrer". Ce qui est tragique, c'est que tout à coup ces murs sont devenus chers. Je me suis dit : "En Suisse, rien ne peut m'arriver. Je n'ai pas de mère, je n'ai pas de père mais la Suisse et ces murs me protègent". Et c'est quand j'ai lu les archives, c'est à ce moment-là que j'ai perdu ma patrie. Il existe deux moi : celui avant la lecture des archives et celui après la lecture. Avant les archives, je me disais : "Tu es une pauvre fille mais tu as fait ça et ça et ça". J'ai lu les archives et j'ai perdu toute estime en moi-même. Complètement, complètement, complètement» (Interview 5).

L'indignation est un sentiment qui n'a pas été épargné aux lecteurs des archives. En effet, c'est révoltés qu'ils ont réalisé que des documents personnels, ou dont ils étaient eux-mêmes auteurs, avaient été utilisés à une triste fin, à savoir : démontrer leurs défauts ainsi que leur manque de crédibilité (PNR 51, 2007, p. 5). «Dans l'école des métiers, ça n'avait rien à faire avec le foyer, c'était une école publique, j'ai dû faire un exposé, tout le monde a dû faire, sur mon reflet, comment je me voyais. J'ai écrit : Je

dois apprendre à vivre avec la vérité. Cet exposé est arrivé au Tribunal et à cause de cet exposé j'ai perdu le procès de mon viol. Comment cet exposé qui n'avait rien à faire avec le foyer, qui a été fait dans une école publique, est arrivé au Tribunal ? J'aimais réussir à l'école. Si j'avais écrit : Oui, je suis super, je suis sage, je suis bien et tout, j'aurais eu une mauvaise note. Mais j'ai écrit : Je dois apprendre à gérer la vérité, à vivre avec la vérité, je dois apprendre à maîtriser mon imagination. Et puis j'ai reçu un six. C'est la meilleure note. Mais c'est ce six-là qui a fait tout perdre lors du procès. C'est un scandale ! Parce que ça aurait aussi pu dire je dois apprendre à gérer la vérité que je n'ai pas de bons parents. Ça aurait pu dire ça aussi. C'est pour ça que je l'ai écrit mais ça a été retourné et puis utilisé à d'autres fins. Exactement utilisé comme ça les arrangeait. Je vais vivre avec ça jusqu'à la fin de mes jours. J'ai accompagné cet homme (l'abuseur) jusqu'à sa mort avec l'espoir qu'il me prendrait une fois la main en me disant que ça n'aurait jamais dû arriver. Il est mort sans me le dire vraiment» (Interview 5). Cela étant, je considère que l'étude du PNR 51 sur la corrélation entre les dossiers établis par des instances sociales et un possible rôle de générateurs de biographie prend tout son sens. Les chercheurs ont pu mettre en évidence que les dossiers peuvent être instrumentalisés, c'est-à-dire servir à inscrire des caractéristiques négatives ou des jugements de valeurs et, pire, porter préjudice notamment en prescrivant des mesures concrètes. «Les caractéristiques négatives ont été recopiées, complétées et raccourcies, se trouvant ainsi cimentées. Des observations et des suppositions se transformaient ainsi rapidement en certitude, sur la base desquelles le tuteur et les autorités prenaient leurs décisions» (Ibid, 2007, p. 5).

Avec le recul, j'ai le sentiment que répondre favorablement à ma demande d'entretien a quelquefois été envisagé comme une opportunité de rétablir, du moins partiellement, la vérité. «Je trouve que ce travail me rend une partie de ma première identité, celle d'avant la lecture des archives. Parce que j'ai la possibilité de raconter ce qui m'est arrivé. Nous étions six cents enfants de la Grand-Route. Les uns boivent, les autres sont déjà morts et les troisièmes n'ont même plus envie d'en parler. Alors moi ça me fait du bien de pouvoir raconter mon passé» (Interview 5). Si la profession à laquelle je me destine et le milieu dont je suis issue n'ont certainement pas toujours été un atout pour approcher la population yéniche⁸⁰, cette participante a su utiliser ce tête-à-tête non conventionnel pour me transmettre un précieux message : «[...] en tant qu'assistante sociale, tu peux écrire tout ce que tu veux si tu sais que personne ne va regarder ce que tu as écrit. Mais dès que tu sais que peut-être un jour quelqu'un va consulter, tu écriras peut-être différemment» (Interview 5). Car, nous l'avons vu, le pouvoir des mots est grand et les caractéristiques – même diffamatoires – qui sont attribuées à une personne peuvent occuper une place prépondérante dans la perception que cette dernière aura d'elle-même voire devenir définitionnelle (PNR 51, 2007, p. 5).

⁸⁰ Il est plausible que j'ai pu être identifiée comme provenant indirectement du système qui a produit ces souffrances.

4.1.4 PARALLÈLES AVEC AUJOURD'HUI

«Quelques Yéniches de Suisse ont exprimé une certaine lassitude et estimé, à l'instar d'Ernst Spichiger, toujours cité par Corinne Buchser, que "le passé ne fait que (les) rendre malade" et qu'il leur faut désormais "regarder vers l'avenir"» (Bader, 2007, p. 141). Ayant pris note de cette aspiration, j'ai souhaité que ce regard sur le passé puisse simultanément ouvrir de nouvelles perspectives et qu'un rapprochement avec la situation actuelle soit possible. Or, je n'ai pas eu à infléchir un développement dans ce sens. Au contraire, c'est tout naturellement qu'un lien entre hier et aujourd'hui a été amené par mes interlocuteurs. D'ailleurs, je suppose que notre rencontre a représenté pour plus d'un la possibilité de relayer les difficultés actuelles, voire de défendre avec insistance la cause de la communauté.

Pour plusieurs interviewés, entre le vol générationnel perpétré dans le cadre de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route et le vol de leurs espaces, il n'y a qu'un pas. De plus, si j'en crois ce participant, d'aucuns n'excluent pas totalement qu'une tragédie comparable puisse se reproduire. «[...] aujourd'hui, le kidnapping a cessé mais l'action demeure. Allons donc ! Et là je vais vous donner quelque chose et vous pouvez bâtir tout ce que vous voulez là-dessus. Alors la situation est celle-ci : la Suisse a arrêté le kidnapping parce que ça ne faisait, ce n'était pas bien. Lorsque j'ai demandé à Madame Dreifuss [...] : "Quelle garantie pouvez-vous nous donner que cette action ne verra plus le jour ?", elle a répondu avec son honnêteté qui était la sienne : "[...] tant que je serai là, moi je vous le garantis. Après, je ne peux pas vous le garantir". Donc cela pose des questions assez importantes. Et pour nous, nous craignons toujours. On dit que le kidnapping a cessé mais en fait l'action demeure. Regardez voir, donnez-moi la différence qu'il y a entre kidnapper les enfants de leur situation familiale et les sortir du noyau familial ou de voler les places pour que l'enfant puisse grandir. On nous vole nos places qu'on avait traditionnellement. Il n'y a plus aucune place. Maintenant, c'est terminé. Si j'étais encore, je ne sais pas moi, un arbre, je trouverais toujours quelqu'un, un Franz Weber, pour venir m'aider mais parce que je suis un être humain, on me condamne à essayer de vivre une vie qui n'est pas la mienne. Si j'étais un papillon, on me ferait un papillorama. Si je venais de je ne sais pas où. Mais moi non, il faut tout détruire. C'est mieux !» (Interview 1). «[...] je pense c'est comme ça : mon père il est blessé comme ça et nous on est blessés autrement. On n'a pas de place et puis des fois ils nous laissent sur des places mais à des prix de fous que nous n'arrivons pas à payer» (Interview 3).

A la manière de Simoes (1999, p. 71), les participants rappellent en quelque sorte qu'il serait irresponsable de penser que l'intolérance que l'on se plaît, avec une certaine arrogance, à identifier chez nos voisins ne concerne pas la Suisse. «Ce que je peux dire c'est qu'il y a eu la combine des Enfants de la Grand-Route c'est une chose qu'il ne faut pas oublier, voilà. Mais ce qui se passe à l'heure actuelle c'est aussi un manque de, de... bonne volonté de la part de l'Etat. Parce que ce nous sommes en train de vivre, ce n'est vraiment pas facile psychiquement. On est persécutés de tous les côtés, on est

pris comme des citoyens de seconde classe, des gens sans aucun intérêt» (Interview 2). «On ne kidnappe plus nos enfants mais cela se passe de manière plus sournoise. On a créé plein de lois qui ne nous interdisent pas de nomadiser mais de nous arrêter. Cela a des effets désastreux. Beaucoup sont en recherche d'une identité qu'on leur a enlevée. On a tenté par l'Oeuvre de détruire le nomadisme. Aujourd'hui, on nous accepte en tant que Suisses mais pas en tant que Suisses nomades. Nous sommes reconnus comme minorité culturelle et non comme minorité ethnique. On reconnaît notre langue mais pas ceux qui la parle. Nous devons faire face à des tracasseries et nos besoins ne sont pas reconnus. Il ne s'agit pas seulement de créer des emplacements; nous n'avons pas accès à l'aide sociale. Nous devons devenir sédentaires pour y avoir droit. [...] Il y a eu des excuses publiques de Monsieur Egli et de la Pro Juventute mais les discriminations continuent. Elles sont plus difficiles à cerner» (Téléphone – Interviewé 1). Dans le chapitre consacré à la politique en vigueur à l'égard de notre minorité nationale⁸¹, les différents auteurs décrivent en effet une situation guère radieuse pour les Yéniches de Suisse. Ils s'accordent sur l'existence d'une forme de discrimination qui s'exprime généralement de façon plus subtile, certes, mais qui reste bien réelle. Celle-ci est notamment le fait, au-delà de comportements racistes individuels et collectifs, de la législation suisse (Sambuc Bloise, 2005, p. 172). Les limitations au nomadisme, par exemple, ont pour justifications l'ordre et la sécurité publics ou encore la protection des sites. La loi sert bien souvent de paravent. «Moi, je pense que la Confédération, un petit peu sournoisement, a encore cette volonté de nous sédentariser. S'il y a eu l'histoire de la Pro Juventute qui est finie, ils essaient de faire... en tout cas c'est, c'est presque comme du harcèlement. Ils... ouais... la Confédération, l'Etat, les communes, tout ça ils font sournoisement mais ils le font» (Interview 2).

A l'unanimité, les personnes rencontrées considèrent que, si les armes ne sont plus les mêmes, la volonté de les sédentariser est en revanche continue. «Alors aujourd'hui ils n'enlèvent plus les enfants mais ils ne font pas les places et cela devient la même chose parce qu'ils veulent qu'on devienne sédentaires. Alors ils font d'une autre manière» (Interview 3). «C'est vrai, ils aimeraient nous voir tous sédentarisés. C'est leur but. Mais en tout cas moi tant que j'ai un peu de santé, et bien je ne me laisserai pas faire» (Interview 4). «Je trouve qu'il n'y a plus de place aujourd'hui pour avoir une vie nomade. Ils sont tout le temps en train de lutter aussi pour des places» (Interview 5).

Enfin, à la question «Vous sentez-vous aujourd'hui déconsidéré ou discriminé par la société sédentaire?», les participants m'ont répondu par la positive et ont illustré leurs propos. De l'insulte à l'utilisation d'incidents isolés pour confirmer les préjugés, ils en ont fait personnellement l'expérience ou celle-ci leur a été relatée par un tiers. «Quand les enfants vont à l'école, ils sont assez traités de sales gitans. [...] Il ne faut pas croire que c'est fini» (Interview 2). «[...] j'ai un cousin qui s'est fait une fois traiter de putain de gitan, enfin je dis les mots. Avec des gens comme vous, il faudrait rouvrir les

⁸¹ Cf. chapitre 2.4

chambres à gaz et je ne sais pas trop quoi» (Ibid). «Si maintenant il y a un vol dans un village, c'est bien sûr nous. C'est encore aujourd'hui comme ça. [...] Oui, ou bien on va colporter et peut-être un de nous fait une bêtise c'est déjà sur le journal et puis tous les autres qui ne font pas de bêtises ils doivent souffrir à cause de ça» (Interview 3). Or, si cette identité ne leur apporte guère de faveurs, les personnes interrogées n'envisagent pas pour autant de s'en déposséder et, dans la majorité, elles semblent garder une bonne estime de leur groupe.

4.2 COMMENT EST-CE CHEZ VOUS ?

En introduction de cette seconde partie, j'invite le lecteur à prendre connaissance de cette prière yéniche⁸² à laquelle j'apporterai quelques commentaires.

Merci à toi Seigneur de m'avoir créée nomade
 Merci à toi Seigneur de m'avoir donné la liberté
 Merci à toi Seigneur de me permettre de voyager
 Merci à toi Seigneur de m'avoir donné
 l'esprit de famille, de communauté

Oui merci Seigneur,
 même si l'on se fait parfois rejeter, mépriser...

Toi aussi Seigneur tu as voyagé,
 Toi aussi tu as été méprisé
 et toi aussi tu n'as rien regretté

Car sur ta route, Seigneur,
 tu as rencontré des personnes que tu as aimées
 Des gens dans la souffrance
 que tu as aidés,

Par les enseignements que tu leur as donnés
 et par les miracles que tu as accomplis

Oui Seigneur si tu étais resté,
 tout cela ne [se] serait pas passé
 Et c'était parce que tu étais nomade
 ô mon doux Jésus
 Que nos routes se sont croisées

⁸² Celle-ci était déposée sur une table, avec d'autres documents, en tirage suffisant pour que chaque participant à la conférence grand public «Les gens du voyage de Suisse : Un autre regard» puisse s'en procurer un exemplaire. A chaque événement auquel j'ai assisté, j'ai systématiquement recueilli les textes à disposition. Je n'ai pas regretté cette collecte méthodique car de ces documents peuvent surgir des éléments qui méritent une analyse.

Alors je te dis merci Seigneur,
oui merci de m'aimer

Et merci de m'avoir permis de t'aimer toi,
Le plus grand de tous les Voyageurs.

Je ne prétends pas que cette prière est universelle et que tous les Yéniches s'y reconnaîtront. Néanmoins, Sylvie Gerzner, l'auteur de ladite prière, énumère dans ces lignes quelques caractéristiques ou valeurs régulièrement affichées par les personnes qui ont participé à mon enquête pour montrer leur identité yéniche, à savoir : la liberté, le voyage, la solidarité, la famille et le groupe. En ce sens, je les désigne de caractéristiques et valeurs «refuges» ou, selon un terme emprunté à Simoes (1999, p. 82), «écrans». Par l'usage de ce second qualificatif, je reconnais que mes interlocuteurs ont adopté un rôle de guide mais aussi celui de filtre. En effet, Simoes le relève à juste titre (Ibid), tout n'est jamais dit et, lorsque des participants s'expriment au sujet de leur communauté, ils n'abordent que certains aspects de leurs pratiques sociales et culturelles. D'ailleurs, à une journaliste, un interviewé confie : «[...] ce n'est pas nécessaire que vous compreniez tout⁸³» (Jourdan et Baudouin, 1999, 01:23'). Cette attitude n'est pas à comprendre comme une preuve que les Yéniches cachent des mystères. Au contraire, quoi de plus normal à vouloir préserver certaines particularités et doser les révélations ? «Face à l'Autre, chacun de nous tend à garder secrets certains aspects de son identité culturelle [...]. L'identité construite à usage relationnel est donc toujours une identité écran qui n'en demeure pas moins une identité parmi d'autres» (Simoes, 1999, p. 82).

Nous verrons que, parfois, cette identité écran, a priori relativement stable et quelque peu stéréotypée, peut aussi, inconsciemment ou non, céder sa place au doute ou à la perplexité⁸⁴. Différentes thématiques auraient pu être développées autour de la question «Comment est-ce chez vous ?». Mon choix s'est porté sur celles dont le contenu apportait un éclairage particulier voire inattendu à cette interrogation : comment les Yéniches se définissent-ils aujourd'hui et de quelle manière ont-ils construit leur propre rapport au passé ?

⁸³ Dans un désir d'esquiver la production d'artefacts, voici les conditions d'énonciation de cette confession : «C'est normal, quand on veut garder nos petits secrets, on parle yéniche entre nous. Je trouve ça très important que nous gardions notre langue car si j'ai envie de dire quelque chose à ma fille, sans que les sédentaires ne comprennent, alors je lui parle en yéniche. Ce n'est pas nécessaire que vous compreniez tout». Si l'interviewé fait ici allusion à l'usage de la langue yéniche comme moyen de garder secrètes certaines choses, je considère cependant que le sens de ces paroles est plus large; il traduit le souhait de conserver d'une certaine façon la maîtrise des informations et, pourquoi pas, de leur identité.

⁸⁴ Pour illustration, sur un blog tenu par un Yéniche, un internaute, en réaction à un article décrivant brièvement leur culture, a déposé le commentaire suivant : «Je trouve que ce que tu écris concernant la musique et les métiers exercés date d'une autre époque. Dans ma famille, je ne décompte pas beaucoup de musiciens, mais beaucoup de profs, d'ingénieurs, etc...» (Blog de Yéniche 1969).

4.2.1 LIBERTÉ N'EST PAS INSOUCIANCE⁸⁵

«Là aussi le véritable Yéniche garde jalousement ce que l'on pourrait appeler la caractéristique majeure de sa culture : la liberté et l'indépendance. Il n'accepte pas de patron et change sans cesse de métier selon l'occasion et la nécessité» (Association Yenisch Suisse, 2010).

Si j'en crois l'extrait précité, la liberté est en quelque sorte un trait fondamental pour désigner le «vrai» Yéniche. Différents auteurs, à l'image de Mamontoff, s'en font aussi l'écho et considèrent plus ou moins que cette caractéristique est le propre du «Tsigane». «Mais les Gitans survivent avec peu de choses et sont heureux ainsi. La liberté compense largement les manques; elle suffit à meubler l'ambition du Gitan qui n'est que de partager dans sa communauté, vivre sans attache dans un système où la solidarité est primordiale» (1996, p. 67). Vivre le moment présent, subsister au jour le jour, une participante en parle : «Qu'est-ce qui fait la culture yéniche ? Qu'est-ce qui explique la culture yéniche ? C'est la liberté. La liberté de décider aujourd'hui je pars, aujourd'hui je reste» (Interview 5). «Ça fait partie de la culture, vivre de la main à la bouche, vivre comme ça et puis de cette liberté-là» (Interview 5).

Les Yéniches seraient-il donc maîtres absolus de leur destin et n'auraient-ils aucune contrainte ? A mon sens, ce serait faire abstraction, d'une part, de l'univers si réglementé qu'est le nôtre et duquel, à l'instar des autres citoyens suisses, les Yéniches sont tributaires. D'autre part, il ne faudrait pas confondre leurs déplacements qui répondent notamment à des nécessités économiques avec ceux d'un voyage touristique ou sans but. De tout temps, les sédentaires ont prêté aux «Tsiganes» – et leur prêtent encore – une liberté idyllique. Ils seraient libres de «vagabonder» au gré de leurs envies et affranchis de toute loi ou, du moins, ils s'en moqueraient. En outre, leur attitude face au travail serait désinvolte et, par analogie, ils seraient libres de toute responsabilité. Simoes (1999, p. 34) rapporte en substance que si leur manière de former leurs enfants à une activité professionnelle et, globalement, de vivre sont a priori plus «spontanés», cela ne signifie pas que les Yéniches ne doivent pas, comme tout un chacun, s'exercer pour obtenir une certaine qualification et qu'un «don» les émanciperait du souci de devoir pourvoir aux besoins des leurs.

En apparence, ces considérations peuvent sembler en contradiction notamment avec la citation de l'Association Yenisch Suisse. Si j'ai pu observer, lors d'un entretien en particulier, un repli sur un idéal de liberté, je crois néanmoins que cette caractéristique régulièrement avancée par les interviewés est, en réalité, appréciée avec justesse et que, derrière cette liberté parfois «de façade», les propos peuvent différer ou se révéler plus nuancés. Ainsi, dans un entretien mené par Savelieff, un Yéniche formulera cette requête : «Laissez-nous notre semblant de liberté» (2005, p. 179).

⁸⁵ Simoes (1999, p. 31-35) traite dans son travail de la vision romantique de la liberté «tsigane». Je m'y suis quelquefois référée.

Vraisemblablement, la conception que les participants ont de la liberté yéniche a été modulée par leur vécu d'enfants de la Grand-Route ou de descendants de pupilles et par leur récit. Une interviewée me confiera : «Pour moi, être yéniche, avant ça représentait un peu la liberté mais, après avoir découvert beaucoup de choses, ce n'est plus vraiment la liberté. Non, ce n'est plus la liberté du tout» (Interview 4). Au regard de son histoire, une seconde participante définira la liberté davantage comme une indépendance d'esprit qui permet de survivre et de refuser l'inacceptable. Du reste, c'est à celle-ci qu'elle attribue l'échec des différents acteurs qui l'avaient à charge dans leurs tentatives pour la briser. «Si je regarde ma biographie c'est peut-être une chance que j'aie des gènes yéniches sinon on m'aurait peut-être détruite avec tout ce que j'ai vécu. – Dans le sens que vous seriez plus battants ? [...] c'est dans ce sens-là que vous dites heureusement que je suis yéniche [...] ? – Je ne pense pas que c'est la force mais plutôt cette envie de liberté, de ne pas devoir se soumettre mais d'avoir la liberté de décider» (Interview 5). D'autres extraits et témoignages laissent entendre que nourrir cette volonté d'indépendance d'esprit fut salvatrice. Par ailleurs, c'est au travers d'elle que certains expliquent que leur communauté ait pu résister au choc de l'histoire. «Pendant tout ce temps, je me suis dit tout ce qui s'est passé là avec moi, ça ne s'est pas passé pour rien. Maintenant je vais commencer à lutter. Ça s'est passé pour quelque chose, pour pouvoir en faire quelque chose. Au début c'était une dépression mais au fur et à mesure c'était cette envie de lutter qui s'est réveillée en moi et puis je me suis dit : "Non, je ne vais pas me laisser faire !"» (Interview 5). «[...] et bien ils ont résisté aussi par leurs forces; leurs forces qu'ils étaient en communauté. Et puis ils avaient toujours bien sûr leur culture, ils voulaient rester yéniches, voyez. Et elles ont pu se battre toutes ces personnes... elles ont pu se battre... jusqu'à présent elles ont pu se battre. Comme maintenant les jeunes commencent à se battre de nouveau pour pouvoir résister. Voilà. Bien sûr c'est difficile mais... il faut recommencer à se battre pour que notre culture puisse résister. C'est ça le problème [...]. Ben voilà pourquoi on est toujours là parce que les gens se sont battus» (Interview 4). Cette prétention à la liberté de suivre une autre voie que la majorité est semble-t-il un élément, parmi d'autres, présenté par les personnes rencontrées pour montrer leur identité yéniche. D'ailleurs, un gadjo proche de la communauté relève que «Tout peuple opprimé se débrouillera toujours. Par rapport à quelqu'un qui a tout. Un Tsigane, dès tout petit, il apprend à se battre» (in Michon, 1993, p. 216).

En définitive, la liberté des Yéniches n'est pas synonyme d'une vie où abondance et insouciance seraient les maîtres mots. Dans une société égalitaire peut-être que cette vision idyllique prendrait forme mais, là encore, j'ai quelques doutes. Cela étant, aucun des participants n'a laissé entrevoir une telle définition de la liberté et plusieurs ont, au contraire, insisté sur leur faculté d'adaptation à l'environnement qui les entoure; capacité nécessaire à leur survie.

4.2.2 GROUPE, FAMILLE ET SOLIDARITÉ : VALEURS REFUGES

Précédemment, j'ai évoqué l'importance de l'appartenance au groupe pour les membres de collectivités dominées ou discriminées qui doivent lutter pour leur reconnaissance et leur pérennité⁸⁶. Chez les Yéniches, celle-ci, de même que l'identité collective, sont essentielles. En effet, «[...] elles doivent permettre le maintien du groupe alors que celui-ci est géographiquement éclaté et qu'il n'y a pas de référence possible selon la nationalité ou une terre revendiquée. Le groupe en tant que tel apparaît ainsi comme le noyau identitaire fondamental, comme l'étendard, comme le refuge essentiel à partir duquel les individus trouvent cohérence, unité et équilibre» (Michon, 1993, p. 97-98).

Dans différents documents, les témoignages de Yéniches laissent entrevoir la valeur et la signification émotionnelle qu'ils associent au groupe et à la solidarité. «Il ne faut jamais oublier que le groupe pour nous c'est notre drapeau, c'est notre patrie» (Michon 1993, p. 237). «[...] nous vivons pour et par la famille» (Club suisse de la presse, 2006). Il n'est dès lors pas surprenant que les interviewés, à l'unanimité, aient également relevé ce besoin de cultiver l'esprit de famille et l'aspiration à vivre en communauté comme caractéristiques de l'identité yéniche. «Alors pour nous être yéniche c'est qu'on voyage, qu'on est en famille et puis qu'on est partout, hein. Où est-ce qu'il y a la caravane, on est à la maison» (Interview 3). «On essaie d'être toujours en groupe, on est toujours en famille. On est vraiment basés sur le clan familial. Voilà. On est un petit peu des tribus si vous voulez mais on a besoin de ça. On ne peut pas rester sans voir nos frères, sœurs, cousins même. Même qu'il y a parfois des conflits entre eux mais on est toujours... on a besoin de ça» (Interview 2). Pour sa famille, une participante n'a d'ailleurs pas hésité à renoncer temporairement au voyage. «[...] moi, je m'étais vraiment sacrifiée pour mon fils, voyez. On est restés là, dans cet appartement, qu'on n'avait pas l'habitude, en plein été [...]» (Interview 4).

Plusieurs voient dans le groupe un élément d'explication à la pérennité de la culture yéniche malgré les successives tentatives d'assimilation. «Alors je pense que c'est parce qu'on était toujours en famille et à cause de la langue qu'on a. C'est pour ça qu'on est restés comme ça» (Interview 3). En outre, le groupe est source de sécurité pour ses membres. «C'est plus rassurant d'être en groupe, vous comprenez. Et c'était notre culture d'être en groupe. Mais maintenant c'est très très difficile d'être vraiment en groupe. C'est très difficile. A part une fois par année, quand il y a le pèlerinage à Einsiedeln, il y a un pèlerinage pour les gens du voyage...» (Interview 4).

On peut a priori parler d'accord tacite entre les membres au sujet de la famille et de la cohésion comme trait fondamental, du moins pour l'identité construite à usage relationnel. C'est ainsi que la caractéristique première à la signification d'être yéniche citée par une participante n'ayant pourtant guère pu faire l'expérience de la solidarité a

⁸⁶ Cf. chapitre 3.2.1, p. 52-53

été précisément l'entraide familiale. Or, dans son enfance, elle a connu la violence maternelle et la réserve de sa communauté en raison de la plainte qu'elle avait déposée pour viol. En revanche, elle ajoutera : «Là où la famille fonctionne, c'est très bien, c'est très beau d'être si proches. Si ça correspond aux images d'aujourd'hui, ça c'est autre chose» (Interview 5).

Dans un article, Sambuc Bloise (2005, p. 670) rapporte que l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route a brisé des centaines de familles et que des milliers de pupilles se sont retrouvés isolés socialement et culturellement. Si la composante itinérante semble, selon les témoignages recueillis, jouer généralement au quotidien de la solidarité familiale, d'autres personnes issues de la composante sédentarisée doivent, à l'inverse, s'accommoder avec l'individualisme. L'assistant social, intervenant comme personne ressource dans cette étude, a partagé avec moi son expérience auprès d'enfants de la Grand-Route. «Ils n'ont pas pu avoir des relations qui donnent une sécurité. Et c'est ça un peu le problème. Maintenant je vois qu'il y a certaines personnes qui ont peur de la société, elles veulent être seules. "Moi je n'aimerais pas être seul mais moi je suis seul". Comme ce n'est pas possible pour eux de faire un pas en avant pour résoudre ça. [...] Les anciennes structures, la famille, le clan, n'est plus là et maintenant ils vivent seuls dans notre société et là ils n'ont pas un futur comme nous» (Interview 6). Le professionnel poursuit : «Il y a des familles où ils ont une solidarité et après il y a des autres familles ça ne va pas. Ils sont vraiment isolés, ils laissent tomber ça. Ça existe aussi» (Ibid). De même, dans un reportage audiovisuel, une Yéniche laisse percevoir que la solidarité est quelquefois un idéal fragile. «Ça a beaucoup changé. L'amitié, voyez, que... je ne sais pas. Avant, ils sont venus plus tôt demander quelque chose, boire un café et maintenant (sourir) c'est plus la même chose. Ça a changé. On est beaucoup de monde... nous sommes beaucoup de monde ici mais on est quand même seuls. Hein, c'est comme ça» (Jourdan et Baudouin, 1999, 01:26').

Si le passé a eu des effets sur la cohésion du groupe et l'identité collective qui en est malgré tout ressortie affaiblie, ces dernières sont aujourd'hui encore malmenées quoique certains choisissent de n'accorder aucune légitimité à ces considérations. Ce besoin d'être ensemble est régulièrement incompris des sédentaires et les déplacements en groupe éveillent chez la majorité un sentiment d'inquiétude. Cette méfiance se fait notamment ressentir lors d'initiatives projetant la création de nouvelles places pour les gens du voyage. Aussi, en l'absence d'aires de stationnement en suffisance, les Yéniches se voient souvent dispersés et les possibilités de contact se raréfient. Dans ces conditions, une participante pose un regard contrasté sur la solidarité. «[...] il y a beaucoup de choses qui se perdent dans notre culture à cause de la politique suisse. Par rapport déjà aux places parce qu'on ne peut plus être comme dans le temps. Dans le temps, les Yéniches voyageaient beaucoup ensemble. Il y avait des grandes familles ensemble. Maintenant, on ne peut plus agir comme ça. Il n'y a pas assez de grandes places. Ça a un peu coupé cette culture. Maintenant, il faut chercher des places soit dans des campings où ils nous acceptent, parce qu'il y a certains campings qui ne nous acceptent pas, et puis dans certains campings ils mettent une limite de caravanes : c'est

trois, quatre pas plus. Ça coupe cette solidarité qu'il y avait entre nous, les gens du voyage, parce qu'on n'est plus assez regroupés ensemble. Il y a beaucoup de choses qui se perdent [...]» (Interview 4).

Avec ces deux premières thématiques, nous voyons qu'entre le modèle théorique donné par une communauté de son système social et les comportements pragmatiques, il n'y a pas toujours parfaite connivence. S'attacher à perfectionner une typologie est sans doute vain, voire stérile. Dans cette optique, Barth a suggéré de s'intéresser plutôt à la manière dont le modèle théorique et le modèle pragmatique sont interconnectés et il a proposé une idée qui apporte un éclairage précieux à mon travail. Selon l'auteur, «[...] les catégories utilisées par les individus visent l'action et sont affectées de façon significative par l'interaction plus que par la contemplation» (2005, p. 236). Barth continue : «En montrant le lien entre les appellations ethniques et le maintien de la diversité culturelle, mon souci premier est de montrer comment, dans des circonstances variables, certaines constellations de catégorisations et d'orientations de valeurs ont un caractère auto-prédictif⁸⁷, comment d'autres tendent à être réfutées par l'expérience, tandis que d'autres encore ne peuvent être soutenues dans l'interaction. Des frontières ethniques ne peuvent émerger et persister que dans le premier type de situation, alors qu'elles devraient se dissoudre ou être absentes dans les autres. Avec cette rétroaction de l'expérience des individus sur les catégories qu'ils emploient, des dichotomies ethniques simples peuvent être retenues, et les différences stéréotypées dans le comportement peuvent être alors renforcées, malgré des variations objectives considérables. La raison en est que les acteurs s'efforcent de maintenir des définitions conventionnelles de la situation dans les contacts sociaux par une perception sélective, du tact et des sanctions et à cause des difficultés qu'il y aurait à trouver d'autres modes de codification de l'expérience, plus adaptés. C'est seulement quand le mode de catégorisation est de toute évidence inadapté qu'une révision a lieu – non seulement parce que cette catégorisation n'est plus vraie objectivement, mais parce qu'en règle générale, elle ne présente aucun intérêt pour l'action, dans le domaine où l'acteur lui donne sa pertinence» (2005, p. 236).

4.2.3 PROPRIÉTÉ ET RESPECT : PRISE DE DISTANCE AVEC D'AUTRES ETHNIES⁸⁸

«Ça c'est un scoop que personne n'a écrit ce que je vais dire là. Nous subissons une discrimination; ça, ce n'est pas un scoop. Parce que nous sommes trop propres; ça c'est un scoop !» (Interview 1)

⁸⁷ A mon sens, ce caractère auto-prédictif se retrouve dans les propos des interviewés au sujet de la famille et de la solidarité.

⁸⁸ En complément aux entretiens individuels, j'ai consulté mon corpus de presse et analysé sommairement son contenu. Les articles suivants traitent de la distanciation avec les autres ethnies en matière d'hygiène : 24 heures des 27 et 28.07.2010, Agri du 24.04.2009 et La liberté du 04.04.2007. Simoes (1999) apporte également des éléments intéressants concernant le rôle des médias et les sujets qui ont leur préférence.

En Suisse, l'idéologie de la propreté a longtemps été considérée comme un emblème national mais je ne m'attendais pas à développer ce thème dans mon travail. A nouveau, le terrain en a voulu autrement. La propreté est une caractéristique de l'identité yéniche qui a été souvent revendiquée dans la presse, en conférences publiques ou en entretiens individuels. J'en ai moi-même été témoin en deux occasions lors d'interviews menées au domicile de participants. Je doute que, en tout temps, ce critère ait été saillant pour rendre manifeste l'appartenance ou l'exclusion à ce groupe.

Autrefois, la saleté fut un marqueur de frontières qui justifia le rejet par la société sédentaire et l'extermination de ceux et celles réputés comme de la «vermine malpropre» (Simoes, 1999, p. 27). Ce préjugé autour de l'hygiène n'a probablement jamais cessé d'exister; par contre, il semble être ravivé et devenir un argument premier de rejet. Les délits dont la presse se fait l'écho concernent régulièrement l'état déplorable des terrains après le passage des gens du voyage. Ces quelques déprédations sont principalement le fait de groupes venant de l'étranger. A leur décharge, les aires mises à leur disposition n'ont souvent pas l'infrastructure nécessaire pour accueillir, selon leurs normes culturelles, ces grands convois. Cela étant, les Yéniches pâtissent de cette conduite et certaines communes refusent indifféremment aux indigènes et aux voyageurs étrangers l'arrêt temporaire sur leur territoire. En outre, elle alimente chez certains sédentaires les sentiments de peur, voire d'hostilité, et met d'une certaine manière en péril les relations que les Yéniches ont pu développer avec la population.

Je n'ai pas l'impression que les Yéniches aient la volonté de stigmatiser les «Tsiganes» étrangers⁸⁹. Je crois cependant qu'ils souhaitent se démarquer des groupes qui, involontairement, écorchent leur image. Si un discours de solidarité entre tous les gens du voyage est certainement préféré par d'autres membres de la communauté yéniche, les personnes qui ont désiré s'exprimer sur le sujet se distancient fortement des voyageurs étrangers pour ce qui a trait à l'hygiène et au respect de leur environnement. «Nous, le principal c'est la propreté. Parce que quand on est propre, on a le respect de soi-même, puis on a le respect des gens qui sont autour de nous. Si on n'est pas propre, on n'a aucun respect sur rien du tout» (Interview 2). Lors d'une conférence publique, une interaction entre l'orateur et un participant yéniche a d'ailleurs révélé une frontière a priori étanche. Le conférencier avait laissé entendre que c'était un déshonneur pour certains «Tsiganes» de nettoyer. Contredit par ledit participant, l'orateur lui a rétorqué de demander à ses cousins. La réaction du Yéniche fut immédiate : «Ce ne sont pas nos cousins. On n'a pas de lien de parenté avec les

⁸⁹ En revanche, on ne peut pas en dire autant de la presse qui relaie les propos des porte-parole yéniches. J'ai le sentiment que certaines formulations sont quelquefois maladroites et même malsaines car elles valorisent les différences et les hiérarchisent. «Car s'il faut retenir quelque chose, c'est que malgré cette tradition du voyage avec la venue des beaux jours, les Yéniches sont de vrais Suisses, et, à cet égard, très différents des autres «gens du voyage» (Le Nouvelliste.ch du 15.11.2010). A côté de cela, d'autres articles sont confus et associent les «Tsiganes» étrangers aux Yéniches; amalgame qui cause du tort aux seconds.

Roms !» (Moillen, 2008). Dans le domaine de l'hygiène, il y a «eux» – les «Tsiganes» étrangers – et «nous» – les indigènes. «Alors nous on est loin d'être comme ça. Ce n'est pas pour nous vanter ou pour nous mettre en avant mais on est bien loin d'être comme ça» (Interview 2). D'ailleurs, les Yéniches revendiquent une adhésion aux valeurs helvétiques et se considèrent comme Suisses à part entière. «Nous sommes de vrais Suisses, avons des comportements typiquement helvétiques, comme l'hygiène et la propreté. Nous respectons les règles. Vous ne verrez pas de campement en désordre après notre passage. Et surtout, nous sommes domiciliés en Suisse. On peut donc nous retrouver facilement et nous poursuivre légalement si nous commettons des infractions. Ce qui serait suicidaire puisque nous souhaitons revenir chaque année» (Agri du 24.04.2009).

Lorsqu'il s'agit de décrire la «culture» d'une façon plus générale, là aussi des différences sont relevées. Une interviewée conçoit l'ouverture d'esprit comme l'apanage des Yéniches. «Il y a les Yéniches, il y a les Gitans, il y a les Roms mais les Yéniches c'est à part, voyez. [...] Nous, les Yéniches, on est assez cool (rire) par rapport aux autres groupes des gens du voyage. [...] Et bien par exemple, vous, vous serez tout de suite accueillie chez nous, vous savez. Maintenant il y a beaucoup de mariage qui se font entre les sédentaires et les Yéniches. Ça ne pose plus de problème. Mais chez par exemple les Roms ou les Gitans, ça ne se fait pas (rire). Vous pouvez avoir de très bons amis sédentaires ou yéniches. Les Gitans, les Roms qui viennent en Suisse, ils n'ont pas de... ils ne côtoient pas les sédentaires. Ils les côtoient juste pour aller travailler, c'est tout. C'est le seul lien qu'ils ont avec eux. Mais chez nous, nous avec les sédentaires, on peut... comme moi, par exemple, moi je suis en appartement depuis l'automne jusqu'au printemps, j'ai de très bons voisins» (Interview 4). La participante me confiera trouver certaines coutumes des autres groupes «sauvages» et, a contrario, les leurs évolutives. «Par exemple, quand il y a quelqu'un qui meurt chez eux et bien ils vont brûler la caravane ou la roulotte où la personne a vécu. Ils vont brûler tous ses objets, tous ses vêtements, ils vont tout brûler. Et moi je trouve, c'est... c'est un peu barbare cette... je n'aime pas du tout cette coutume qu'ils ont. Ils ont aussi la coutume de se marier qu'entre eux, voyez. Même un Yéniche ne sera pas accepté chez eux. Et puis ils ont aussi, ils ont des coutumes... les femmes n'ont pas beaucoup de valeur chez eux. Tandis que les femmes chez les Yéniches et bien c'est égalité maintenant. [...] les Sintis, les Roms, les Gitans, ils ont toujours ces coutumes-là. Que pas chez nous, voyez. Nous, on évolue quand même avec l'avis de tout le monde» (Ibid). Enfin, des différences physiques sont aussi avancées. Pour preuve, un participant à une conférence a souhaité savoir de quelle façon il pourrait reconnaître un «Tsigane» étranger d'un indigène. La réponse d'un Yéniche fut celle-ci : «Regardez-moi. Est-ce que j'ai l'air d'un Rom ?» (Moillen, 2008).

Si l'ethnocentrisme, on le voit, n'est pas une attitude réservée qu'à la population majoritaire, j'estime toutefois qu'il n'y a pas lieu de tenir les extraits précités comme une démonstration d'une prétendue suprématie de certains groupes nomades sur d'autres. En effet, les propos des participants, peut-être parfois maladroits, ont pour

finalité d'assurer la survie du groupe. «Ce n'est pas pour faire de la discrimination par rapport aux autres gens du voyage mais c'est une autodéfense qu'on est obligés de faire» (Interview 2). Voyageant en plus petit nombre que les «Tsiganes» étrangers, les besoins des Yéniches sont moins spectaculaires et les conflits avec la population plus rares. Dans ce contexte, des mesures préventives telle que la mise à disposition d'emplacements pour les voyageurs transitant par la Suisse voient le jour. Dès lors, les auteurs du rapport du Conseil fédéral sur la situation des gens du voyage en Suisse (2006, Partie II, p. 7) mentionnent la probabilité que les besoins des indigènes soient relégués au second plan. Une situation qui n'échappe pas aux Yéniches qui se sentent, de bon droit, lésés. «Aujourd'hui, les gens du voyage venant de l'extérieur, les Roms en particulier, il y en a parmi eux que c'est merveilleux et ça marche très très bien, qui sont très respectueux. Et puis il y en a parmi eux, voilà, c'est des têtes brûlées comme on dit et ils font tout pour embêter et ils laissent les places dans des états pas possibles et ainsi de suite. Que fait le gouvernement ? Il leur fait des places qui nous sont interdites à nous. Et nous quand on passe, écoutez vous pouvez demander partout, partout, il n'y a jamais de problèmes. Des fois je suis avec cent caravanes, il n'y a pas de problème. Aucun problème, tout est nettoyé, tout est payé, tout est fait. Alors maintenant on est pénalisés parce que tout est parfait chez nous. Alors moi je trouve que ce n'est pas bon. Alors est-ce qu'ils veulent aussi qu'on devienne comme eux ? C'est dur, hein ? Il me semble quand même que la Suisse devrait d'abord aider les gens de son propre pays que de vouloir jouer les... faire les yeux doux à l'Europe parce que ce qu'il y a de bizarre dans tout ça, c'est qu'on dirait qu'ils font ça de cette manière-là : ils font venir les gens ou ils laissent venir les gens, moi je ne suis pas contre qu'ils viennent, aucun problème, mais qu'il y ait une infrastructure d'accueil. On ne veut pas les accueillir mais on les laisse venir puis ensuite qu'est-ce que ça donne ? Ça donne une chose qui n'est pas beau du tout parce qu'ensuite les méfaits et les difficultés et bien sont toujours contre nous» (Interview 1). Sur sa lancée, le participant continue : «C'est un amalgame pas possible et ce n'est pas normal. Ce n'est pas normal parce que nous on n'a pas de problèmes alors on est pénalisés parce qu'on n'a pas de problèmes et ça je trouve que ce n'est pas normal. Ça je vais le dénoncer et vous allez pouvoir le mettre. Ce n'est pas normal et je m'insurge contre ça. [...] moi, je ne suis pas contre les étrangers, enfin les Tsiganes étrangers, qui viennent en Suisse, les Roms, pas du tout. Il y en a qui sont propres, il y en a qui sont sales, il y en a qui sont biens, il y en a qui sont malhonnêtes. Comme partout. Ben qu'on pénalise celui qui fait les bêtises mais je n'ai pas besoin moi d'être pénalisé parce que je suis des gens du voyage. Moi, je ne peux pas aller sur les places parce qu'il y a eu quelqu'un d'autre qui est venu et qui a laissé ça comme ça. [...] Mais c'est une fumisterie que les gouvernements sont en train de soutenir ! Je suis dur, hein ?! Je défends ma cause» (Ibid).

Les deux premières thématiques s'intéressaient à la manière dont les Yéniches construisent leur propre rapport au passé et, à partir de celui-ci, la signification qu'ils attribuent à leur identité. Avec la propreté et le respect, je me suis attachée à la façon dont les participants apportent des qualifications en fonction du contexte présent. L'actualité récente a, on l'aura compris, également une influence sur ce qui est

transmis en terme d'identification et sur la façon d'autoprésenter son groupe à son interlocuteur.

4.2.4 DISCRÉTION : UN RÉFLEXE

«Ce groupe social est autosuffisant. Il vit de façon autonome et je dirais presque qu'il est trop discret. C'est peut-être parce qu'il est trop discret qu'on le connaît peu et c'est lorsque que l'on connaît peu les gens qui nous sont différents que l'on a des craintes à leurs égards, que l'on a des peurs et je crois que c'est là que réside quand même le fond du problème et pas sur celui de l'aménagement du territoire» (Véronique Schmied pour le Club suisse de la presse, 2006).

La discrétion est une caractéristique qui n'a pas nécessairement été affichée par les personnes rencontrées. Ces dernières ont plutôt mis à l'honneur, en tête, le voyage, suivi de leur langue ou de leur rapport spécifique à la propriété. Je souhaite néanmoins aborder ce thème qui a pour particularité de recouvrir des événements récents et plus anciens. La discrétion, quelle que soit l'époque, poursuit le même but, la protection et la pérennité du groupe. Nous verrons cependant que certains s'orientent désormais vers le dialogue et la promotion de leur culture.

Dans les documents que j'ai consultés, auteurs et journalistes attribuent souvent aux Yéniches la caractéristique d'être discrets. Sous ce terme, on sous-entend tantôt qu'ils font preuve de davantage de sobriété que leurs confrères étrangers. Pour illustration, cet extrait d'un article paru dans un quotidien romand : «Ces citoyens à part entière se font généralement beaucoup plus discrets, d'autant plus qu'ils voyagent sur "leurs" terres» (Echo Magazine du 14.06.2006). Tantôt, l'usage de cet adjectif revêt une signification plus proche d'effacé ou en retrait. «Les Yéniches aiment se fondre dans le paysage, ne pas être mis en évidence» (Le Nouvelliste.ch du 15.11.2010). «Depuis plus de 500 ans sur le territoire suisse, les tsiganes se sont toujours fait très discrets» (Magre, 2008 p. 10)⁹⁰. Enfin, la discrétion de cette communauté, selon Schmied, «tend vers le repli, ce qui ne facilite pas son intégration» (2002, p. 176).

De leur retenue, quelques Yéniches m'en ont parlé. Il en ressort que celle-ci s'est imposée comme stratégie de protection il y a déjà bien longtemps. «On est des gens quand même assez discrets» (Interview 2). «C'est clair qu'on est peut-être un peu renfermés, on est distants par rapport à l'autre population sédentaire parce que pendant une période on n'avait pas envie d'être connus parce que... justement à cause de la Pro Juventute. Je me rappelle que quand on était petits, il y avait la police qui venait sur la place; parfois, nos parents nous disaient : "Allez vous cacher !". Puis ça a été longtemps ça même après 1973. On a toujours cette espèce de peur du service social, on a peur de la police même si on n'a rien à se reprocher. [...] je peux dire

⁹⁰ Notons que la société s'est également appliquée à les reléguer à l'abri des regards, en leur octroyant des places de stationnement en périphérie des villes.

qu'on a un petit peu un service social à l'intérieur de notre culture parce qu'on essaie tous un petit peu de ne pas avoir trop besoin des autres» (Ibid). Dans ces propos, nous retrouvons aussi l'autosuffisance dont Schmied faisait état.

Aujourd'hui encore, face à la concurrence avec les «Tsiganes» étrangers, la «sobriété» des us et coutumes yéniches, en opposition réelle ou imaginaire avec «l'extravagance» des autres ethnies, ainsi que leur absence des faits divers peut, à plusieurs égards, leur assurer protection. Je n'estime pourtant pas que la discrétion soit instrumentalisée; elle relève plutôt du réflexe. «Pendant très longtemps les gens avaient peur de nous et par le fait qu'ils avaient peur de nous, cela nous donne une certaine protection et c'est pour ça qu'il n'y avait personne qui parlait» (Club suisse de la presse, 2006).

Or, cette discrétion peut également les desservir puisqu'elle entretient, en parallèle, la peur et la méconnaissance. Leurs besoins, voire même leur présence, sont dès lors ignorés et des décisions les concernant, car ayant un impact sur leur quotidien, sont vraisemblablement prises sans que les autorités prévoient de consulter et d'intégrer leurs représentants dans le processus politique local (Conseil fédéral, Partie I, p. 29-30). Aussi, plusieurs entendent désormais se saisir de toute opportunité de promouvoir leur culture et d'ouvrir un dialogue. Du reste, un centre de documentation de la culture yéniche a ouvert ses portes en 2003 à Zurich; celui-ci a notamment pour objectif d'apporter une image réaliste du mode de vie itinérant (Ibid, p. 50). Par ailleurs, les activités 2010 de l'Association Yenisch Suisse se voulaient propices à une meilleure connaissance du monde yéniche auprès de la population majoritaire (Association Yenisch Suisse, 2010). S'adressant aux journalistes, un porte-parole affirmera cette volonté. «Mais maintenant on est arrivés à un point, plus aller en arrière on ne peut pas, une fois qu'il y a le mur c'est terminé, il faut avancer. Et bien c'est ce que nous sommes venus faire et c'est pour ça qu'on vous remercie d'être venus pour écouter ce que nous avons à dire» (Club suisse de la presse, 2006). En entretien individuel, un interviewé évoquera lui aussi cette nécessité de se faire connaître et de tisser des ponts. «Alors je pense que la confiance réciproque, bien sûr que c'est nécessaire. Et puis je pense que les Yéniches ont aussi un pas à faire par rapport aux sédentaires. Ce n'est pas toujours les sédentaires qui ont un pas à faire parce que je sais qu'il y a beaucoup de sédentaires qui ont essayé de venir puis je sais que c'est arrivé quelquefois qu'ils se sont faits chasser. Quand on était dans des campements, qu'il y avait des gens qui passaient, essayaient de discuter : "Fous le camp, on n'a rien à te dire!". Par crainte de, de... je pense que plus on évolue, plus ce genre de situation est en train d'évoluer aussi» (Interview 2). Ce même participant, honoré semble-t-il d'apprendre que mon sujet de mémoire émane d'un choix personnel, s'est dit disposé à m'offrir, outre son hospitalité, une contribution presque sans interdictions. «Si vous avez encore d'autres questions n'importe, indiscrètes, n'importe. Je réponds à tout. Voilà. Si vous êtes là, c'est pour apprendre et puis je suis là pour vous dire tout ce que vous avez besoin de savoir» (Interview 2).

Cette attitude ne peut cependant pas être généralisée à l'ensemble des membres de sa communauté. D'une part, certains estiment sans doute que le dialogue est souvent vain; les préjugés à leur encontre sont en effet tenaces. D'autre part, plusieurs auteurs s'expriment sur la difficulté à réunir des participants ouverts à leurs interrogations⁹¹ et le passé est régulièrement cité comme entrave à une relation de confiance. Lors d'une conférence, une oratrice dira en substance que, lorsqu'ils seront suffisamment guéris, les Yéniches pourront s'ouvrir aux sédentaires (Morisod, 2006). D'ici là, probablement devront-ils également poursuivre leur recherche d'un équilibre fragile entre intégration et intégrité ou, autrement dit, d'un «équilibre fragile entre être soi en tant que Tsigane et être "comme tout le monde". Être soi pour ne pas perdre sa culture, son identité [...]. Être "comme tout le monde", pour être intégré, pour ne plus être discriminé, pour exister dans le regard des autres» (Schmied, 2006, p. 176).

⁹¹ Peut-être que les instigateurs de conférence sur le thème des gens du voyage sont confrontés aux mêmes difficultés et invitent, pour cette raison, des orateurs qui, certes, gravitent autour de cet univers mais qui ne peuvent malgré tout pas se prévaloir d'y appartenir. Autres hypothèses, les organisateurs ne savent pas à qui s'adresser pour solliciter l'intervention d'un représentant yéniche ou estiment que le contenu sera plus accessible aux sédentaires si c'est un médiateur qui partage son expérience. Ces conjectures n'ont en réalité pour véritable finalité que de faire part au lecteur de mon étonnement de n'avoir pas eu, à aucune des deux conférences auxquelles j'ai assisté, l'opportunité d'entendre un orateur yéniche.

5. LES YÉNICHES ET LEURS FRONTIÈRES

«[...] les distinctions de catégories ethniques ne dépendent pas d'une absence de mobilité, de contact ou d'information mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels des catégories discrètes se maintiennent, malgré des changements dans la participation et l'appartenance au cours des histoires individuelles» (Barth, 2005, p. 204).

Cette citation, commentée plus tôt dans ce travail⁹², et, d'une manière générale, la construction théorique adoptée pour aborder la question de la politique suisse à l'égard des Yéniches et à son impact m'ont invitée à m'attacher aux frontières qui définissent le groupe. Nous verrons que celles-ci sont tantôt étanches, tantôt perméables et, en certaines circonstances, également mouvantes.

Au fond, ce chapitre traite aussi de cette recherche continue d'équilibre entre être soi, avec ses spécificités, et être «comme tout le monde». Schmied (2006, p. 181) rapporte que l'intégration peut se révéler sécurisante de même que menaçante. Sécurisante puisqu'elle permet, en principe, la reconnaissance de la minorité ainsi que la disparition d'attitudes et pratiques discriminatoires. Menaçante car elle pourrait compromettre «le ciment de l'identité tsigane» (Ibid) ou encore «noyer leur culture dans la nôtre» (Ibid, p. 180). L'auteur ajoute : «Si l'intégration est trop poussée, elle dérive vers l'"intégrationnisme", si l'intégrité est trop préservée, elle tend à l'intégrisme» (Ibid, p. 176). Une participante semi-nomade, questionnée sur la façon dont elle percevait un rapprochement significatif entre Gadjé et Yéniches, ne voit pas cette hypothétique velléité comme un danger imminent pour la régulation sociale de son groupe. A l'inverse, la politique suisse à l'égard des Yéniches est source d'inquiétude. «Oui, ça nous fait un peu peur mais ce n'est pas vraiment la faute des sédentaires qui sont près de nous. C'est la faute justement à la politique suisse. [...] Des fois, il y en a qui sont, comme je vous l'ai dit avant, tellement fatigués de se battre, qu'ils restent dans leur appartement, qu'ils prennent l'habitude de ne plus partir le printemps. Les enfants vont à l'école toute l'année. Il y a des enfants qui perdent la culture comme ça, en restant toute l'année en appartement, ils perdent le sens du travail du Yéniche alors après ils font des apprentissages. Quand ils font des apprentissages, après, bien sûr, ils côtoient les sédentaires, puis après les Yéniches se marient avec des sédentaires, voyez. Vous comprenez un peu ? Mais voilà tout ça vient de la politique, c'est ça. Ce n'est pas les sédentaires comme vous qui nous font peur, c'est la politique» (Interview 4). Cela étant, je veux croire, à l'instar de Schmied (2005, p. 184), que les Yéniches sauront, d'une certaine façon, maintenir ce fragile équilibre entre intégration et intégrité.

⁹² Cf. chapitre 3.2.2, p. 55

En effet, l'isolement social n'est pas le gage de la persistance des groupes ethniques; des frontières persistent nonobstant le flux de personnes qui les franchissent. «[...] les distinctions ethniques ne dépendent pas d'une absence d'interaction et d'acceptation sociale, mais sont tout au contraire les fondations mêmes sur lesquelles sont bâtis des systèmes sociaux plus englobants. L'interaction dans un tel système social ne conduit pas à la liquidation par changement et acculturation; les différences culturelles peuvent persister malgré le contact inter-ethnique et l'interdépendance entre les groupes» (Barth, 2005, p. 205).

En miroir à ces considérations conceptuelles, je partagerai ci-après ce qui a été transmis par les participants en terme d'identification. De cette manière, je souhaite tisser le lien entre leur façon de déterminer l'appartenance ou l'exclusion au groupe et les énoncés théoriques. On l'aura compris, le foyer d'investigation ne sera pas le matériau culturel mais les frontières qui structurent les interactions.

5.1 IDENTITÉ EN PATRIMOINE, FRONTIÈRE ÉTANCHE

«Vous savez, il y a une chose qu'il faut bien comprendre. Vous pouvez vivre comme un Tsigane, vous pouvez adopter ses principes, vous pouvez trouver ça tout à fait bien... mais vous ne pouvez pas devenir un Tsigane. On ne peut pas plus devenir Tsigane, qu'un blanc peut devenir un noir [...]» (Michon, 1993, p. 243-244).

5.1.1 ARGUMENTS BIOLOGIQUES

Dans le chapitre consacré à la cohabitation entre la population majoritaire et les «Tsiganes» à travers les siècles, nous avons été confronté au sang comme «puissant vecteur de l'identité ethnique et culturelle» (Simoës, 1999, p. 64). C'est d'ailleurs en son nom que des persécutions et des discriminations ont été légitimées. En toute impunité, des Yéniches furent stérilisés pour prévenir la transmission du nomadisme autrefois considéré comme une maladie héréditaire. Des enfants ont été enlevés à leurs familles, ont subi des violences morales et physiques, sous prétexte d'un patrimoine corrompu. En bref, on a catégorisé les uns et les autres selon des arguments biologiques.

De cette conception naturaliste, les participants ou leurs proches en ont fait les frais. Pourtant, ils associent, peut-être intuitivement⁹³, identité et génétique. «Vous savez, je crois même qu'un sédentaire qui fait la même chose que nous, il ne deviendra jamais yéniche. C'est une chose qui est dans le sang ça.» (Interview 4). «[...] parce qu'on ne

⁹³ J'entends ici que ladite conception naturaliste, entendue de tous, a éventuellement pris les allures d'un code culturel.

peut pas être un Yéniche si on n'est pas⁹⁴. C'est comme ça» (Interview 3). De toute évidence, la naissance reste un argument premier d'inclusion ou d'exclusion. Ainsi, à la question «Personnellement, vous sentez-vous yéniche ?», un participant m'a donné une réponse qui semblait aller de soi. «Moi, oui. Parce que je n'ai que le sang comme ça. Je n'ai pas de sang de sédentaire» (Interview 3). Plusieurs termes adoptés par les intéressés, que ceux-ci soient nomades ou sédentarisés, condensent cette vérité sociale et révèlent, à leur façon, des catégories. Ainsi, l'un parle d'«atavisme», un second de «gène». «Ce n'est pas parce que les Tsiganes arrêteraient de voyager qu'ils perdraient leur identité. Parce que les Tsiganes, ça peut aller 50 ans, ça peut aller 500 ans, un jour, ils repartent. On ne sait pas pourquoi, c'est comme ça. Vous savez, l'atavisme ne se modifie pas comme ça, il faut des siècles et des siècles pour pouvoir modifier un atavisme» (Michon, 1993, p. 243). «C'est le sentiment, j'en suis convaincue, qu'il y a un gène yéniche (rire). Je ne sais pas ce que c'est. Je ne sais pas pourquoi mais je suis persuadée. C'est ce qui a aussi été décrit avant qu'être yéniche c'est inscrit dans le sang. Je n'ai jamais vécu avec les Yéniches mais j'ai quand même un sentiment» (Interview 5).

Les participants expliquent leur désir de nomadiser et, d'une manière générale, la culture comme tenant de l'inné. Pour illustration, selon un texte disponible sur le site Internet de l'Association Yenisch Suisse (2010), ils ont le voyage «dans la peau». De même, les intéressés, en entretien individuel ou en conférence de presse, ont également associé la culture à quelque chose d'inhérent à leur naissance. Autrement dit, ils laissent entendre qu'il y aurait en quelque sorte une prédisposition au voyage. «On est obligés de partir dès que les fleurs sortent» (Moillen, 2008). «Nous, on a toujours ce désir de nomadiser, bien sûr, c'est notre culture. On est nés comme ça» (Interview 4). «[...] pour quelle raison vous continuez à voyager vu que vous avez des problèmes ?" Alors la réponse est simple : on ne peut pas comprendre. Vous savez, on m'a posé cette question une fois en pleine séance et j'ai répondu de cette manière-là et j'espère que vous allez comprendre ma réponse; elle est imagée, c'est une métaphore. J'ai répondu de cette manière suivante : à une époque de l'année, il y a des hirondelles qui sont là et tout à coup elles ne sont plus là, et ensuite elles reviennent. Allez savoir pourquoi et comment, on n'a pas compris mais c'est comme ça» (Club suisse de la presse, 2006). Outre le nomadisme, d'autres caractéristiques, en l'occurrence le besoin d'espace ouvert et de vivre en communauté, sont également présentées comme inéluctables. «Mais je suis quinze jours ici dedans j'ai besoin de sortir, je reste pratiquement jamais chez moi. Je ne peux pas voilà c'est... je ne sais pas... c'est peut-être... je ne sais pas si c'est génétique ou bien ça mais on n'a pas besoin d'avoir un grand espace pour vivre. On a besoin d'avoir l'extérieur pour vivre. Je ne sais pas si chez les gens sédentaires c'est pareil mais nous on vit avec la nature, on vit avec les gens, on ne vit pas enfermés» (Interview 2).

⁹⁴ Ou : «[...] on ne peut pas être un Yéniche si on NAÏT pas».

Au sujet des minorités et leurs frontières, Barth (2005, p. 238) relève que ces dernières sont entretenues avec soin par la société hôte qui les exclut et les encourage vivement à recourir à des signes diacritiques aisément reconnaissables pour signifier leur appartenance au groupe minoritaire. Cela étant, une participante s'exprime sur la dichotomie ethnique. Selon elle, les Yéniches ne peuvent précisément se défaire de leur identité et simuler une autre origine que difficilement; celle-ci est inscrite dans le sang mais aussi sur leur visage. «Par exemple, j'avais une tante qui avait marié un sédentaire et qui avait un restaurant. Quand vous la croisiez, pour nous c'était... nous on appelait ça dans le temps des rupins (rire). C'était quelqu'un qui était riche, qui était de la haute société, vous savez. Elle était toujours bien mise, manteau de fourrure mais, même avec ça, les sédentaires la prenaient toujours pour une Yéniche. C'est la Yéniche. Elle le portait sur son visage que c'était une Yéniche (rire). Je crois c'est ça, on peut aller où on veut, on nous demande tout de suite : "Mais, vous venez d'où ? Vous n'êtes pas Suisses ?". Voyez, on nous pose la question. [...] je ne sais pas, c'est sur nous. C'est sur l'accent, c'est sur... je ne sais pas, on peut aller n'importe où, on peut parler maintenant avec un sédentaire, tout de suite il demande : "Mais vous ne venez pas d'ici, vous êtes étrangers ?" (petit rire). Voilà. Vous pouvez être bien habillé, avoir un manteau de fourrure, avoir le look le plus moderne qu'il y ait, on vous demande toujours d'où vous venez (rire). Il y a quelque chose qui n'est pas normal (rire)» (Interview 4). Cet extrait atteste de l'existence d'une frontière pour le moins étanche; cette dernière est maintenue de part et d'autre. Sur ce, un interviewé estimera que les Yéniches ont un patrimoine dont ils ne peuvent – et ne veulent – se soustraire. «Ça a toujours donné des Gitans et ça va toujours donner. Ils peuvent faire comme ils veulent» (Interview 3).

De prime abord, avancer à notre époque le sang comme emblème de différence peut paraître réducteur, voire sujet à controverse. Pourtant, en Suisse, la citoyenneté est régie par le droit du sang, par opposition au droit du sol, qui consiste à accorder à l'enfant, peu importe son lieu de naissance, la nationalité de ses parents. Cette pratique procède, quoi qu'on en dise, d'une vision naturaliste.

5.1.2 VALEURS JUGÉES PROPRES AU GROUPE

«Nous avons, si on veut, une doctrine morale. Cette doctrine morale – je ne vais pas entrer dans les détails – se présente en trois mots – et vous pouvez faire le tour de tout : le respect de soi-même, le respect des autres et le respect de la nature. Ces trois éléments forment notre culture» (Michon, 1993, p. 195).

Plus tôt dans ce travail, j'ai abordé quelques effets d'une discrimination répétée sur l'identité⁹⁵. Pour rappel, celle-ci peut se manifester notamment par une intériorisation des stéréotypes et préjugés, une identification forte au groupe d'appartenance ou encore par une mobilité sociale. En introduction de ce chapitre, je souhaite apporter

⁹⁵ Cf. chapitre 3.2.1

un complément et me pencher sur un mécanisme de protection de l'image personnelle et/ou du groupe dévalorisé auquel plusieurs Yéniches ont sans doute recours afin de s'épargner, entre autres, un sentiment d'exclusion absolue. Par son étude, Zingale a désiré combler quelques lacunes dans le domaine de la discrimination perçue et de ses conséquences sur la construction identitaire. Dans cette optique, l'auteur rapporte qu'«un mécanisme de protection lié à l'identification à son groupe est le fait que les membres d'un groupe discriminé se concentrent sur les points forts du groupe, par exemple sur leur dimension culturelle et ne se comparent plus avec la majorité en ce qui concerne leur situation économique car de toute évidence l'outgroup s'avère être trop fort dans ce domaine pour être concurrencé» (2008, p. 12). Nous verrons ci-dessous que les participants se sont effectivement présentés, non sans une certaine fierté, comme les gardiens de valeurs essentielles dont les sédentaires ne pourraient apparemment plus se prévaloir. Pour illustration, cet extrait du site Internet de l'Association Yénisch Suisse : «Malgré l'influence grandissante de la société moderne et individualiste qui pénètre dans nos caravanes par la télévision, dans notre culture la communauté prime sur l'individu et les enfants y ont une place de choix. De plus il est inconcevable d'éloigner de la communauté nos parents, même si leur situation personnelle ferait que pour d'autres ils seraient mis dans un home» (2010). Quant à l'accumulation de biens, elle importe peu et récolte l'indifférence des intéressés (Ibid). En ce qui concerne les dimensions culturelle et morale, les interviewés m'ont ainsi fait comprendre, quelquefois de façon larvée, qu'un monde nous sépare dans certains cas.

«Alors qu'est-ce qui fait qu'un Tsigane est un Tsigane ? – La manière de se comporter, la manière de se déplacer, la manière de manger, il y a un tas de choses qui font la différence. [...] Il y a des attitudes qui sont vraiment différentes. Et pour beaucoup de choses» (Michon, 1993, p. 238). Pour montrer leur identité yéniche, les intéressés affichent certes quelques traits diacritiques tels que l'habitat ou la langue. Néanmoins, les participants ont davantage avancé des différences de référence entre «eux» et «nous» pour juger des valeurs et des actes. Moins attachés aux choses matérielles, ils ont insisté sur la place prépondérante qu'ils accordent à la communauté et à la solidarité. Cette primauté de l'être humain et de la famille se traduit de diverses manières. Si la démission parentale est un thème régulièrement abordé dans la société contemporaine, à l'inverse, un Yéniche soulignait lors d'un reportage télévisuel le rôle majeur des parents ou anciens dans l'éducation et la formation de leurs enfants. «Les sédentaires, ils apprennent tout à l'école avec leur maître. Mais nous nos enfants ils apprennent tout de nous, des anciens. Voyez. C'est une grande différence alors c'est pour ça peut-être que nous notre grande valeur c'est le respect à nos anciens» (von Reding, Rebetez et Crettenand, 2008, 08'25"). Les Yéniches, ou du moins la composante nomade, ont à cœur de transmettre leur savoir-faire à leurs descendants mais ils s'entendent également sur l'attitude à adopter à l'égard de leurs aînés; celle-ci doit être respectueuse et le placement en Etablissement Médico-Social (EMS) semble déroger à cette orientation de valeur fondamentale. «Et puis j'ai aussi un grand-père de huitante deux ans. Il a Alzheimer et Parkinson mais il est chez nous. On ne donne pas dans les maisons. [...] C'est la tradition plus la peur mais c'est plus la tradition. Parce que chez

nous on ne donne pas les grands-parents» (Interview 3). En aparté, un second participant me partagera son sentiment que les sédentaires placent leurs aînés en EMS avec hâte alors que l'abandon du lieu de vie familial pourrait être différé.

A la question «Selon vous, une confiance réciproque entre nomades et sédentaires est-elle possible?», un interviewé, avec une franchise dont je lui suis reconnaissante, me confiera que c'est certainement concevable mais que personnellement il ne fait pas confiance aux Gadjé. Il s'appuiera sur une non-conformité – réelle, potentielle ou imaginaire – de codes et de valeurs. «Même les sédentaires entre eux, quand on va colporter, ils ont que des problèmes entre eux, toujours la police ou bien un tribunal. Même pour une sœur ils vont au tribunal. Mais chez nous il n'y a pas. Et puis aussi quand quelqu'un meurt, on ne fait pas un héritage; on partage, tout le monde reçoit la même chose et puis s'il n'y a rien, il n'y a rien. Et puis s'il y a, alors ça vient partager» (Interview 3).

De la même manière, le respect de la nature et la capacité à vivre dans la simplicité est régulièrement présenté en quelque sorte comme l'apanage des Yéniches. Vivre dans des conditions modestes n'est, selon une participante, pas nécessairement à la portée de la majorité des sédentaires. «Il faut savoir être yéniche, il faut savoir vivre dans une caravane, il y a beaucoup de gens qui ne pourraient pas (petit rire). Moi, j'ai vécu depuis petit bébé dans une roulotte en bois, après dans les caravanes bien sûr parce que c'est devenu à la mode. Il y a beaucoup de gens sédentaires qui n'arriveraient pas à devenir yéniche. Il leur faut toujours un minimum de confort tandis que le vrai Yéniche il peut se contenter d'un peu d'eau, d'un... Moi, par exemple, maintenant si je pars de la caravane, je n'ai pas de place, je peux même aller sur un bout de terrain qui n'a pas d'électricité, je m'en contenterai. Je n'ai pas besoin d'électricité, je sais comment vivre sans électricité. Pour les douches, dans le temps on n'avait pas de douche dans les caravanes, maintenant il y en a, c'est bien, mais dans le temps on savait très bien faire notre toilette dans un baquet, voyez. Qu'un sédentaire ou une sédentaire, je ne sais pas s'il pourrait le faire. J'ai vu beaucoup de sédentaires dans des caravanes mais qui n'ont jamais pu s'habituer à ça. Moi, je ne pense pas en tout cas qu'ils deviendront vraiment comme ça (rire)» (Interview 4). Elle continue en signifiant que les possibilités d'intercompréhension entre campeurs et gens du voyage sont limitées. «C'est vrai, ils veulent jouer, c'est un jeu pour eux. C'est devenu un peu une mode les caravanes, voyager, voilà. Du reste, (petit rire) je ne veux pas critiquer les sédentaires mais ils nous ont beaucoup pris de places. Par exemple, des anciennes places qu'ils ont fait en camping. Nous, les Yéniches, on est des écologiques (rire). On peut très bien vivre avec une boille d'eau, hein. On n'a pas besoin d'eau courante (rire). On n'a pas besoin de grand-chose au fait (petit rire)» (Ibid). Enfin, plusieurs participants ont évoqué leur comportement respectueux de leur environnement; attitude qui se manifeste jusque dans leur activité professionnelle. «Si on veut, on est positifs parce qu'on fait du recycling, on prend les choses que les autres jettent, on les prend on les refait, on les revend» (Magre, 2008, p. 99).

Les personnes rencontrées, quasiment à l'unanimité, parlent de leurs particularités avec fierté. De ces extraits, il s'en dégage aussi un fort attachement à la culture dont ils sont les héritiers; un constat partagé par Schmied (2006, p. 179). D'ailleurs, selon le même auteur, plusieurs éléments culturels sont aujourd'hui conservés, voire sublimés. Plusieurs intéressés ont évoqué, que ce soit dans ce travail ou d'autres recherches⁹⁶, un engouement relativement récent de la jeunesse yéniche. «Encore plus ça va en avant, plus les jeunes veulent montrer ce qu'ils sont, plus ils veulent voyager, plus ils veulent être ancrés dans notre culture» (Interview 2).

Si un interviewé a affirmé avec véhémence qu'il n'y a aucune volonté chez les Yéniches de se distinguer des Gadjé, je constate malgré tout que les participants se sont définis bien souvent par opposition à la société majoritaire. «Chez nous, ce n'est pas comme ça». Cette auto-marginalisation favorise le maintien d'une identité positive. Nous verrons cependant que les frontières ne sont pas toujours aussi étanches.

5.2 IDENTITÉ EN RÉAPPROPRIATION, FRONTIÈRE MOUVANTE⁹⁷

Sous ce titre, je souhaite m'intéresser plus spécifiquement à la composante sédentarisée. Plusieurs auteurs, Michon (1993, p. 76) en tête, dénoncent les regrettables conséquences de la politique de sédentarisation forcée menée entre 1926 et 1973 sur l'identité collective. Celles-ci se manifestent notamment dans la fracture – sédentarisés et nomades – du peuple yéniche⁹⁸; une subdivision qui est souvent institutionnalisée⁹⁹. A ce sujet, Michon écrit : «Arrachés à leurs familles et à leur groupe d'appartenance, isolés et élevés en milieu sédentaire, ces individus ne savent plus aujourd'hui, ou dans une moindre mesure, les conduites typiques de leur communauté dont le nomadisme n'est qu'une expression» (Ibid, p. 108). Contester une perte de certaines expressions culturelles serait difficile. Selon Zingale (2008, annexe 2 : d), par cette sédentarisation forcée, la langue et d'autres pratiques sociales ont été perdues pour la grande majorité des Enfants de la Grand-Route. Le groupe a aujourd'hui passablement changé de forme et seule une minorité pratique encore le nomadisme. En outre, certains préfèrent cacher et nier une origine qui ne leur a guère apporté de considération. Pourtant, j'estime que si, pour des raisons historiques dont elle n'est aucunement responsable, la communauté yéniche est fracturée, des possibilités d'intercompréhension demeurent et que plusieurs reconnaîtront jouer, en

⁹⁶ Cf., par exemple, Magre (2008, p. 78)

⁹⁷ L'ouvrage de Michon (2003), en particulier les pages 165-167, a imprégné le contenu de ce chapitre.

⁹⁸ Malgré cette déchirure, l'auteur encourage le lecteur à envisager les Yéniches comme une seule entité. «Dans quelle mesure ne peut-on pas accepter les Jenisch comme une entité s'exprimant aujourd'hui sous différentes formes, comme une population multiple dans ses expressions ?» (1993, p. 166).

⁹⁹ Cf. page 50

différentes circonstances, le «même jeu». Autrement dit, être Yéniche, c'est «être plus» que voyageur. Nous le verrons, les participants admettent l'existence d'une ambiguïté entre nomades et sédentarisés mais aussi que les attitudes des seconds traduisent entre autres les effets de l'écologie et, plus précisément, des campagnes de sédentarisation forcée. Les frontières laissent souvent apparaître une collectivité humaine plus large, historiquement définie.

Ce chapitre sera également l'opportunité d'apporter des données empiriques à ce postulat de Barth : «Seuls les facteurs socialement pertinents deviennent discriminants pour diagnostiquer l'appartenance, et non les différences manifestes "objectives" qui sont engendrées par d'autres facteurs» (2005, p. 212). La proposition traditionnelle qui consiste en une race = une culture = une langue voudrait que sédentarisés et voyageurs ne puissent pas être intégrés dans le même ensemble. Or, une dichotomisation des sédentarisés comme étrangers au groupe n'a pas été avancée.

5.2.1 HISTOIRE, CAPITAL ET AUTRES INTERCONNEXIONS

Dans l'imaginaire collectif, les Yéniches sédentarisés sont régulièrement perçus comme ayant perdu de leur authenticité. Désormais, ils ne pourraient plus pleinement se prévaloir d'être yéniches, du moins culturellement¹⁰⁰. Dans son étude, Simoes (1999, p. 63) a consigné les propos d'un Gadjé qui prétendait que ceux-ci mèneraient une vie tranquille, similaire à la nôtre, et que leur identité serait pour eux objet d'indifférence. Ces propos témoignent d'un refus d'envisager que les Yéniches sédentarisés puissent se définir avant tout comme membre légitime de ce groupe. Qualifier de «vrais» Yéniches uniquement ceux qui voyagent revient d'une certaine manière, selon Michon (1993, p. 167), à effacer une partie de la mémoire de ce peuple. En entretien individuel, l'assistant social consulté a introduit un vecteur additionnel de l'identité ethnique : une histoire partagée. «On ne peut pas devenir yéniche. C'est clair. C'est comme juif. C'est une culture, c'est une façon de vivre, c'est... Les gens qui vivent dans une petite vallée, tout, tout en haut, c'est un peu la même façon. Nous, nous sommes des gens qui vivons ici. Là, si vous venez de loin, que vous voulez vivre, construire une maison, une famille et tout ça, vous êtes et vous resterez toujours étranger. Vous, vous n'avez pas des racines. Et moi je pense ça a quelque chose à voir avec des racines et pas seulement des racines personnelles c'est aussi qu'il faut avoir une racine familiale qu'on dira après : "Moi je suis yéniche". Et les racines ça on ne peut pas les acheter [...]. Alors c'est quelque chose que l'histoire produit. Ce qu'on a vécu en arrière et ce que la famille a vécu ça c'est le capital d'être yéniche» (Interview 6). En effet, les Yéniches¹⁰¹ – sédentarisés et voyageurs – peuvent mutuellement se reconnaître comme ayant

¹⁰⁰ Dans un article disponible sur la toile, la signification du terme «Yéniche» est ainsi la suivante : Il «[...] s'applique aux nomades de nationalité suisse dont la langue s'apparente au dialecte suisse allemand» (Swissinfo.ch du 07.02.2006). Les Yéniches sédentarisés sont exclus de cette définition, au détriment même de celles et ceux qui revendiquent cette appartenance.

¹⁰¹ Je suis dans l'incapacité de donner une proportion; mon échantillon n'est pas suffisamment représentatif en raison du nombre restreint de participants.

participé à une «communauté de mémoire». Certains, non sans une impression de rentrer d'exil, auront pu renouer avec leurs origines.

J'ai évincé les interrogations exigeant une projection de mon interlocuteur. Néanmoins, je crois que plusieurs participants de la composante itinérante auraient concédé qu'eux-mêmes, coupés enfants de leurs repères familiaux et culturels, auraient probablement été amenés à institutionnaliser des formes de comportements différentes du reste de la communauté. Cette hypothèse m'est suggérée entre autres par cet extrait d'interview : «S'agit-il d'une culture nomade face à une culture sédentaire ? Et que faites-vous des Jenisch sédentaires ? – Il faut faire la différence; ils sont sédentarisés mais ils ne sont pas sédentaires. Et c'est quand même important. Ce qui veut dire que ces gens-là ont des attitudes, ont un travail de sédentarisés mais ils ont un esprit de nomades» (Michon, 1993, p. 230).

Outre une «communauté de mémoire», on retrouve l'association identité et génétique comme caractéristique définitionnelle du groupe ethnique. Zingale en a également fait le constat : «[...] les Yéniches sédentaires sont acceptés comme des vrais Yéniches mais les voyageurs sont conscients que tout le monde ne doit pas être exactement égaux pour faire partie du même groupe. "Une fois Yéniche toujours Yéniche" : ayant ceci en tête, ils acceptent les Yéniches devenus sédentaires même s'ils sont un peu différents d'eux [...]» (2008, p. 31). D'une certaine façon, il existe une réalité yéniche qui l'emporte sur la réalité nomade (Michon, 1993, p. 166).

Parmi mes interlocuteurs figurait une personne issue de la composante sédentarisée. Partant d'un extrait d'entretien, j'émettrai une hypothèse concernant une éventuelle «alliance» entre sédentarisés et nomades autour d'un sujet sensible, à savoir : les places de stationnement. «Je ne parle pas seulement pour moi mais aussi pour les autres. Les Yéniches sont discriminés parce qu'ils n'ont pas de places pour pouvoir voyager. On est une minorité et on a le droit de vivre notre culture. Il y a des centaines de campings en Suisse, il y a des milliers de personnes qui copient cette manière de vivre pendant les vacances et puis, d'un autre côté, ils repoussent. C'est quelque chose de pervers. Je trouve que les places de camping qui sont fermées en automne et en hiver devraient être ouvertes et mises à disposition des Yéniches. Ça résoudrait bien le problème. [...] Si je dis : "Moi, ici je vais faire une place de camping.", tout le monde va trouver ça génial. Si je fais une place pour les Yéniches près de l'autoroute, la réponse est : "Oh, oh oh!". C'est de la discrimination. Qu'ils doivent tenir un certain ordre, c'est indiscutable, ça c'est normal. Mais ce n'est pas normal qu'il y ait des milliers de personnes qui discriminent cette manière de vivre et puis, en même temps, la copient en partant en vacances avec la même caravane en été. C'est incompréhensible» (Interview 5). Les revendications exprimées par cette participante sont identiques à celles des autres interviewés. Elles laissent présager un certain potentiel d'expansion

dans les relations sociales entre sédentarisés et nomades¹⁰². Même si tous ne le pratiquent plus, je m'interroge sur la possibilité que le voyage soit en quelque sorte un trait d'union. Pour certains, il est le quotidien. Pour d'autres, il représente un rêve inaccessible ou un passé regretté, voire idéalisé (Mamontoff, 1996, p. 66). Ces considérations sont cependant à examiner avec circonspection pour deux principales raisons. D'abord, elles reposent sur les propos d'une seule personne. Ensuite, cette participante est engagée dans une association et, de ce fait, elle devient la voix de ceux qui ne peuvent pas s'exprimer. J'en déduis que sa capacité à se laisser interpellé par des problématiques diverses est particulièrement développée. Cela étant, j'imagine qu'elle n'est pas la seule à avoir fait le choix d'un engagement pour le peuple yéniche dans son ensemble. Selon toute probabilité, d'autres Yéniches sédentarisés pourraient se rallier aux revendications de la composante itinérante concernant les terrains d'accueil alors que certains considéreront sans doute le voyage comme un passé résolument révolu.

Si possibilité d'alliance autour des places de stationnement il y a, on ne peut vraisemblablement pas miser sur une connivence dans tous les domaines. Cet extrait en témoigne : «Moi je préférerais que les enfants yéniches aillent à l'école. Normalement, comme les autres, qu'ils puissent prendre une décision plus tard est-ce qu'ils veulent voyager ou pas» (Interview 5). Cette participante ne cautionne pas une scolarité à temps partiel. Elle motive cette position en relevant la dépendance que l'absence d'études supérieures installe. «Nous avons eu une réunion générale de toutes les personnes qui voyagent. Pour avoir une association, il faudrait avoir un juriste qui nous représente, il faudrait avoir un comptable pour pouvoir créer cette association. Qui d'entre nous est juriste ? Qui d'entre nous est comptable ? Tant que les enfants ne vont pas à l'école, il n'y en a juste pas. Tant que notre tradition est qu'on enlève les enfants de l'école, on sera toujours dépendants d'autres. [...] Il y aura toujours des personnes qui vont décider à notre place tant que nous ne sommes pas capables de nous prendre en main» (Interview 5).

En conclusion, je pense qu'il y a entre sédentarisés et nomades à la fois un potentiel d'expansion de leurs relations sociales mais aussi des limitations dans leur compréhension mutuelle. Néanmoins, le groupe d'appartenance est un «référént quasi sacré» (Michon, 1993, p. 166) et il y a, chez beaucoup, une réalité yéniche qui l'emporte sur la réalité nomade. En d'autres termes, «Il existe aujourd'hui en Suisse une entité jénisch dont la réalité dépasse l'opposition nomades-sédentarisés. D'une part parce que les nomades reconnaissent les sédentarisés, malgré de profondes différences, comme Jénisch, et d'autre part parce que les sédentarisés se revendiquent aussi en tant que Jénisch, notamment à travers le développement associatif» (Ibid,

¹⁰² D'ailleurs, Zingale a pris la décision, dans son compte-rendu d'enquête sur la discrimination perçue, de ne pas distinguer les réponses d'une participante qui a indiqué ne pas voyager de celles du reste des enquêtés. L'auteur explique son choix de la manière suivante : « [...] son opinion ne diffère pas ou peu de celui des autres participants» (2008, p. 18).

p. 167). Au nom d'une définition idéal-typique, peut-on dès lors scinder une population qui se reconnaît comme appartenant au même noyau identitaire, en dépit de ses différences et déchirures ? Mettre l'accent sur le partage d'une même culture comme caractéristique première du groupe ethnique, nous aurait certainement amenés à diviser le groupe en deux entités et à dépouiller les sédentarisés de leur identité. L'accent porté sur l'attribution comme caractéristique décisive nous permet de ne pas aller à l'encontre d'une population qui a, en partie, conscience d'elle-même.

5.2.2 ENTRE DEUX CHAISES

Plus tôt, j'ai évoqué l'existence d'une ambiguïté entre nomades et sédentarisés due à la perte de certaines expressions considérées comme typiquement yéniches. Celle-ci a été largement abordée par les interviewés. «Il y a des Yéniches suisses, qui sont des Yéniches, qui se disent Yéniches, qui parlent un peu le Yéniche, qui ont un petit peu des contacts avec d'autres Yéniches mais qui n'ont plus aucun sens du voyage parce que depuis peut-être une ou deux générations ils n'ont plus voyagé alors ils ne peuvent pas se mettre à la place de ceux qui voyagent. Vous comprenez ?» (Interview 2). A priori, ce participant n'est aucunement opposé à ce que la composante sédentarisée se revendique yéniche. Il semble acquiescer qu'il n'y a pas une simple relation univoque entre le matériau culturel et l'unité ethnique ou, autrement dit, que les différences et ressemblances culturelles ne sont pas les seuls critères pour déterminer les catégories ethniques. En revanche, j'entends que l'intercompréhension est restreinte et les relations fragiles. «Alors ceux qui voyagent, les Yéniches qui voyagent, automatiquement ils n'ont pas trop de contacts avec les Yéniches sédentarisés et puis la culture automatiquement elle se sépare. C'est différent, c'est deux mondes différents qui se créent. Voilà. A l'intérieur d'une ethnie, il y a, il y a voilà... on va dire des sédentaires qui n'ont plus aucun rapport avec les voyageurs» (Ibid). Nous pouvons remarquer qu'il rattache toutefois ces «deux mondes» à une même collectivité plus large.

A l'instar de ce participant, les personnes rencontrées se sont exprimées sur cette fracture et sur les contacts qu'elles entretiennent avec les sédentarisés. «[...] eux, ils ne connaissent pas la culture et puis ils ont peur de parler de ça alors on n'a pas trop de contacts» (Interview 3). «Et bien ceux qui sont de la famille, oui on a quand même des contacts, bien sûr. Mais c'est vrai qu'il y a beaucoup de Yéniches sédentarisés qui n'ont plus du tout de contact avec les Yéniches qui voyagent toujours. Oui. Parce qu'il y a, je vous dis franchement, des Yéniches sédentarisés qui ont honte des Yéniches qui voyagent. Ils ne veulent pas du tout se mêler à eux parce qu'après les gens de leur quartier savent qu'ils sont Yéniches. Il faut qu'ils cachent le plus possible. Ouais, c'est comme ça. Alors il y a beaucoup de coupures bien sûr» (Interview 4). Tour à tour, les participants évoquent la peur, celle d'être discriminé, de devoir composer avec le regard du voisin et, quelquefois, de perdre sa clientèle, comme mobile à la négation de ses origines. Selon le second extrait, ils ne semblent pourtant pas en vouloir, du moins

explicitement, à ceux qui préfèrent oublier leurs racines; cette attitude n'est vraisemblablement pas un argument pour les déposséder de leur identité et leur refuser l'ethnonyme «Yéniche». Par contre, le premier interviewé reste sensible aux différences culturelles manifestes entre nomades et sédentarisés. Si ces dernières entraînent une fracture, je n'ai pas l'impression qu'il exclut de concevoir les Yéniches comme une population multiple dans ses expressions. «Oui, il y a une coupure. Ça on voit. Parce que déjà aussi l'habillement et tout ça, ce n'est pas la même chose. La langue, et puis ça» (Interview 3).

L'ambiguïté ressentie par les participants est également partagée par l'interviewée issue de la composante sédentarisée. «Lorsqu'il s'agit d'habiter comme ça, dans ce cadre, je suis contente d'être sédentarisée. Si je vois des caravanes, je me dis que ça serait joli aussi. C'est très ambivalent. Pour beaucoup d'enfants de cette Oeuvre de la Grand-Route, on est des étrangers dans notre propre culture» (Interview 5). Etre à cheval entre deux cultures, c'est le lot non seulement de cette participante mais aussi, si j'en crois la littérature consultée, celui de beaucoup de Yéniches ayant subi cette acculturation forcée. Déracinés, ils se situent à la lisière de la société sédentaire et du monde qui aurait dû être le leur (Michon, 1993, p. 108). «J'étais vue comme une étrangère chez les Yéniches quand je suis revenue. J'ai aussi vécu un choc culturel parce que tout était bien organisé dans les institutions, ce qui n'était pas du tout le cas chez les Yéniches» (Ibid). Habités par un sentiment d'identité falsifiée, il leur est difficile de trouver une cohérence quelconque.

«C'est du tout cuit». Cette formule n'est pas de style académique. Je considère cependant qu'elle traduit avec une certaine justesse l'identité et la culture telles que présentées jusqu'alors par les interviewés. Patrimoine légué aux descendants, l'identité serait définitivement acquise par le sang. Quant à la culture, elle relèverait d'une sorte de prédestination. Aussi, j'ai eu la sensation d'une certaine inertie. Or, lorsque les participants prennent la parole au sujet de la composante sédentarisée qui tente de renouer avec le nomadisme et d'autres traditions, j'observe des termes qui contrastent avec une idée de passivité. Ainsi, un interlocuteur me dira : «Ils se remettent tranquillement dans le bain» (Interview 1). Pour une autre participante, il s'est agi de «refaire une culture» (Interview 4). Une descendante de pupille m'a relaté, dans les grandes lignes, le retour de sa maman parmi sa communauté. «Puis donc elle est retournée vers sa famille là-bas et puis elle a recommencé la culture yéniche. Elle a recommencé à aller colporter. Elle apprenait à aller, parce qu'elle ne savait plus rien vous voyez, alors c'est avec ses cousines qu'elle a appris à aller colporter, à faire ce travail. [...] C'est avec elles que ma maman avait appris de retourner, de recommencer cet apprentissage de yéniche, qui lui plaisait vraiment beaucoup» (Ibid). Balayée l'idée d'une culture innée, c'est à force de volonté que la jeune femme a pu refaire certaines caractéristiques culturelles. Une détermination dont se réjouit sa fille. «Elle n'a jamais laissé tomber, non. Non, jamais (petit rire). Elle voulait retrouver sa famille, ses racines [...]. Et heureusement que ma maman a voulu retrouver ça. Elle a vraiment bien pu retrouver cette identité qu'elle avait perdue» (Ibid). Bien entendu, cela ne

signifie pas que ceux qui n'ont pas cherché à renouer avec des expressions fondamentales du milieu duquel ils ont été arrachés enfants n'ont pas cette même ténacité. Beaucoup affrontent de lourds souvenirs et portent le poids d'une enfance malmenée. «[...] il n'y a que ma maman et la dernière des filles qui avaient absolument dans la tête, petites, de vouloir grandir, repartir et retrouver leurs racines, leur famille. Tandis que ses frères avaient été tellement maltraités. Ils n'avaient plus la force. Ils n'avaient plus la force, non» (Ibid).

Cela étant, dans leurs efforts pour verbaliser les savoirs que sont l'identité et la culture, je crois qu'il y a eu malentendu. Ce qui pouvait s'apparenter à des signes d'inertie chez la composante nomade montrait plutôt que lesdits savoirs sont intégrés de manière totalement sensorielle dans leur être et qu'il est dès lors difficile d'en rendre compte. D'ailleurs, cette composante se considère en quelque sorte comme la mémoire culturelle des Yéniches. «D'où la nécessité que ces gens viennent chez nous pour qu'ils puissent apprendre, réapprendre une culture et leur langue» (Interview 1). Selon Michon, si les voyageurs ne sauraient être réputés seuls acteurs culturels, ils forment néanmoins «[...] un groupe de population auquel le reste de la communauté jénisch – mais peut-être surtout la société sédentaire – va constamment se référer [...]» (1993, p. 146).

En conclusion, le vieux débat entre l'être biologique et l'être culturel ne récoltera certainement pas de sitôt une réponse unanime. «Ils sont yéniches de par leurs origines mais la culture, là, elle est déjà perdue» (Interview 4). Certains Yéniches formulent à demi-mot que la composante sédentarisée ne peut désormais se prévaloir de cette identité que partiellement. A l'inverse, d'autres estiment qu'ils le seront à tout jamais, par le sang. Une dichotomisation des sédentarisés comme étrangers au groupe n'a été suggérée par aucun participant. En revanche, les personnes rencontrées perçoivent une différenciation intragroupe. Les interviewés ont tous connu les campagnes de sédentarisation forcée ou ressenti les effets de ces dernières; ils savent donc que le sédentarisme découle rarement d'un choix librement consenti. Je me demande dans quelle mesure les effets de l'écologie seront toujours reconnus par les générations futures et, par conséquent, si la réalité yéniche primera encore sur la réalité nomade.

5.3 DOUBLE APPARTENANCE, FRONTIÈRE PERMÉABLE

«[...] leur culture est "métissée", c'est-à-dire qu'un Yéniche se plaît à se reconnaître une double appartenance, par exemple à la fois Yéniche et Valaisan» (Morisod, 2010).

Si leur préférence va en principe à leur propre groupe plutôt qu'à celui de la majorité, les participants à ce travail se qualifient toutefois de «vrais» Suisses. Malgré des caractéristiques culturelles contrastives, il y a de multiples possibilités d'articulation des

deux identités. En dépit des doutes de la société majoritaire qui pense bien souvent que des deux propositions une seule est concevable, nous verrons que l'on peut assurément se sentir yéniche ET suisse. Une double appartenance que l'on peut considérer comme bénéfique en raison notamment de sa corrélation avec la discrimination perçue. En effet, Zingale rapporte que cette dernière «[...] cause moins d'effets fatals parmi les individus qui s'identifient pas seulement au groupe mais aussi au pays dans lequel ils vivent, c'est-à-dire ceux qui sont des patriotes» (2008, p. 12).

5.3.1 CITOYENS SUISSES

Au travers des différents canaux de communication à leur disposition, les Yéniches démontrent leur fort attachement à ce facteur identitaire additionnel que constitue l'appartenance au grand groupe des Suisses. Ainsi, un représentant des voyageurs indigènes a tenu à transmettre aux lecteurs d'un quotidien romand sa définition des Yéniches : «[...] des Suisses comme les autres, qui font l'armée, paient leurs impôts, l'AVS... Mais qui peinent à se faire une place dans leur propre pays» (La Liberté du 04.02.2007). «Suisses au plus profond de nous-mêmes, nous avons toutefois gardé nos valeurs qui se sont forgées depuis le Moyen-âge» peut-on également lire sur la page d'accueil du site Internet de l'Association Yenisch Suisse (2010). Du reste, leur souhait est d'être reconnus comme une figure du patrimoine culturel suisse. En situation plus intimiste, soit en entretien individuel, la réponse est équivalente : «[...] alors nous on est des vrais Suisses, hein» (Interview 3).

Les interviewés m'ont donné à voir de subtiles similitudes entre le citoyen lambda et son concitoyen yéniche. Pour illustration, un participant, s'exprimant au sujet de la création d'une association destinée à soutenir les voyageurs de langue latine, laissera entendre que les Yéniches connaissent aussi le «*Röstigraben*»¹⁰³. «[...] il y a eu une fondation qui s'est créée qui s'appelle la fondation "Assurer l'avenir des gens du voyage suisses". Bon, c'est une fondation qui est en Suisse allemande alors elle ne s'occupe pas trop de la Suisse romande encore. Voilà, il y a toujours cette petite barrière suisse allemande. Alors c'est la même chose chez les Yéniches, c'est aussi une petite barrière. Alors nous on a fondé une association l'année passée pour s'occuper des cantons latins jusqu'au Tessin aussi. Après on va voir où ça va aller [...]» (Interview 2).

Sous la thématique du respect et de la propreté, j'ai relaté l'adhésion des Yéniches avec des valeurs et idéologies helvétiques. Je désire ici mettre en évidence ce que je nommerai une affinité de langage. Celle-ci s'est manifestée autour du thème des «Tsiganes» étrangers. «Je serais plutôt du principe de dire : on les laisse transiter, et on définit cette route de transit en faisant une aire d'accueil à l'entrée, au milieu et à la sortie du pays. Il conviendrait aussi de créer un bureau fédéral des affaires tsiganes, qui réglerait les allées et venues des Gitans en Suisse. Car plus on leur laissera de la

¹⁰³ Cette expression émique qui, en français, signifie «barrière de röstis» est employée pour résumer le clivage politique et les différences de mentalité entre la Suisse romande et la Suisse alémanique.

place, plus ils arriveront en masse, et plus ils seront incontrôlables» (La Liberté du 04.04.2007). «Ils ont des lois différentes. Nous, on respecte les lois et la culture du pays où on habite [...]» (Interview 2). Dans un passé pas si lointain, pour préserver son ordre culturel dont elle était si fière, la Suisse a voulu régenter les populations nomades, Yéniches compris, et maintenir les dissidents sous surveillance. Aujourd'hui encore, les groupes dits marginaux sont invités à intégrer le système normatif de la majorité et, au nom de la sécurité publique, on continue de renvoyer hors de nos frontières les indésirables. Dans les extraits précités, des termes ou arguments présents dans les débats politiques – comme privés – sont repris. Je comprends qu'il en va, pour les Yéniches, de la défense de leur cause et qu'il est certainement important de se soustraire, du moins en partie, d'un statut d'opposant à l'ordre établi. Aussi, ces commentaires sont à considérer avec circonspection car cette affinité pour l'ordre et la sécurité peut tout autant être un moyen qu'une fin. Par ailleurs, je n'oserais pas prétendre que tous les Yéniches partagent une vision analogue.

Si les frontières entre les Yéniches et la population majoritaire sont en certaines circonstances atténuées voire gommées par les premiers, les différents acteurs qui sont amenés à se prononcer sur cette minorité nationale en font de même. Dans le dessein de voir se développer chez l'auditoire une conscience de concitoyens envers les Yéniches, certains conférenciers rappellent, à juste titre, la double appartenance. «Plus suisses que Suisses, n'est-ce pas ?» (Morisod, 2010). «Chez nos amis suisses, je pense qu'ils ont plus ou moins les mêmes traditions que nous» (Moillen, 2008).

Je crains, à tort ou à raison, que cette double appartenance soit également parfois instrumentalisée pour échapper à certaines responsabilités. Je pense ici à la convention 169 de l'Organisation internationale du Travail sur les peuples indigènes et tribaux et à la manière d'apprécier la question de son applicabilité aux gens du voyage suisses¹⁰⁴. «Le concept de "peuple" implique avant tout une démarcation de la collectivité concernée et la mise en évidence de la singularité de son mode ou milieu de vie [...]. La singularité du mode de vie est un critère qui ne correspond guère à la réalité quotidienne des gens du voyage en Europe. Les clans traditionnels des gens du voyage cultivent certes des usages spécifiques, ont des particularismes culturels et leur propre langue, mais du point de vue de l'activité économique, ils ne sont jamais séparés de la population sédentaire majoritaire» (Conseil fédéral, Partie I, p. 18-19). «N'est toujours pas tranchée, elle non plus, la question de savoir par quels critères il convient de définir le "peuple" des gens du voyage. Si l'on utilise pour cela l'approche ethnoculturelle, il faut rattacher au "peuple" toutes les personnes issues de familles yéniches, sinti ou rom, dont une grande majorité ne se distingue pourtant plus guère aujourd'hui des sédentaires par leur mode de vie, leurs besoins et leurs revendications.

¹⁰⁴ Un survol du contenu matériel de la convention 169 est proposé dans le rapport du Conseil fédéral sur la situation des gens du voyage en Suisse (2006, Partie I, p. 8-9). En bref, les auteurs dudit rapport indiquent que «Celle-ci met en avant le respect des particularismes des groupes indigènes et tribaux, lesquels sont encouragés à conserver leur identité ainsi que leurs structures et traditions propres, en tant qu'éléments constitutifs d'une société multiculturelle» (Ibid, p. 8).

Il serait donc définitivement inadéquat de parler ici de "peuple tribal". Et si l'on décrit le "peuple" des gens du voyage par le seul critère du mode de vie itinérant, il faut y inclure de nombreux hommes et femmes qui, pour des raisons très diverses, se déplacent constamment (songeons aux représentants de commerce, aux gens du cirque, etc.), mais n'ont rien à voir avec les traditions culturelles ou linguistiques ni avec l'identité communautaire des Yéniches suisses. D'un autre côté, il serait encore plus discutabile de vouloir définir le peuple des gens du voyage comme les itinérants de souche yéniche, sinti, ou rom, et d'en exclure du même coup, par exemple, les très nombreux Yéniches ayant aujourd'hui un mode de vie sédentaire. D'ailleurs, sur la toile de fond de la politique d'assimilation ou de sédentarisation plus ou moins forcée pratiquée pendant des décennies par l'Etat à l'égard des gens du voyage, une telle approche ne serait pas très heureuse (Ibid, p. 19). Ce ne sont pas tant ces considérations autour du concept de «peuple» qui me gênent et je salue le refus d'isoler la composante nomade d'une collectivité plus large alors que de nombreux documents évinçaient jusqu'ici le groupe d'appartenance. Ce qui me dérange, c'est davantage ce sentiment que lesdites considérations ont permis de conclure que la convention 169 ne s'ajustait qu'imparfaitement à la situation des gens du voyage suisses.

«[...] on est fiers d'être suisses mais on est encore plus fiers d'être ce que l'on est, [soit yéniches]» (Interview 2). On l'aura compris, les intéressés revendiquent un biculturalisme. L'accent porté sur l'appartenance au grand groupe des Suisses pourrait être perçu comme un moyen de mettre à distance les voyageurs étrangers avec qui l'entente est quelquefois difficile. Personnellement, j'estime qu'il serait abusif de ne voir là qu'un stratagème et je ne souhaite, en aucun cas, douter de leur authenticité lorsque les Yéniches disent se sentir suisses. D'ailleurs, leur désir reste le même : être véritablement reconnus comme minorité nationale. N'en déplaise peut-être à certains, la Suisse est un pays multiculturel et il serait regrettable d'exiger de ses habitants qu'ils choisissent entre être yéniche et être suisse.

5.3.2 COMME TOUT LE MONDE

L'article premier de la déclaration universelle des droits de l'homme dit ceci : «Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit». Or, de nombreux groupes, dont les Yéniches, ont vu cette égalité être contestée. Pire, la société a été jusqu'à penser qu'il y avait une ambiguïté quant à leur statut pleinement humain. Aujourd'hui, certains groupes sont encore confrontés à cette interaction dialectique décrite par Fredrickson entre «un postulat d'égalité et de puissants préjugés à [leur] encontre [...]» (2005, p. 17).

Ne serait-ce qu'en raison de cette difficulté à reconnaître comme équivalente une autre culture que la sienne, il n'était pas superflu pour les participants de rappeler qu'ils peuvent prétendre, «comme tout le monde», à cette humanité dont ils ont autrefois été privés. «On n'est pas des sauvages, vous savez. On ne va pas leur faire du mal. J'aimerais bien que tous les sédentaires fassent attention à ça, voyez. Qu'ils

comprennent qu'on n'est pas des sauvages, qu'on est des gens comme eux, qu'on est des êtres humains comme tout le monde. La seule chose qu'on aimerait c'est un petit terrain. Quinze jours là, quinze jours ici. Qu'on puisse faire notre travail, voilà, tout simplement. On ne demande pas grand-chose (petit rire)» (Interview 4). Tristement – j'avais sans doute l'espoir que l'égalité promise en Occident était davantage réalisée – j'ai pris note du message que cette participante souhaitait transmettre aux Gadjé. Dans son élan, elle a formulé le vœu que les sédentaires leur témoignent davantage d'indulgence. «Les paysans qui ont du terrain, qu'ils soient compréhensibles quand on va leur demander de nous louer un petit peu de terrain pour passer quinze jours l'été. Ça ce serait bien (petit rire). Dans les communes aussi, les municipalités, qu'elles soient aussi plus à l'écoute [...]» (Interview 4).

Sous une approche différente, l'expression «comme tout le monde» a également fait l'objet d'un chapitre du mémoire de licence de Schmied. Celle-ci a été employée par les intéressés pour montrer que, contrairement à ce que certains citoyens pourraient penser, les Yéniches ne sont pas radicalement autres. Leur réalité quotidienne, leurs obligations et leurs aspirations sont en définitive semblables aux nôtres. «Ils gagnent leur vie "comme tout le monde", ils ont des assurances "comme tout le monde", ils désirent que leurs enfants réussissent "comme tout le monde" [...], ils aiment la propreté et l'ordre chez eux "comme tout le monde", ils se marient civilement "comme tout le monde", ils sont ponctuels à leurs rendez-vous "comme tout le monde"» (Ibid, 2006, p. 173-174). En conférence de presse, questionnés sur le relogement des gens du voyage du Molard¹⁰⁵ sur un terrain plus salubre, cet auteur ainsi que Maître Sambuc ont tous deux fait la démonstration, certainement essentielle car n'allant pas toujours de soi, d'une «universalité du cœur»¹⁰⁶. Que ce soit dans l'attachement au lieu de vie et de souvenirs ou dans les ressentis en temps de déracinement, les habitants du Molard ne sont pas loin de nous. Les intervenants ont dès lors partagé leur volonté d'approcher ces derniers avec l'humanité qu'ils sont en droit, «comme n'importe qui», d'espérer. «Donc si on doit déménager de force des personnes âgées là vraiment je m'y opposerais. Si ces personnes ont envie de partir, alors qu'on favorise cela mais, si elles n'ont pas envie de partir, il n'est pas question de les y obliger. Personnellement, j'ai essayé de faire déménager ma maman de quatre-vingt ans parce que son immeuble commence à être décrépi et je voulais la mettre ailleurs, elle a eu une fibrillation cardiaque et on a dû l'hospitaliser d'urgence. Je sais ce qu'il se passe quand on essaie de faire quelque chose de ce genre avec des personnes âgées et qu'elles soient Tsiganes, foraines ou... sédentaires ça n'a aucune différence» (Véronique Schmied pour le Club suisse de la presse, 2006). «Alors qu'aujourd'hui, par exemple à Genève, la population qui vit au Molard, pour la plus grande partie, ce sont des gens, des vieilles personnes

¹⁰⁵ Le site du Molard, sur la commune de Versoix, accueille depuis plusieurs dizaines d'années des Yéniches et des Manouches. Sur cet emplacement séjournent également des forains.

¹⁰⁶ Cette proposition d'«universalité du cœur» contraste avec les écrits de Siegfried dans lesquels il reproche aux Yéniches le caractère bestial de leurs sentiments et l'amour très primitif que les femmes de cette communauté ont pour leurs enfants (Thodé-Studer, 1987, p. 133).

qui, comme n'importe quelle vieille personne, ne veulent pas se déplacer, ne supportent pas l'idée de quitter, d'être arrachées à ce qui a été leur environnement, certes difficile, mais qui a été leur environnement [...]» (Henri-Philippe Sambuc, Ibid). Dans le même esprit, une participante a également relevé une situation – parmi d'autres – où, quelle que soit notre appartenance, nous sommes tous égaux. «Chaque enfant, s'il a le choix entre retourner à l'école ou aller voyager partout en Suisse, il va choisir le voyage, qu'il soit yéniche ou non» (Interview 5). Au regard de ces quelques illustrations, le déterminisme culturel et son argument majeur, soit la prétendue existence de différences irréductibles entre «eux» et «nous», se révèlent tenir d'une construction sociale et non de quelque chose de factuel.

Aussi, lorsque je partagerai en fin d'entretien à mon interlocutrice ce sentiment qu'elle et moi ne sommes au final pas tant différentes l'une de l'autre, elle me dira à son tour : «Non, on n'est pas très différentes du tout (rire). C'est vrai on n'est pas différentes (rire). On peut très bien s'entendre (rire). Mais c'est vrai, on a le même cœur, on a le même sang, hein. On pourrait tout le monde bien vivre ensemble, si tout le monde voulait avoir un peu de bonne volonté et de le comprendre. Voilà, c'est ça ! Et ne pas avoir toujours ces jugements, ces critiques, cette peur» (Interview 4). Sa réponse à mon ressenti n'aurait certainement pas été la même en début d'entretien. Du reste, elle était également de ceux qui considéraient le sang comme un puissant vecteur de l'identité ethnique et culturelle. «Vous savez, je crois même qu'un sédentaire qui fait la même chose que nous, il ne deviendra jamais yéniche. C'est une chose qui est dans le sang ça» (Ibid). Mais parce que l'identité revêt une dimension relationnelle, parce que je crois pouvoir dire que nous nous sommes mutuellement apprivoisées, nous ne pouvons plus nous satisfaire ni des catégories préexistantes, ni des découpages préétablis. Nous avons, selon une expression empruntée à Simoes (1999, p. 84), découvert la conjugaison entre particularité et universalité.

En conclusion, je laisserai cette réflexion d'un voyageur : «La manière de vivre des gens du voyage est pourtant à l'image de leur musique : pour la comprendre, il faut écouter» (Vivre de décembre 2010).

6. REGARD SUR LE MONDE INSTITUTIONNEL

A l'origine de ce mémoire, il y a une rencontre, celle d'un jeune yéniche et d'une assistante sociale en formation. C'était en 2007 et je réalisais un stage auprès de l'association Caritas Valais. Celui que j'appellerai Pascal avait pris rendez-vous pour solliciter du service social de l'association une aide matérielle. Dans sa famille, les hommes sont aigüiseurs de couteaux de père en fils et proposent leurs services à travers la Suisse. Pascal est depuis peu papa d'une petite fille atteinte d'une grave maladie à sa naissance. L'hospitalisation de cette dernière a occasionné des frais médicaux conséquents et une interruption de quelques mois de l'activité professionnelle de Pascal. Son budget, inférieur aux normes CSIAS¹⁰⁷, lui permettait de prétendre à une prestation financière publique et il a été orienté vers l'organisme régional d'aide sociale, soit le Centre médico-social (CMS). Contre toute attente, Pascal exclut catégoriquement cette possibilité. Il me confia que son père avait été enlevé aux siens dans le cadre de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. De peur que le scénario se répète et que sa fille lui soit retirée, le jeune homme préférait renoncer aux prestations du CMS. La garantie lui fut alors donnée que la mainmise sur les enfants, comme ce fut le cas entre 1926 et 1973, était désormais une pratique révolue. Attendre de Pascal qu'il concilie aussitôt ladite promesse et cette crainte, aux racines profondes, du monde institutionnel était prématuré. C'est sans doute un même constat qui a amené Morisod à conclure : «Je pense que quand ils seront suffisamment guéris, les Yéniches pourront s'ouvrir aux sédentaires» (2010). En définitive, Pascal accepta, non sans appréhension, de se présenter au CMS mais uniquement pour y demander le subside destiné à la réduction des primes d'assurance-maladie.

Cette méfiance envers les autorités et institutions suisses a été alimentée par des siècles de normalisation forcée. Peu importe les moyens, la société sédentaire a cherché à intégrer de son point de vue les populations nomades (PNR 51, 2007, p. 1). Si les autorités ont soutenu des méthodes qui piétinaient dans une large mesure les droits humains, de l'enfant et de la famille, l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route a aussi pu compter, selon Huonker et Ludi (2009, p. 45-46), sur le soutien et la collaboration du corps professoral, des organisations d'utilité publique et de l'église.

Dans la lutte contre le nomadisme, le milieu du travail social a également pris une part active, orchestrant avec les organes de tutelle le placement des enfants. «Impliqué et récemment responsable des actes de persécutions menés à l'égard de la minorité tzigane, le travailleur social est resté un ennemi redoutable de cette population. Le passé démontre en effet que le travail social s'est malheureusement souvent intéressé aux tziganes dans le but de les assimiler» (Magre, 2008, p. 58). Pendant cette sombre

¹⁰⁷ Les normes de la Conférence suisse des institutions d'action sociale (CSIAS) définissent la base pour le calcul de l'aide sociale.

période d'enlèvements systématiques, les thèses de Jörger et de Siegfried sont d'ailleurs reprises dans les travaux de diplôme d'étudiants en travail social. Ces derniers approuvent les méthodes de Pro Juventute et démontrent, à leur tour, le «mal» que constitue le nomadisme. Pour preuve, un court extrait d'un mémoire soutenu en 1935 dans lequel l'auteur invite chaque citoyen à combattre «cette vie de négligence et d'insouciance» (in Huonker, 2005, p. 136) : «Il s'agit d'intervenir en général et ceci est un devoir qui regarde la Suisse tout entière, car les communes et le canton ne peuvent pas arriver seuls au but. Aussi Pro Juventute, dont le travail n'est pas arrêté par des frontières cantonales [...] a pris sur elle une grande partie de la lutte contre la vie nomade. Elle l'a entreprise sous la forme la plus sûre, c'est-à-dire l'éloignement des enfants de leur milieu. C'est combattre le mal à sa racine» (Ibid, p. 137). Si j'en crois Thodé-Studer, l'intérêt du travail social pour les populations nomades relevait toujours, il y a une vingtaine d'années, d'une volonté de fondre leurs spécificités dans une société uniformisée. «Et si l'on crée des terrains de stationnement qui leur sont réservés, y apparaissent aussitôt travailleurs sociaux et responsables sédentaires dont l'intention à peine voilée est de les "éduquer" à la sédentarité et finalement de les assimiler» (Thodé-Studer, 1987, p. 73).

Depuis, on aurait pu espérer que le travailleur social assume son rôle de veille sociale et se positionne en partenaire de cette minorité nationale. Or, Magre (2008, p. 58) estime qu'aujourd'hui le travail social tend plutôt à se désintéresser du sort des «Tsiganes» suisses. Aussi, je doute que les enfants de la Grand-Route ainsi que leurs descendants aient eu, pour la plupart, l'opportunité d'inscrire de nouvelles expériences avec le monde institutionnel. J'ai dès lors souhaité m'attacher au regard que les Yéniches portent sur les institutions sédentaires. Les participants ont-ils calqué le connu – la politique d'assistance menée pendant une bonne partie du 20ème siècle – sur le méconnu ? Craignent-ils une nouvelle tentative d'acculturation ? Renoncent-ils à s'adresser aux services sociaux ? Si tel est le cas, peut-on associer le passé à cette conduite ? A nouveau, mon désir était d'ouvrir le dialogue avec cette minorité nationale en vue de découvrir quels sont ses attentes à l'égard des institutions sociales publiques et les obstacles pour recourir aux prestations sociales. Nous verrons que le cas de Pascal n'est pas isolé et que le passé continue de marquer le comportement de certains Yéniches dans ce domaine.

A l'instar des participants, je me suis retrouvée, d'une certaine façon, à la jonction entre deux «mondes» en réalisant cette étude. De cette position, j'ai vu la possibilité d'adopter une éthique orientée vers la «reliance»¹⁰⁸ entre «eux» et «nous». Dans cette perspective, j'ai souhaité que ce travail, dont les participants sont aussi les auteurs, permette à cette minorité nationale de se faire connaître et de s'exprimer. J'ose espérer que le lecteur ne pourra plus se satisfaire des catégories préexistantes. Dans ce rôle d'interface, certes éphémère et probablement abouti qu'en partie, j'ai également

¹⁰⁸ Ce terme, emprunté à Gillet (Animation et animateurs : Le sens de l'action, 1995), découle du verbe relier.

proposé aux interviewés de saisir l'opportunité de cette rencontre pour me faire savoir s'ils ont un message à transmettre aux Gadjé. De même, j'ai examiné les déclarations de représentants yéniches dans la presse et lors de conférences publiques. Je restituerai dans la seconde partie de ce chapitre les messages formulés.

6.1 LES YÉNICHES ET LES INSTITUTIONS SÉDENTAIRES

En préambule, je pense essentiel de définir ce que comprend le terme «institution». En entretien individuel, l'accent a été porté sur l'image que se font mes interlocuteurs des services sociaux d'organismes privés ou publics. Certaines interrogations avaient cependant pour objet l'école et les établissements médico-sociaux (EMS). J'ai, par exemple, souhaité savoir si le participant pourrait ou non envisager être lui-même hébergé au sein d'un lieu de vie médicalisé ou y placer un proche.

Parmi les interviewés, peu ont déjà eu des contacts récents avec des professionnels exerçant dans l'un ou l'autre de ces organismes et établissements mais tous ont pu me raconter ce que ces derniers représentent pour eux. Le regard qu'ils portaient sur les institutions sédentaires, nous le verrons, était modelé notamment par leur propre vécu d'enfants de la Grand-Route ou par le récit qui leur a été conté. Dans un quotidien romand, un «Tsigane» rapporte payer des cotisations sociales et, pourtant, ne recevoir aucune contrepartie (Le Courrier du 21.09.2007). Certains participants ont eux aussi relaté des expériences malheureuses avec les services sociaux. Je n'ai cherché ni à mener campagne pour rétablir ou promouvoir une image positive de ma profession chez les personnes rencontrées, ni à vérifier auprès des professionnels la pratique en matière d'assistance aux Yéniches. Si la reconstruction d'un événement est souvent sélective et subjective, elle donne néanmoins accès aux ressentis et aux représentations. Dans ce travail, je n'ai pas donné la priorité aux faits mais à la vision que les participants ont des institutions car, de cette façon de les appréhender, dépendent leur réaction et action. Cela étant, je crois que les obstacles à solliciter l'aide d'un service social tiennent parfois davantage de motivations émotionnelles que rationnelles. Il est donc capital de s'intéresser à la signification émotionnelle que les interviewés associent au monde institutionnel.

Ce chapitre rend également compte de la précieuse expérience d'un assistant social qui exerce auprès d'une association venant en aide aux Yéniches et, en particulier, aux victimes de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. De son propre aveu, il est régulièrement amené à faire un «travail de traduction» entre le monde institutionnel et les usagers.

6.1.1 DISCRIMINATION ET INADÉQUATION

«La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée. Si élégante et économique que soit une théorie, elle doit être rejetée ou révisée si elle n'est pas vraie; de même, si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes» (Rawls, 1987, in Magre, 2008, p. 54).

Par définition, les institutions publiques devraient garantir l'impartialité. Or, lorsque les participants décrivent ces dernières, leur perception en est le contre-pied; plusieurs se sentent largement défavorisés dans ce domaine et en donnent des illustrations. «J'avais droit à une avance par le BRAPA¹⁰⁹. Je suis allée à la commune. Vous savez ce que mon interlocuteur m'a dit ? "On va faire 350 francs. De toute façon, cet argent on ne l'aura plus jamais". Puis, j'ai répondu : "Oui, je suis d'accord". Je savais que ce n'était pas juste mais j'ai dit oui» (Interview 5). «On ne peut pas aller chez les services sociaux. Ils nous traitent comme de la merde» (Téléphone 8). Ce résultat corrobore les conclusions de Zingale (2008, p. 25). En effet, cet auteur avait établi que les institutions étaient considérées par les Yéniches comme un acteur particulièrement discriminant.

De cette inégalité de traitement, l'assistant social en parle également. Il suggère la présence de préjugés, parfois à peine voilés, qui biaiserait la prise en charge. «On sait que ça existe. Par exemple, une femme disait : "Là, au service social ils me disent : Ah vous êtes la fille de cette femme. Ah ouais, je vous connais déjà". C'était clair, c'était comme une plainte. Alors l'assistante sociale savait déjà ce qui se passait, la mère, comment c'était et tout ça. C'est vraiment une... comment est-ce qu'on dit ça ? On les a déjà mis dans une caisse qui était préparée : "Ah vous êtes yéniches (propos inaudibles). Et puis alors avec vous on vous traite comme ça". Ça existe encore» (Interview 6).

Dans un article, Eckmann (2005, p. 3) signifie que la discrimination ne se réduit pas à un traitement inégalitaire de personnes en situation analogue, et ceci à leur désavantage. L'application d'une même règle à des situations distinctes alors que celle-ci porte systématiquement préjudice aux membres d'un groupe relève aussi de la discrimination. Le droit suisse des assurances sociales ne fait précisément aucune différence entre voyageurs et sédentaires (Rapport du Conseil Fédéral, 2006, Partie I, p. 45). Ainsi, quel que soit le mode de vie, le critère du domicile est déterminant pour prétendre à certaines prestations sociales. Selon le rapport du Conseil fédéral sur la situation des gens du voyage en Suisse (Ibid, p. 46), cette pratique ne devrait théoriquement avoir aucun effet discriminatoire pour les nomades indigènes; en hiver, ils s'arrêtent en principe au même endroit et ce lieu constitue leur domicile légal. Pourtant, j'ai fait l'expérience que fonder un domicile n'est pas si simple et que les

¹⁰⁹ BRAPA est l'abréviation du Bureau de recouvrement et d'avances sur pensions alimentaires.

voyageurs sont particulièrement vulnérables face à cette disposition. Je pense ici à la situation de ce forain au bénéfice d'une rente partielle de l'assurance-invalidité. Lorsque je l'ai rencontré, il ne touchait plus cette prestation depuis plusieurs mois pour cause d'absence de commune de domicile. En principe, ce père de famille parcourt avec les siens le pays pour présenter son jeu de pêche à la ligne dans différentes manifestations. Bien qu'il loue une chambre à l'année sur une commune valaisanne, la municipalité a refusé qu'il y dépose ses papiers. Leur décision était motivée par l'article 23 al. 1 du CC qui prévoit ceci : «Le domicile de toute personne est au lieu où elle réside avec l'intention de s'y établir». Vraisemblablement, cette famille n'avait pas le projet de s'installer durablement sur le territoire communal et cet élément, certes subjectif, rendait fictif leur domicile. Mon responsable s'est entretenu avec de nombreux interlocuteurs d'organismes publics avant de conseiller à notre client d'écrire au Service de l'action sociale à Sion. En définitive, le canton a pris la décision d'assurer un revenu à cette famille et de se retourner par la suite contre l'assurance-invalidité ou la commune d'origine du forain pour obtenir le remboursement des prestations qu'il aura avancées.

Selon le travailleur social interviewé, il n'est pas rare que ses interlocuteurs, empêchés de s'enregistrer au contrôle des habitants, passent entre les mailles du filet de protection sociale. «C'est un grand problème. [...] il y a beaucoup de Yéniches qui n'ont pas accès au service social et tout ça à cause qu'ils ne reçoivent pas l'attestation de domicile» (Interview 6). De même que dans la situation précitée, les autorités locales se réfèrent au domicile tel qu'il est défini dans le code civil. Les Yéniches vivant dans un habitat mobile, le critère de l'intention de s'établir est dès lors jugé insatisfait. De ce rattachement au domicile, pratique en apparence anodine, découle d'autres différences illégitimes comme l'impossibilité d'exercer son droit de vote. En outre, cette disposition qui est malgré tout un moyen de cibler les prestations permet, en certaines circonstances, de dénier au citoyen un accès au système social. «Il y a une commune qui avait donné l'attestation à un jeune Yéniche de vingt et un ans. Il avait des problèmes médicaux et il a été opéré plusieurs fois. De cette commune où il ne vivait jamais, il a maintenant eu une expulsion. On a retiré avec une loi l'attestation de domicile. Parce que la commune a toujours payé pour lui mais c'était 20'000, 30'000 francs et il ne vivait jamais là. Avec ça, cela a donné des problèmes à cause que c'était une toute petite commune. Et ça engendrait vraiment des problèmes de payer toujours cette somme. Mais qu'est-ce qu'on fait après avec des gens comme ça ? C'est toujours là qu'ils tombent dans les mailles de notre système de sécurité» (Ibid).

Cette discrimination qui est le fait de prestations fondées sur le critère du domicile laisse, m'a-t-il semblé, un sentiment d'amertume chez certains participants. Ceux-ci sont exclus non seulement en raison de puissants préjugés mais aussi car, comme le souligne Thodé-Studer (1987, p. 163), on a tout bonnement oublié leur existence lors de l'élaboration des lois. Si j'en crois les propos d'une participante, les intéressés entendent combattre cette inégalité. «Nous avons fondé au sein de l'association "Assurer l'avenir des gens du voyage suisses" un groupe qui s'occupe des prestations

complémentaires parce qu'il y a un déséquilibre juridique. Ça c'est même au niveau fédéral que c'est en train de se discuter maintenant. On a seulement droit aux PC si on a un domicile légal. C'est ça la discrimination. Les gens du voyage ne remplissent pas cette condition. Chaque commune renvoie la balle à l'autre. Cela fait plus d'une année que je dis : "Il faut qu'on attaque ça, il faut qu'on parle de ce problème". Maintenant ça a vraiment été mis en route» (Interview 5).

Entre le monde institutionnel et les Yéniches, l'assistant social évoque également une incompatibilité. Celle-ci est essentiellement due à un système social exclusivement adapté au mode de vie sédentaire et qui ne tient pas compte des besoins spécifiques de cette minorité nationale. «Les gens des services sociaux, ils ne savent souvent pas comment il faut agir avec les Yéniches. [...] Pas à cause qu'ils n'ont pas de formation, qu'ils n'ont pas un projet. Ils n'ont pas des règles pour ça» (Interview 6). C'est en ce sens que mon interlocuteur considérait son intervention comme relevant de la médiation. Dans notre univers si réglementé, il n'est toutefois pas facile de donner une place aux Yéniches. «Avec l'assurance-invalidité, c'est difficile parce que c'est très réglementé. Là, les gens qui y travaillent disent : "Je vous comprends mais écoutez, nous n'avons pas un règlement qui nous permet de faire ça". [...] Avec les impôts, parfois si on explique, ils comprennent mais ils disent : "Ce n'est pas prévu dans notre règlement alors on ne peut pas faire ça d'une autre façon"» (Ibid). Cette sensibilisation à la situation des Yéniches est essentielle car, d'après mon interlocuteur, peu de travailleurs sociaux ont aujourd'hui connaissance de la campagne de sédentarisation forcée menée par la Pro Juventute et tiennent compte de ce contentieux lorsqu'ils rencontrent des personnes appartenant à la communauté yéniche. «C'est un grand travail de faire fonctionner, d'organiser les coopérations entre les Yéniches et les autres institutions. Les collaborateurs des organisations ne savent pas qu'est-ce que ça veut dire yéniche, ils ne savent pas qu'est-ce que c'était d'être enlevé et tout ça. Ils font leur travail selon le paragraphe comme ça et puis le reste ça ne les intéresse pas» (Ibid). A elle seule, cette sensibilisation n'est souvent pas suffisante; je crois que, moyennant créativité et réflexion concertée, certaines incompatibilités auxquelles se heurtent les «Tsiganes» suisses peuvent être dépassées.

6.1.2 PEUR ET HONTE

«Je crois que j'aimerais mieux avoir faim qu'aller au service social» (Interview 4).

Dans le rapport du Conseil fédéral sur la situation des gens du voyage en Suisse (2006, Partie I, p. 46), les auteurs admettent que, selon leur sondage, les nomades indigènes sont moins visibles que leurs concitoyens sédentaires dans le domaine de la sécurité sociale. Une participante, investie dans la même structure que le travailleur social régulièrement cité dans ce compte-rendu d'enquête, reconnaît qu'il y a certainement des Yéniches qui dépendent de l'aide sociale et qui ne montrent aucune retenue. «On n'est pas des saints» (Interview 5), précise-t-elle. Cela étant, elle poursuit en indiquant que, bien souvent, les intervenants de l'association ne parviennent pas à orienter leurs

interlocuteurs vers un service social étatique. Parmi les participants, je n'ai du reste observé aucune manifestation de stupéfaction à l'évocation de la décision de Pascal de renoncer aux prestations du CMS. Au contraire, ils m'ont laissé entendre, de façon plus ou moins prononcée, qu'il y avait là une affinité de comportement. Quant à l'assistant social interviewé, il m'a rapporté avoir rencontré une situation similaire en la personne d'une jeune maman yéniche, la petite vingtaine, dont le revenu était d'une centaine de francs inférieur aux normes CSIAS et qui a préféré se priver d'un soutien matériel dont elle aurait pu bénéficier par l'organisme d'aide social régional.

A l'unanimité, les participants attribuent à la peur cette réticence voire ce refus de s'adresser à des institutions sédentaires et, plus spécifiquement, aux organismes d'aide sociale. «Alors pour nous on ne va pas au service social demander de l'argent parce qu'on a trop peur. Et puis il y en a aussi qui y vont mais ils disent qu'il faut remplir des papiers tout ça et puis répondre à des questions. Après, ils arrêtent parce qu'ils ont trop peur» (Interview 3). En général, la peur des interviewés a pour objet le retrait de leur enfant, l'utilisation détournée d'informations à leur sujet ou l'intrusion dans leur intimité. Cette émotion dite d'anticipation est dirigée vers des objets et situations de danger potentiel en définitive peu surprenants puisqu'ils se sont auparavant réalisés dans le cadre de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. En ce sens, les participants ont, en quelque sorte, calqué le connu – la politique d'assistance menée pendant une bonne partie du 20ème siècle – sur le méconnu. Certains attestent vivre une peur par procuration. «Mais nous, ce que l'on a ressenti, moi, ce que j'ai ressenti quand on était petits, c'était toujours cette crainte de nos parents, de nos grands-parents par rapport au service social. Moi personnellement, j'ai été élevé dans cette crainte-là. Si j'avais vraiment besoin, je ne pense pas que j'irais demander quelque chose tout de suite au service social à moins que... Je préférerais aller mendier vers un curé ou bien quelque chose comme ça si vraiment que d'aller au service social» (Interview 2).

Si la peur, à l'instar de la méfiance, marque le comportement des interviewés à l'égard du monde institutionnel, il y a cependant des nuances dans son intensité. Tantôt certains laissent entrevoir une peur, la leur ou celle d'un parent, proche de la hantise, tantôt d'autres expriment une peur qui relève plutôt de l'appréhension. «Je n'oserais pas aller au service social à cause de mon père. Parce qu'il ne voudrait pas. [...] Même si je vais à la commune pour demander pour une place tout ça, dès que c'est pour ça mes parents ont peur. Vous vous rappelez quand j'étais sur le Nouvelliste ? Déjà là-bas ils avaient tellement peur que j'ai fait ça. Alors vous voyez si je veux encore demander au service social !» (Interview 3). Les propos de ce jeune homme, fils d'un pupille de l'Oeuvre, laissent percevoir chez son père davantage qu'une attitude de prudence, une sensation de danger imminent. D'ailleurs, dans la discussion informelle qui suivra, le participant me racontera la colère de son père lorsque ce dernier a appris que son garçon avait entrepris, à son nom, les démarches pour l'octroi du subside à l'assurance-maladie. Dans cette famille, on peut également parler de peur et de réaction d'évitement par procuration. Ainsi, le participant, dans un effort de projection, présume que son frère, papa de trois jeunes enfants, leur recommandera à son tour,

quand ils seront en âge de comprendre, de renoncer à solliciter un soutien financier auprès d'un service social communal. Enfin, questionné sur la probabilité qu'une nouvelle tragédie telle que celle de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route se reproduise, ce jeune yéniche considère qu'elle n'est pas nulle.

Pourtant, le seuil d'accessibilité au monde institutionnel semble à portée de certains participants même si, de leur propre aveu, ils ne se sont jusque-là jamais adressés à un service social. Ils ont vraisemblablement pu apprivoiser leur peur et la transposer en un sentiment de prévoyance face à une situation susceptible de devenir dangereuse. Un interviewé s'est ainsi refusé à stigmatiser la culpabilité des travailleurs sociaux dans la lutte contre les «Tsiganes». «Vous savez à l'époque ce n'était pas seulement le service social, c'était même l'église. On a beau être croyants, on a beau être très catholiques pour nous mais c'est même l'église qui a fait des erreurs par rapport à ça. Maintenant c'est clair que c'était à une époque. Parfois, je me dis qu'il ne faut pas non plus... les générations, les gens qui ont vécu ça, ceux qui ont fait ça, ils sont morts, ils ont des enfants, ils ont des petits-enfants on ne va pas remettre ça toutes les générations qui vont venir, on ne va pas toujours remettre ça sur le dos de la Confédération, ce qui a été fait a été fait. Je pense que maintenant il faut tourner une page par rapport à ça. C'est clair qu'il ne faut pas oublier mais il ne faut pas non plus toujours remettre ça sur le carreau; ce n'est pas comme ça qu'on arrive à avoir un dialogue, une entente avec les autres. Parce que c'est aussi à nous d'évoluer de ce côté-là» (Interview 2). Si le politique persiste à ignorer les besoins des Yéniches, ce même participant n'exclut pas la possibilité que les membres de sa communauté se tournent vers les services sociaux. «Et puis je peux vous dire que si ça continue comme ça, d'ici dix ans vous serez au service social et puis vous verrez plus de Yéniches que ce que vous avez eu jusqu'à maintenant. Alors peut-être que, pour le moment, on ne demande rien à personne. Vous voyez, il y a 5'000 voyageurs. Pour le moment, on ne demande rien à personne mais d'ici dix ans peut-être qu'on sera obligés [...]» (Ibid).

La pratique administrative des services sociaux a été un sujet abordé par plusieurs participants. Cette dernière est largement critiquée et perçue comme intrusive; elle a aussi pour effet de raviver leurs peurs. «Et puis on part du principe : le service social, tu vas demander quelque chose, ils te demandent d'où tu viens, qu'est-ce que tu fais, combien tu gagnes... ils demandent tout le pedigree [...]. Mais on peut comprendre que le service social veut savoir qui ils aident aussi. Voyez ? Mais je pense que ce n'est pas nécessaire de tout demander et puis nous... on n'est pas pour dire tout ce qu'on est nous-mêmes. Notre famille, c'est notre famille. Ce qui est dans notre famille, reste dans notre famille. [...] C'est pour ça qu'on a un petit peu peur du service social» (Ibid). Cette ingérence s'accommode mal avec leur besoin d'autonomie et cette indépendance que plusieurs revendiquent comme caractéristique majeure de leur culture. «On n'aime pas qu'on questionne sur la vie à nous. Ce n'est pas maintenant qu'on a quelque chose à cacher mais c'est comme ça» (Interview 3). Chez certains, la peur d'une utilisation détournée des informations recueillies est grande. Pour rappel, les dossiers qui circulaient sur les enfants de la Grand-Route ont participé au processus

de stigmatisation des nomades. Utilisés pour prouver leurs prétendus défauts, ils ont également été exploités à des fins scientifiques. Kaufmann (2003, p. 19) rapporte qu'à cette même époque Siegfried a fait signer à certains parents un document dans lequel ceux-ci déclaraient entre autres renoncer à tout droit sur leur enfant et autoriser son adoption. On ne sait pas dans quelles circonstances il a obtenu ces déclarations. Un participant me dira craindre aujourd'hui de contracter un engagement auprès du service social dont il n'aurait pas saisi la portée ou les termes; personnellement, je ne crois pas en une coïncidence. «[...] on dit quelque chose qu'on n'a pas bien compris, on dit oui ou bien non. Vous savez comme ça. Ou on doit signer quelque chose parce qu'on ne sait pas bien lire. C'est pour ça que j'ai peur» (Ibid). Le travailleur social, que nous l'admettions ou non, est dans une position de pouvoir et de force face à l'usager; cette relative «soumission» peut se révéler insurmontable pour ceux qui, fut un temps, se sont vu dépourvus de leurs droits, voire de toute humanité. L'assistant social interviewé en parle : «[...] les documents que l'autre a, pour moi ça veut dire : "Moi, je suis tombé dans une situation où tu en sais plus[...]". C'est comme un déséquilibre. C'est vraiment quelque chose qu'ils n'aiment pas. Moi je pense que c'est pour tout le monde un problème et surtout pour les Yéniches avec cette histoire de la Grand-Route et tout ça» (Interview 6).

Outre la peur, un second argument pour justifier cette réticence à dépendre d'un organisme d'aide sociale a été décrit par une participante : la honte. «Et bien écoutez mademoiselle, moi je n'y connais pas grand-chose aux services sociaux parce que je n'ai jamais eu à faire avec eux, mes parents non plus. C'était du reste une fierté pour eux de ne pas aller demander l'aumône dans ces établissements. Déjà ma maman, elle aurait eu très peur. Ça aurait été un très mauvais point pour elle de se faire enlever ses enfants, voyez. Et nous, avec ce que ma maman nous a appris... on n'a jamais eu besoin» (Interview 4). Un proverbe populaire prétend que l'argent n'a pas d'odeur. Autrement dit, billets et pièces ne conserveraient pas la marque de leur provenance. Or, les prestations financières accordées dans le cadre de l'aide sociale ont, dans l'opinion publique, régulièrement une même odeur : celle de l'illégitimité ou du privilège refusé aux autres citoyens. Dès lors, on ressentirait en quelque sorte le besoin de «blanchir» cet argent et de désamorcer la méfiance généralisée au moyen de mesures de contrepartie. Les Yéniches ne vivant pas en autarcie, je crois qu'ils connaissent aussi cette éthique méritocratique. Sans doute se sont-ils aperçus que l'argent n'a en réalité pas le pouvoir de conserver sa neutralité en toute circonstance; il a toujours été et restera marqué par des valeurs¹¹⁰. Aussi, il n'est guère surprenant que le recours aux prestations d'un organisme d'aide sociale soit, pour les Gadjé comme pour les Yéniches, une démarche qui entache leur amour-propre.

¹¹⁰ JOURNET, Nicolas. Un dollar n'est pas toujours un dollar : Notes de lecture de «La signification sociale de l'argent» de Viviana Zelizer. In : *Sciences Humaines* [en ligne], février 2006, no 168. Disponible à l'adresse suivante : http://www.scienceshumaines.com/-0aun-dollar-n-est-pas-toujours-un-dollar-0a_fr_5559.html

«J'ai peur d'être mal vue ou bien... je ne sais pas, un tas de choses» (Ibid). Si j'en crois mon interlocutrice, le sentiment de honte a également pour déclencheur une réaction – supposée ou réelle – de jugement du professionnel alors qu'est rendu visible un aspect de soi et de sa culture régulièrement méprisé. «Ceux qui ne trouvent pas d'emplacement pour l'hiver, ils sont obligés de prendre un appartement. Et puis là, ça pose vraiment un problème. Parce que les appartements sont refusés. "Vous êtes indépendants ? Vous n'avez pas de fiches de salaire ? Non, vous n'avez pas le droit à l'appartement". Alors il faut se démener pour trouver un appartement chez des privés qui nous font confiance. [...] Il y en a des fois qui renoncent, qui vivent dans la caravane tout l'hiver à cause de ce problème justement. Parce qu'ils sont fatigués de toujours recommencer : "On est des Yéniches. – Et qu'est-ce que c'est Yéniche ?". Voyez, ils ne savent pas. "Oui, on est des gens du voyage, on travaille. On est des indépendants, on est des itinérants. On va aiguiser des couteaux". Il faut toujours leur expliquer et il y a des gens bien sûr qui ont aussi un peu honte. Je pense que ce serait peut-être un peu le même problème s'il faudrait aller vers le service social. Il faudrait tout expliquer ça. [...] Voilà, si moi je devais aller au service social, si j'avais besoin d'une aide par exemple, je devrais expliquer tout ça. Là, vraiment, j'aurais honte. Je serais gênée» (Ibid). Cette participante s'est dite contente de la prise en charge de sa tante alors que celle-ci a dû être admise en EMS en raison de séquelles importantes suite à plusieurs attaques cérébrales. Cela étant, un motif de satisfaction évoqué par l'interviewée, outre la qualité des soins prodigués, fut l'absence «d'allusion à [leur] culture yéniche ou quoi que ce soit» (Ibid).

En conclusion, je pense pouvoir répondre par la positive à deux questions majeures qui ont orienté ce thème de la qualité de la relation – pour ne pas dire souvent l'absence de relation – que les Yéniches entretiennent avec le monde institutionnel et, en particulier, les organismes d'aide sociale, à savoir : les participants renoncent-ils à s'adresser aux services sociaux ? peut-on associer le passé à cette conduite ? Mes analyses sont limitatives car elles s'appuient sur les propos de quelques interviewés. Malgré tout, j'ose croire qu'elles permettent de dégager des tendances auxquelles certains Yéniches s'aligneront et d'autres se distancieront. Un participant, pour illustrer de quelle manière le passé a bouleversé la vie de son papa, choisira de me confier : «Nous on ne pourrait pas aller au social parce que mon père il ne veut pas. Il a trop peur [...]» (Interview 3). Le professionnel rencontré explique lui aussi la décision de ses interlocuteurs de renoncer à s'adresser aux institutions sédentaires par la crainte qu'elles inspirent et leur manque de connaissance quant au fonctionnement de ces dernières. La participante investie dans une association venant en aide aux Yéniches précise : «[...] la plus grande crainte c'est effectivement ce qui s'est passé avec l'Oeuvre des Enfants de la Grande Route» (Interview 5). L'assistant social précité rapporte que ses interlocuteurs lui ont rappelé savoir que les services sociaux collaboraient avec les dirigeants de la funeste oeuvre. Il estime que deux à trois générations seront peut-être nécessaires avant que les Yéniches puissent s'imaginer solliciter le soutien d'un service social. Une participante, quant à elle, tient des propos qui traduisent une transformation supposée lente des relations entre sa communauté et

le monde institutionnel. D'abord, elle considère que «la Suisse profite de [leur] crainte parce qu'elle peut ainsi économiser de l'argent» (Interview 5). Enfin, on a beaucoup enlevé aux pupilles de l'Oeuvre ainsi qu'à leur famille, sans doute au-delà du réparable, et elle indique que de nombreux Yéniches ne peuvent ni ne veulent pardonner. «Ils ont de l'animosité. [...] Ce qui leur est arrivé est une injustice. La question se pose : est-ce qu'il faut pardonner cette injustice ?» (Ibid).

6.1.3 SUGGESTIONS

«[...] la blessure due à l'action de Pro Juventute, si elle cicatrise lentement, reste fragile et pourrait se rouvrir, si les besoins des Tsiganes restaient ignorés» (Schmied, 2006, p. 165).

Initialement, je pensais pouvoir me contenter de restituer le sens d'une conduite sociale souvent ignorée ou mal comprise¹¹¹. Je considère aujourd'hui que cette recherche n'aurait alors été que partiellement aboutie. Aussi, j'ai dans l'intervalle choisi d'intégrer à mon guide d'entretien la question suivante : que faudrait-il pour que vous puissiez vous rendre dans une institution sédentaire ? On l'aura compris, des plaies sont encore ouvertes et il faut donner le moyen au temps d'agir. Si celui-ci est un allié dans l'éclosion d'une relation de confiance, cela ne doit toutefois pas être un prétexte pour renoncer à imaginer et concrétiser des mesures qui permettent aux institutions sociales de ne jamais plus être perçues comme un ennemi redoutable par les Yéniches. Lesdites mesures devraient également rendre possible l'émergence d'un réel partenariat entre le travailleur social et la communauté yéniche. «La confiance se gagne en gouttes et se perd en litres», a écrit Jean-Paul Sartre¹¹². Cela étant, les participants n'avaient pas la prétention d'abattre toutes les barrières par leurs suggestions mais j'ose croire que celles-ci pourraient devenir ces gouttes auxquelles Sartre fait référence.

«Les Yéniches ne veulent pas de l'argent. Ils veulent qu'on dise que c'était injuste ce qui s'est passé. [...] on devrait faire des films, on devrait faire des enquêtes pour ne pas refaire ce qui s'est passé, pour reconnaître que c'était injuste et que ça ne devrait pas se répéter» (Interview 6). A l'instar de ce professionnel, plusieurs participants demandent que la tentative d'acculturation de leur peuple menée sur l'ensemble du territoire national figure parmi les savoirs transmis aux générations futures. Une interviewée émet le souhait que cette offensive contre les Yéniches soit un sujet abordé entre autres dans le cadre de la formation des étudiants qui se préparent à des métiers du social¹¹³.

¹¹¹ J'entends ici la mise à distance du monde institutionnel et, surtout, des organismes d'aide sociale.

¹¹² On retrouve cette citation dans des documents en ligne non référencés.

¹¹³ Ce thème n'était effectivement pas au programme de la volée 2006-2009. Les sujets à traiter dans le cadre de la formation Bachelor en travail social sont nombreux et je conçois que les responsables doivent faire des choix. Pourtant, de cette volonté d'«éduquer» à la sédentarité, on peut toucher à des thématiques toujours d'actualité – comme l'exclusion et l'intégration – et essentielles par les questions éthiques qu'elle suggère. Depuis l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, les garde-fous sont plus importants mais il serait irresponsable de croire que les professionnels d'aujourd'hui ne rencontrent

«[...] cette histoire devrait entrer dans les livres scolaires. Que tout le monde soit au courant de l'histoire des Yéniches, dans les séminaires pour les professeurs et aussi dans les écoles de travail social. Qu'il y ait des cours de formation sur les Yéniches comme on a sur l'asile, par exemple, ou différents sujets. Ça serait important» (Interview 5). J'ajouterai que le matériel pédagogique pourrait également contenir une description équitable et objective des groupes qui forment notre Suisse multiculturelle.

Cette confrontation avec l'histoire est souhaitée par les participants car elle peut contribuer à manifester plus de compréhension à l'égard de ceux qui ont subi un traumatisme. «Il faut que ce soit un sujet à l'école et dans la formation continue. Si en tant qu'assistante sociale vous rencontrez une personne yéniche, vous vous rendez compte qu'elle fonctionne peut-être différemment, par rapport à tout ce qu'elle a vécu dans le passé. Il y a de l'animosité. Mon histoire est terrible mais il y a encore six cents autres histoires qui sont aussi terribles que la mienne. Il y a beaucoup de Yéniches qui transmettent cette haine et cette rancœur à leurs enfants. Ils transmettent aussi la peur et la frustration» (Ibid). Pour cette interviewée, il ne s'agit donc pas d'accuser mais de redonner une place à l'histoire avec, pour finalité, une meilleure prise en charge de cette minorité nationale par les professionnels du social.

Dans le même esprit, l'assistant social consulté suggère une campagne de sensibilisation des services sociaux. Celle-ci aurait notamment pour objectif d'informer les professionnels des enjeux que représente pour les Yéniches l'interpellation d'un service social. «Il faudrait que cette histoire des Yéniches ça fasse partie de la formation, qu'il y ait une campagne de sensibilisation des services sociaux. Alors, si vous avez des Yéniches, ça veut peut-être dire ça ou ça veut peut-être dire ça. On devrait former les assistants sociaux à agir avec cette méfiance, avec cette histoire. Pour comprendre ça, on doit avoir les informations et c'est également pour ça que je dis qu'il faut une campagne d'informations sur ce qui s'est passé et qu'on remarque aussi quels sont les points qui sont importants» (Interview 6). Ce même interlocuteur ainsi que ses collègues avaient pensé visiter les centres sociaux les plus importants de Suisse dans l'idée de dialoguer avec les collaborateurs autour de l'intervention auprès de la population yéniche. A cette occasion, une brochure aurait été laissée aux professionnels. Au sommaire de cette dernière, on aurait trouvé un historique de la situation des Yéniches en Suisse, quelques pistes pour une meilleure prise en charge – Que peut-on attendre ou demander à cette population ? Quels sont les paramètres spécifiques à l'intervention auprès des Yéniches ? Quels obstacles, possiblement présents, sont à prendre en compte ? – et, enfin, les coordonnées de services susceptibles d'apporter un soutien ou des renseignements au professionnel qui le souhaite. La rédaction de cette plaquette, de même que ce projet de sensibilisation des

pas de difficultés analogues à leurs prédécesseurs et qu'ils sont désormais exempts de valeurs qui pourraient pénaliser les usagers. Cette page sombre dans l'histoire contemporaine de notre pays se prête d'une façon toute particulière à l'examen des dilemmes et tensions dans le travail social. Elle permet, par exemple, d'aborder les doubles mandats du travailleur social (aide/contrôle ou encore émancipation/maintien de l'ordre dominant).

services sociaux, n'ont toutefois pas pu se concrétiser faute à un agenda trop chargé et à peu de moyens humains.

«[...] ils ont une grande méfiance; si on veut travailler avec eux, on doit faire ça avec une certaine transparence» (Interview 6). Cette recommandation contraste avec l'opacité qui régnait lorsque les Yéniches firent l'objet de l'assaut de Siegfried, avec l'accord de la Confédération, des cantons et des communes. D'après le témoignage de participants, les enfants ont été enlevés aux leurs sans que soit remis aux parents un courrier motivant cette décision. Siegfried leur dissimulait le lieu de placement de leurs enfants et cachait aux pupilles leurs origines. Quant aux correspondances envoyées par la famille, celles-ci étaient retenues laissant ainsi croire aux enfants qu'ils avaient été oubliés, voire abandonnés, par leurs parents. Les pupilles ont connu des déplacements successifs et inopinés. Souvent, ils étaient mis devant le fait accompli et ils n'ont pas le souvenir qu'on leur ait expliqué les raisons de leur transfert d'un lieu d'accueil à un autre. Une pupille raconte : «Je suis arrivée à Bellechasse sans savoir pourquoi. J'ai dû marcher un quart d'heure jusqu'à ce que j'arrive dans cette prison avec ma petite valise à la main. Le grand portail s'est ouvert et on m'a déposée là» (Roy et al., 1990, 23'05"). En bref, l'Oeuvre n'avait pas pour habitude de pratiquer la concertation et la consultation. La transparence que suggère l'assistant social est ainsi cruciale. Au sein de l'association où il exerce, il n'y a pas de dossiers au sens strict mais seulement quelques notes. Mon interlocuteur tient d'ailleurs ses documents à disposition des Yéniches. «On dit aux gens : "Ecoutez, chez nous on n'a pas de dossiers. Moi, je note les coordonnées et les situations peut-être. Si vous voulez vous pouvez voir ça. C'est à vous, ça vous appartient vraiment. Si vous voulez, je vous donne. Pas de problème". A cause de cette histoire des archives» (Interview 6).

Ces quelques propositions émanent essentiellement du travailleur social et d'une participante. Un interviewé, en réponse à la question des changements à apporter pour qu'il puisse se rendre dans un service social, me confiera : «Sur ça, je ne peux pas vous dire parce que je n'ai jamais été et je ne sais pas comment ça va» (Interview 3). Une seconde participante, en discussion informelle, sera surprise par l'étendue des champs d'intervention de l'assistant social. Elle se figurait que ce dernier exerçait son action uniquement auprès de personnes en situation de précarité et que son activité principale, voire exclusive, consistait à répondre aux demandes d'aide financière. On le voit, il y a beaucoup d'enjeux en amont d'une éventuelle sollicitation d'un service social. Peu de participants ont déjà consulté un travailleur social et, pourtant, ce professionnel est intégré dans un réseau de connotations familiales; ce terme exprime régulièrement chez les Yéniches la partialité et la menace. D'une manière générale, les informations objectivement nécessaires à une construction globale du sujet font défaut. Dans ce contexte, je crois beaucoup aux actions qui permettent une rencontre à mi-chemin de leurs représentations et des nôtres en tant que professionnels et individus d'une société donnée.

Conter leur tragique histoire est une façon d'engager un pas en direction de ceux qui furent défavorisés et persécutés. Toutefois, je considère que le travailleur social ne peut pas s'en tenir à cette confrontation, par livres interposés, à un passé peu glorieux et qu'il a une responsabilité éthique vis-à-vis de cette minorité nationale. Même si certains Yéniches préfèrent garder leurs distances avec le monde institutionnel, j'invite le travailleur social à entamer un dialogue avec cette population et à s'intéresser à ses besoins. A l'instar de Magre (2008, p. 63), j'ose penser qu'il peut provoquer des situations qui promeuvent une compréhension mutuelle entre les sédentaires qui, de par leur nombre, peuvent défendre leurs intérêts par voie de décision démocratique, et les voyageurs. Magre rapporte que plusieurs interlocuteurs ont suggéré des actions ayant cette finalité. «Ce qui est important, c'est de faire des soirées et d'inviter la population pour répondre aux questions. Aussi pour que la population sédentaire puisse se rendre compte de quoi il s'agit. Parce qu'en général ils ne connaissent le problème que par la lecture d'incidents qui ont eu lieu [...]» (2008, p. 59). Le travailleur social aurait véritablement à investir un rôle de médiateur et d'interface. Dans cette tâche de sensibilisation à la situation actuelle des Yéniches, il pourra, si j'en crois les propos de Simone Greminger, représentante de la Société pour les peuples menacés (SPM), développer un partenariat actif avec les intéressés qui souhaitent que soient dépassées ces attitudes d'hostilité ou d'exotisme superficiel. «Il y a une idée de Mickaël Bittel, le fils de May Bittel, qui a proposé de créer une petite brochure sur les gens du voyage, pour dire qui ils sont, comment ils travaillent, quel est leur patrimoine, comment ils voyagent dans la Suisse, pour raconter un peu leur vie. Il a eu l'idée de distribuer ça dans les communes avant qu'ils arrivent, pour que les citoyens sachent qu'ils sont là et qu'ils puissent aller voir comment ils font et aller parler avec eux. Peut-être la société des peuples menacés va prendre cette idée dans la campagne que nous menons» (in Magre, 2008, p. 92).

6.2 REVENDICATIONS ET AUTRES MESSAGES FORMULÉS PAR LES YÉNICHES

«Qu'est-ce que vous voulez savoir ? J'ai tellement de choses à dire...» (Vivre de décembre 2010)

Au risque de me répéter, je souhaitais par cette recherche créer une situation qui échappe à la stigmatisation et donner la voix à ceux qui ne l'ont pas toujours eue. Aussi, j'ai choisi de clore les entretiens individuels par cette invitation : «Avez-vous un message à adresser à la population sédentaire ?». C'était en quelque sorte une contrepartie, certes minime, à leur participation à mon travail et à la confiance que les interviewés m'ont témoignée en partageant leurs souvenirs, souvent lourds, leurs désillusions et leurs espoirs. Je rapporterai ci-dessous ce qu'ils ont désiré transmettre. Certains messages ont filtré en d'autres moments de l'entretien et j'en ai tenu compte.

Le contenu de ce chapitre a également été élaboré à partir des déclarations publiques de responsables de cette communauté.

Plus tôt dans ce travail, j'ai évoqué la discrétion du peuple yéniche qui relève souvent d'un réflexe mais aussi cette volonté, relativement récente, de plusieurs Yéniches d'œuvrer pour une meilleure connaissance de leur groupe parmi la population sédentaire. Un important travail d'information est réalisé par les intéressés. Globalement, ils interviennent dans les médias pour dénoncer la pénurie de places de stationnement, transmettre les besoins de leur minorité et répondre aux amalgames dont ils font les frais. Nous verrons, à nouveau, que les participants s'identifient fortement à leur groupe et qu'il y a une réelle conscience collective. En effet, les revendications et messages relayés par les interviewés ainsi que par leurs représentants se rejoignent et s'articulent essentiellement autour de deux thèmes qui seront développés ci-dessous.

6.2.1 RECONNAISSANCE PAR DES ACTES

Sous le titre «La dernière décennie et ses continuelles désillusions»¹¹⁴, j'ai relevé que la conviction d'un devoir d'égalité et d'encouragement culturel des groupes marginalisés peine encore et toujours à s'asseoir et, surtout, à se concrétiser. Ce constat m'était suggéré par plusieurs auteurs qui ont rapporté la lente, voire inexistante, résolution des obstacles ou discriminations vécus par les Yéniches. Les nomades suisses ont certes été reconnus comme minorité nationale mais aucune politique n'a véritablement été élaborée pour garantir le droit à son autonomie culturelle. Dans ce chapitre, ce sont les intéressés qui s'expriment sur cet acte de reconnaissance qui, en définitive, semble se suffire à lui-même.

«[...] aujourd'hui c'est vrai qu'on nous écoute, c'est vrai qu'on discute, c'est vrai qu'on parle, c'est vrai qu'il y a une progression à ce niveau-là. Mais c'est une progression mais qu'est-ce que ça a changé pour l'instant ? Ça ne reste que simplement des discussions [...]» (Club suisse de la presse, 2006). Cette interpellation d'un représentant des nomades suisses lors d'une conférence de presse s'est retrouvée chez les participants. J'ai ressenti une certaine lassitude; les interviewés ne peuvent plus se contenter de promesses. Ils requièrent des autorités compétentes qu'elles traduisent leurs engagements par des actes. «Parce que c'est facile de dire : on a reconnu les Yéniches comme minorité, on a reconnu ça, on a fait ça. Mais les papiers, ça ne nous intéresse pas. Il faudrait, il faut des actes» (Interview 2). «[...] la politique suisse nous fait que des promesses. Cela dure depuis des années qu'ils nous font des promesses et il n'y a rien qui bouge» (Interview 4). «[...] jusqu'à maintenant, on n'a rien vu» (Interview 3).

¹¹⁴ Cf. chapitre 2.4.2

Le sentiment qui domine chez les personnes rencontrées, c'est probablement celui de l'injustice. Elles dénoncent l'indifférence de la politique ainsi que de la société suisse à leur égard. Si, selon Eckmann (2005, p. 248), les victimes de racisme et de discrimination ont quelquefois tendance à tout expliquer à travers le filtre de cette expérience, ce désintérêt observé par les Yéniches n'est, à mon sens, pas une construction de l'imagination. «De nos jours, le droit à l'égalité est en effet communément associé à l'idée d'indifférence qui ne permet plus l'existence même de la différence et la possibilité de son acceptation» (Simoès, 1999, p. 84). Parce que cette indifférence ne reste pas sans conséquences, les Yéniches s'en insurgent. Il en va d'ailleurs de leur survie.

«Ecoutez, la politique suisse n'a vraiment jamais fait grand-chose pour les Yéniches. A part d'indemniser les enfants qui ont été enlevés avec 20'000 francs. [...] Moi, je suis révoltée même contre la politique suisse. Et maintenant, à l'heure actuelle, ils ne font toujours rien pour les Yéniches. Parce qu'ils devraient faire des emplacements pour nous, hein. Ils ne font rien. Quand ils font encore quelque chose, ils font un emplacement, ils le font pour les gens du voyage étrangers» (Interview 4). A l'unanimité, les participants se considèrent comme des citoyens de seconde classe¹¹⁵. Les anecdotes pour le prouver sont diverses. Plusieurs comparent leur situation avec celles d'autres groupes marginalisés et semblent penser que, de tous, ils sont les plus déconsidérés. «[...]trouver un emplacement pour nous, c'est pire que d'aller nous décrocher la lune. Puis, quand on voit tout ce qu'ils font pour les réfugiés politiques ou autres, on trouve toujours à les caser quelque part» (Ibid). Parce que je ne souhaite pas encourager une sorte de compétition entre victimes, parce que je m'intéresse au ressenti des personnes rencontrées et pas à la validation ou non des faits énoncés, je n'ai pas cherché à établir une hiérarchie des groupes discriminés. J'ai préféré retenir que les participants se sentent laissés-pour-compte et, ce ressenti, on ne peut pas le contester. «C'est exactement la même chose qu'une mère qui abandonne ses enfants et qui s'occupe de ceux des autres. La Confédération c'est pareil. Et puis ce n'est pas seulement avec les gens du voyage, moi j'ai l'impression que c'est avec beaucoup de gens, comme avec les paysans, comme avec les gens des villes ou n'importe quoi. Pour montrer que c'est la Suisse, ils vont se faire bien voir dans les autres pays mais, au sein de leur pays, la population suisse, que ce soit les sédentaires ou les voyageurs, ils ne sont pas dans les mieux. Voyez ? Je ne fais pas de la politique, je ne sais pas faire de la politique mais c'est ce que je ressens. Voilà. Mais je pense qu'il y a beaucoup de communautés ici en Suisse qui ressentent la même chose. Parce que ça ne va pas bien pour les gens du voyage mais ça ne va pas bien pour les autres non plus» (Interview 2).

¹¹⁵ Dans la revue «Vie et espoir pour les Tsiganes», May Bittel, un représentant des gens du voyage de Suisse, estime lui aussi qu'il existe une fracture entre le citoyen lambda et le citoyen «tsigane». Il a rédigé un article intitulé «Les gens du voyage refusent d'être des citoyens de seconde zone. Les gens du voyage à passeport suisse veulent voir leur mode de vie pleinement reconnu» (mai 2008, p. 5).

Lorsque j'ai évoqué quelques améliorations, comme l'adoption de la loi fédérale sur le commerce itinérant en 2001¹¹⁶, les participants ont tantôt salué ce geste, tantôt parlé d'une réforme minimale. Un interviewé a partagé son interprétation de cette décision d'introduire une patente fédérale. Il estime que celle-ci n'émane pas d'une volonté du législatif d'aménager la réalité de sorte qu'elle ne soit plus hautement contraignante pour les Yéniches. Ces derniers seraient plutôt les bénéficiaires indirects d'une politique visant d'autres objectifs. «Ça n'a pas changé à cause de nous. Ça a changé parce que la Suisse fait les yeux doux à l'Europe [...]. Parce qu'en Europe, il n'y a plus besoin de toute cette tracasserie alors la Suisse a voulu se mettre... Alors donc c'est un leurre de dire : "Ça y est, on a fait quelque chose pour eux !". Non ! On bénéficie de cette ouverture que la Suisse a avec l'Europe. C'est tout. Faut dire les choses telles qu'elles sont. Ce n'était pas du tout pour nous aider. Pensez donc ! Nous on bénéficie simplement d'un travail qui a été fait par les autorités pour être euro-compatibles» (Interview 1). On l'aura compris, quelques actions minimalistes ne seront suffisantes ni pour créer la confiance, ni pour permettre à cette minorité nationale de sauvegarder ses spécificités dans des structures étatiques élaborées par la majorité.

J'ai senti dans les propos des participants une certaine urgence; ils souhaitent que des mesures soient prises sans délai. Ils rêvent que cessent les amalgames ainsi que les réactions de mépris et d'agressivité. Ils revendiquent le droit à ne pas être discriminés par leur mode de vie et le droit à s'établir librement sur l'ensemble du territoire suisse. «Parce que ce qu'on est en train de vivre c'est vraiment pas facile psychiquement. On est persécutés mais comme... de tous les côtés. On est pris comme des citoyens de seconde classe, des gens sans aucun intérêt. En plus, on est constamment assimilés aux Roms. Et puis les problèmes d'emplacement qu'on a aussi. [...] Ils ne comprennent pas que ça c'est quelque chose qui nous pèse maintenant autant bien pour notre économie, pour notre façon de vivre, notre culture mais aussi pour notre santé. J'ai remarqué qu'il y a, moi-même comme n'importe qui, beaucoup de chez nous qui commencent à avoir des problèmes de santé, de dépression, de mal-être. Alors je pense que la Confédération devrait se rendre compte un petit peu. Il faut accélérer les choses» (Interview 2). A plusieurs reprises, ce participant insistera sur la nécessité que la Suisse prenne sans tarder conscience du respect qui est dû aux Yéniches et qu'elle réponde à leurs besoins. «C'est pour ça je vous dis, d'ici une dizaine d'années, s'il n'y a pas quelque chose qui s'améliore, les problèmes vont réellement commencer. Puis peut-être que la Suisse va se dire : "On aurait dû faire à l'époque quelque chose" et ça sera peut-être trop tard. Parce que cette façon de faire est en train de détruire notre culture, complètement. De détruire même l'être humain au sein de cette culture. Je peux vous dire que notre santé elle n'est pas... terrible. Moi, personnellement, je n'ai pas l'aspect mais j'ai une santé assez mauvaise je peux dire. Bon voilà, on ne va pas commencer à se plaindre, c'est pour tout le monde mais ce n'est pas facile. Vraiment, vraiment pas facile» (Ibid).

¹¹⁶ Cette loi a permis d'étendre la validité de l'autorisation de pratiquer le commerce à tout le territoire suisse. Auparavant, celle-ci était limitée à un seul canton.

Avant d'éteindre le magnétophone et de mettre officiellement un terme à l'entretien, une interviewée a souhaité me laisser un ultime message dans lequel elle demandait, en substance, le droit d'être différente ou la permission d'exister non seulement en tant que citoyenne suisse mais aussi comme yéniche. «C'est toujours le même problème, mademoiselle. C'est toujours la solution de ces places. On se bat justement pour ça. [...] Si on n'a plus de places, il n'y a plus de Yéniches. Il y aura des Yéniches mais sédentaires. Et puis il y a beaucoup de Yéniches qui ne veulent pas devenir sédentaires. Alors que les gens pensent à nous» (Interview 4).

6.2.2 STOP AUX CLICHÉS ET AUX AMALGAMES !

«J'ai une amie qui est noire; elle est africaine d'origine. Elle m'a dit : "C'est étrange, c'est la première fois que je suis avec quelqu'un qui subit plus de racisme que moi". On s'amusait des clichés. J'ai dit : "Tu vois, toi t'es avec la voleuse de poules" et puis elle m'a dit : "[...] tu es bien avec la vendeuse de drogue". On rigolait des clichés» (von Reding, Rebetez et Crettenand, 2008, 05'40").

Nous l'avons vu, à mesure que la population majoritaire devinait que les «Tsiganes» ne renonceraient pas totalement au voyage, elle s'est mise à penser qu'ils possédaient une altérité innée et radicale. «Ce qui les distingue le plus de nous, ce n'est pas seulement leur vie traditionnelle proche de la nature, leur vagabondage, leur insouciance et leur modération dans leurs besoins [...], mais c'est aussi leur manque de plaisir au travail et leur manque d'ambition. [...] Les hommes de cette race qui [...] sont incapables d'un travail réglé et de concentration, ne sont définis dans leur mode de vie que par ce que l'occasion et le hasard leur offrent» (Kenrick, 1974, in Thodé-Studer, p. 130-131). De là à les accuser d'avoir pour activité principale le vol, il n'y avait qu'un pas. Que ce soit hier ou aujourd'hui, pour décrire cette population, on retrouve une même configuration où archaïsme, naturalisation et désignation stigmatisante s'entremêlent. Les modèles du bon sauvage et du bouc émissaire, comme support à de nombreux clichés et représentations populaires, ont persisté. En définitive, sur le Yéniche, «cet homme étrange, cet être qui passe aux yeux des sédentaires pour un individu bizarre, voire inadapté au conformisme de la société» (Oehle in Thodé-Studer, 1987, p. 9), les Gadjé ne connaissent que peu de choses. Ils ont préféré s'en tenir à des stéréotypes. Or, les intéressés rêvent que la société leur donne la possibilité de construire une image correspondant réellement à leur différence. «L'image qu'on se fait de nous, elle n'est pas juste. Il faut que ça cesse maintenant» (von Reding, Rebetez et Crettenand, 2008, 02'58").

Plusieurs participants m'ont, à un moment donné, livré des informations qui n'étaient initialement pas attendues ou sollicitées. Ainsi, une interviewée me confiera : «Souvent, les gens disent : "Oh mais ces grandes voitures, ces grandes caravanes !" mais c'est possible grâce à la banque. Tant qu'on paie chaque mois le leasing, les intérêts c'est tout bon. 1'000 francs par mois pour un leasing, c'est une grande caravane. Pour

1'000 francs de loyer, on a un appartement d'une pièce ½. C'est meilleur marché de vivre en tant que Yéniche que dans une maison qu'il faut payer et entretenir» (Interview 4). Dans le même esprit, lors d'une conférence destinée aux seniors, un représentant yéniche jugea utile de préciser : «Il faut aussi savoir qu'une bonne caravane et une bonne voiture, c'est tout ce que l'on possède. On n'a pas de villa» (Moillen, 2008). Ces incursions dans d'autres domaines que ceux explicitement abordés n'étaient sans doute pas anodines. Mes interlocuteurs, conscients des clichés et stéréotypes les concernant, ont peut-être pensé que je pouvais avoir à me débarrasser de «prénotions». Peut-être aussi ont-ils pris l'habitude de devoir se disculper et de rétablir la vérité. D'ailleurs, dans un article paru dans le 24 heures, un jeune homme a ironiquement glissé au journaliste : «Comment fait-on pour s'offrir de si belles voitures ? Mais on vole, Monsieur !» (05.06.2009). Un représentant des gens du voyage, en conférence de presse, s'attaquera à une autre accusation remontant à leur arrivée en Europe, celle de voler les poules. «Aujourd'hui, après sept ans à Céligny, les poules n'ont pas été volées, nous n'avons créé aucun problème pour les résidents de Céligny. Nos enfants fréquentent l'école et l'école a développé un modèle adapté pour nos enfants; la scolarisation se fait avec succès. Si tout le monde pouvait prendre exemple sur la bonne pratique qu'il y a entre nos enfants et les enfants de Céligny, je pense qu'aujourd'hui il y aurait beaucoup de choses qui disparaîtraient au niveau des préjugés» (Club suisse de la presse, 2006).

Les «Tsiganes» sont également tenus pour oisifs. Selon Simoes (1999, p. 34), cette perception a certainement été entretenue par leur vision du travail qui jure avec notre éthique méritocratique ainsi qu'avec la valeur sociale et morale que nous lui attribuons. Le travail est effectivement devenu un principe intégrateur et organisateur dans notre société. Pour les Yéniches, il n'a en revanche qu'une valeur utilitaire, c'est-à-dire qu'il doit leur permettre d'assurer leur quotidien et non d'amasser des richesses. Aussi, un interviewé me dira regretter que ses concitoyens l'imaginent en vacances toute l'année. De la même manière, il déplorera cette image négative que sa communauté renvoie indifféremment des circonstances et des interlocuteurs. «Automatiquement, il y a tout ce mal vu qui nous précède aussi. Il y a ces stéréotypes qui restent, ces préjugés qui restent. Puis, en plus avec l'arrivée des Roms, ça renforce. Il y a des preuves des dégâts et de tout ce qu'ils font, c'est clair. Alors les gens qui ne connaissent pas automatiquement c'est tous les mêmes» (Interview 2).

En effet, le monde «tsigane» reste méconnu des Gadjé qui, ordinairement, le conçoivent comme une masse floue et uniforme d'individus détenteurs de caractéristiques équivalentes (Michon, 1993, p. 10). Cette conception simpliste a donné lieu à quelques autres réactions dans la presse et en entretien individuel, en particulier depuis la venue d'ethnies étrangères qui leur portent préjudice. «Je vous le demande : ne nous mettez pas tous dans le même sac !» (24 heures du 28.07.2010). «[...] quand quelqu'un fait une chose, des voyageurs, ça ne veut pas dire que tout le groupe est comme ça. Si on est dans un immeuble, quelqu'un il fait, ça ne veut pas dire que tout l'immeuble il fait la même chose. [...] Parce qu'il y a aussi des fous chez

nous. On dit : "Non arrête, arrête !" mais ils n'écoutent pas. Alors après on est tous mal vus. – Donc le message ça serait de ne pas mettre tout le monde dans le même panier ? – Voilà» (Interview 3).

En bref, si quelques-uns en parlent avec dérision, ces stéréotypes et amalgames sont néanmoins pesants et blessants pour l'ensemble des participants. Etre titulaire d'une telle représentation sociale n'est pas facile. Certains Yéniches, lassés et lésés par la réalité de la recherche et certaines interprétations, usent de stratégies défensives. J'ai toutefois rencontré des interlocuteurs ouverts à mes interrogations. J'imaginai un milieu hermétique et j'ai découvert qu'une proportion de cette population – dont je ne saurais quantifier la mesure – est heureuse de pouvoir partager, à celui qui veut bien l'écouter, sa propre image et compréhension de la société yéniche. «Je trouve déjà que ce que vous faites c'est très bien. Il faudrait beaucoup plus de gens comme vous. C'est vrai. Si un jour vous avez des gens qui s'intéressent encore à ça ou bien que vous voulez faire une conférence ou n'importe quoi, je suis à votre disposition. Que ce soit pour les jeunes ou n'importe qui. Mais je vous ai tout dit, un petit peu mon ressenti par rapport à notre façon de vivre. Je ne sais pas si c'est ce à quoi vous vous attendiez» (Interview 2).

Martin Luther King a déclaré : «A la fin, nous nous souviendrons non pas des mots de nos ennemis, mais des silences de nos amis» (in «Vie et espoir pour les Tsiganes» de mai 2008). J'espère que les messages restitués dans ces pages trouveront un accueil favorable et que, si ce n'est en tant que concitoyens, alors que ce soit comme professionnels, nous puissions construire des ponts avec ces hommes dits étranges, ces êtres qui passent aux yeux des sédentaires pour des individus bizarres, voire inadaptés au conformisme de la société.

7. CONCLUSION

«Non seulement on est responsable de ce qu'on fait, mais également de ce qu'on laisse faire. Celui qui permet qu'on vole à l'autre sa liberté, finit par perdre sa propre liberté. Celui qui permet qu'on prenne à l'autre sa dignité, finit par perdre sa propre dignité» (Roman Herzog, Discours du 21 avril 1995 à Bergen-Belsen).

Arrivée au terme de cette étude, je retiendrai que les diverses campagnes d'assimilation forcée, en particulier l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route, ont laissé chez les Yéniches de Suisse des marques indélébiles. Je ne m'attends pas à surprendre les lecteurs par ce résultat; d'ailleurs, certains estimeront peut-être que celui-ci tenait de l'évidence et qu'il aurait même pu figurer en exergue de ce travail. Il aurait alors rendu vaine cette recherche qui se voulait notamment une réflexion sur les relations que nous entretenons avec l'altérité ainsi qu'une possibilité pour les Yéniches de compléter l'histoire traditionnelle en apportant des renseignements sur leur propre rapport au passé, sur la manière dont ce dernier est inscrit dans leur mémoire ou encore sur leur ressenti de membre d'un groupe marginalisé.

Cela étant, les témoignages recueillis nous éclairent sur certaines conduites sociales et nous amènent à découvrir que rien n'est «comme ça», «de toute éternité». Ainsi, sous le fait de tenir à distance les services sociaux, les participants nous révèlent une histoire, des relations sociales et non une attitude à considérer comme «allant de soi». Prévenu, le travailleur social peut, par exemple, comprendre que ces enfants de la Grand-Route, souvent ballottés d'un foyer à l'autre, testent la relation. Amené dans sa pratique à produire de nombreux documents, dont les journaux de bord, le récit des interviewés autour de la consultation de leur dossier me paraît précieux pour le professionnel. Il me questionne sur mes écrits. Comment l'usager réagirait-il à la lecture de son dossier? Y trouverait-il des descriptions stigmatisantes, des jugements ou, au contraire, une écriture responsable, c'est-à-dire où l'auteur s'est au préalable demandé dans quel contexte et dans quel but le document est produit? A partir de ces mêmes témoignages, nous avons également pu traiter de l'influence de l'histoire sur les processus identitaires et nous intéresser à la manière dont se définissent aujourd'hui les Yéniches. Enfin, de l'examen des frontières du groupe, j'espère que, comme moi, le lecteur aura pu s'exercer à la conjugaison entre particularité et universalité et tenir pour acquis que l'identité revêt une dimension relationnelle.

Je ne m'étendrai pas davantage sur les résultats précités car ceux-ci ont été largement commentés dans les précédents chapitres. En revanche, je souhaite revenir sur la question de la qualité de la relation entre les Yéniches et les services sociaux. J'estime qu'il y a matière à poursuivre mon travail et une association que j'ai consultée, la fondation «Naschet Jenische», serait particulièrement intéressée par les résultats d'une

étude traitant de ce thème. Je me suis penchée sur le regard que les enfants de la Grand-Route et leurs descendants portent sur le monde institutionnel mais une recherche plus vaste, s'adressant à l'ensemble des Yéniches quelle que soit leur histoire individuelle ou familiale, pourrait compléter mes données et apporter une vision globale des leviers ou obstacles à une demande de soutien par des professionnels du social. Il serait intéressant d'imaginer un regard croisé, autrement dit d'interroger également des travailleurs sociaux sur leur perception de cette population et sur leur pratique lorsqu'ils rencontrent des Yéniches. Cette recherche pourrait aboutir, si les résultats de l'enquête invitent à une telle démarche, à la rédaction, éventuellement avec la collaboration de la fondation susmentionnée, de deux plaquettes. Une première serait destinée aux professionnels et apporterait notamment quelques pistes pour la prise en charge des voyageurs. La seconde s'adresserait aux Yéniches et répondrait à leur besoin d'information.

Parce que notre société connaîtra toujours cette tendance à désigner des boucs émissaires ainsi qu'à mettre sous pression les groupes aux différences dites radicales et innées, parce que le racisme affecte, quoi qu'on en dise, encore l'Occident, j'estime que la réflexion entreprise sur les rapports entre les Yéniches et la population suisse permet d'amorcer d'autres constats et considérations, certes moins spécifiques à mon sujet d'étude et sans doute plus «philosophiques» ou tranchants, mais tout aussi pertinents.

«L'important n'est pas ce qu'on fait de nous, mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous», a écrit Jean-Paul Sartre¹¹⁷. Nous vivons dans un environnement «découpé» en catégories préétablies propres à interpréter la réalité sociale qui nous entoure. Celles-ci sont rarement déterminées par la rationalité et, pourtant, elles perdurent. A ces catégories et à ces préjugés, je n'ai pas échappé et je réalise que je suis moi-même le produit de constructions sociales. En effet, nous sommes des êtres «sous influence» et soumis à des pressions normatives. Aussi, je rejoins Sartre : l'important est ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous. Autrement dit, ne nous contentons pas d'une vision en surplomb et des clichés déjà existants. Au contraire, je perçois à présent l'exigence pour le travailleur social de s'engager à découvrir «ses cadres de référence en tant qu'individu porteur d'une culture profondément intériorisée et difficilement saisissable»¹¹⁸. A défaut, il pourra se satisfaire des explications toutes faites sur les groupes de personnes qu'il sera amené à rencontrer et, nous l'avons vu, une telle attitude peut mener à la discrimination mais aussi à la négation du statut pleinement humain de certains groupes, en l'occurrence, des Yéniches.

¹¹⁷ On retrouve cette citation dans des documents en ligne non référencés.

¹¹⁸ GAY, Marcelle. *Le concept de décentration*. Cours donné dans le cadre du module D6 «La pensée critique face aux idées, aux savoirs et à l'action». 01.03.2007

«Les travailleurs sociaux et les travailleuses sociales se réfèrent à des valeurs humanistes, à l'égalité, au respect, au droit, à l'autonomie, au non-jugement et ils tendent à minimiser, sinon à nier, les fonctions de normalisation, de contrôle, de sanction et de pouvoir» (Keller, 2005, p. 151). Il y a peu, j'avais effectivement de la difficulté à ne pas confondre l'idéal et le réel; ma représentation des métiers du social ne s'embarassait pas des fonctions de contrôle, de normalisation et de domination. Au regard du rôle joué par le travailleur social dans la lutte contre le nomadisme, j'ai véritablement pris conscience de ses missions contradictoires et de ses doubles mandats, en particulier de ces tensions entre l'encouragement des usagers à l'émancipation et le maintien de l'ordre dominant, entre l'aide et le contrôle.

Qui et comment faut-il aider ? Seulement les pauvres victimes des circonstances ou aussi les «mauvais», ceux qui, comme les Yéniches, ont vraisemblablement «choisi» cette situation de précarité et d'errance ? De tout temps, ces questions ont suscité des controverses. Au nom de l'activation des dépenses dites passives, les prestations de l'Etat sont, depuis le milieu des années 90, conditionnées à la participation à des mesures visant le retour à l'emploi ou l'insertion sociale. L'objectif déclaré de cette politique est de prévenir les processus de marginalisation et d'exclusion. Dans les organismes d'aide sociale, les professionnels doivent dès lors attribuer des prestations différenciées selon le comportement du demandeur – ou sa contrepartie – et faire cohabiter les notions d'aide et de contrôle, d'égalité et de ciblage (Keller, 2005, p. 22)¹¹⁹. Ce même auteur (Ibid, p. 145) relève que si, jusqu'en 1970, la pauvreté était comprise par l'assistant social comme la conséquence d'injustices sociales, cette approche structurelle semble s'effacer au profit d'une compréhension plus individualisée; d'aucuns avancent des problèmes de personnalité ou un manque de volonté en justification à une situation économique précaire. En aparté, un professionnel me dira d'ailleurs : «Pour avoir des informations véridiques et précises de la part des Yéniches, c'est laborieux». De là à traduire cette difficulté comme un défaut de collaboration, j'imagine qu'il peut n'y avoir qu'un pas¹²⁰. Dans ce contexte, les chercheurs du PNR 51 (2007, p. 2), qui se sont donnés pour mission d'approfondir les connaissances sur les discriminations autrefois imposées aux gens du voyage par la population suisse, ont tiré les enseignements des successives tentatives de la société majoritaire d'intégrer, en dépit de la dignité humaine, la minorité nomade. Ils ont souligné qu'il n'y pas d'intégration sans exclusion. La confrontation à l'histoire des

¹¹⁹ Concrètement, le passage à cette politique d'insertion s'est accompagné de la mise en place de mesures actives mais aussi de l'introduction de sanctions en cas de refus du bénéficiaire de se conformer à cette nouvelle volonté. Le législateur a également prévu une réduction des prestations pour défaut persistant de collaboration. Il incombe dorénavant à l'assistant social d'apprécier si les requérants satisfont à cette éthique méritocratique et de définir la nature de la contre-prestation.

¹²⁰ La population a également son avis sur les personnes qui méritent le soutien de l'Etat. Pour illustration, un internaute se prononce sur la situation économique des «Tsiganes» et leur responsabilité. «Ils ont choisi un mode de vie, qu'ils assument. Ce n'est pas à la collectivité de faire le nécessaire pour leur trouver une solution. [...] Marre des gens qui vivent au crochet de la société. Aidons les gens qui en ont vraiment besoin».

Yéniches montre effectivement que les mesures d'intégration usaient d'ordinaire de la sanction et de la stigmatisation, lesquelles entraînaient l'exclusion. Je m'associe dès lors aux collaborateurs du PNR 51 qui encouragent les responsables de l'aide sociale à prendre davantage conscience qu'intégration et exclusion sont intimement liées.

La lecture critique de la politique suisse à l'égard de ses «Tsiganes» a rendu possible l'émergence d'autres parallèles avec des situations actuelles. Entre 1904 et 1914, le futur directeur d'une clinique psychiatrique, le docteur Maier, apportait la contribution suivante dans une publication : «Les mesures préventives d'hygiène raciale [...] permettraient de contrecarrer la menace de dégénérescence que l'invasion des êtres inférieurs fait peser sur notre population. [...] Les exigences posées à l'Etat en termes de construction et d'entretien de toutes sortes d'établissements d'assistance et de pénitenciers pèsent déjà très lourd à l'heure actuelle, et elles ne cessent de croître. Si nous n'apprenons pas à endiguer ces charges, du moins à l'avenir, les générations futures verront souffrir les éléments sains, vigoureux et porteurs de la culture, sous le poids de la prise en charge des malades et des miséreux, des inutiles et des nocifs» (in Huonker et Ludi, 2009 p. 33). Toutes proportions gardées – de nos jours, un tel discours ne saurait être admis –, les arguments économiques sont encore le moteur pour réformer les assurances sociales et cibler les prestations. Si les mesures proposées ne sont en rien comparables à celles de l'époque du national-socialisme, si un changement il y a entre hier et aujourd'hui, il n'est peut-être pas de fond mais plutôt de forme. Le principe de solidarité est en péril et, dans les propos tenus par certains politiciens ou citoyens, tout laisse à penser que le travail social tolérerait les faux invalides, les faux chômeurs ou encore les faux pauvres qui, selon une expression alémanique, «se prélassent dans le hamac social» (Keller, 2005, p. 22). Je crois effectivement qu'il y a toujours le fantasme et la peur que la prétendue oisiveté des Yéniches – tout comme celle des bénéficiaires de l'aide sociale, de l'assurance-invalidité ou de l'assurance-chômage – puisse en quelque sorte «contaminer» l'honnête citoyen.

Etre arraché à ses parents sous prétexte que ceux-ci ne peuvent avoir qu'un amour primaire, voire bestial, pour leur enfant, vivre séparé de ses frères et sœurs, être désigné de termes aussi humiliants et anéantissants que «sous-doué», «instable» ou «horde sans intérêt», n'avoir accès qu'à une instruction minimaliste, être déplacé, même petit, du jour au lendemain d'une institution à l'autre, connaître la maltraitance et ne pouvoir trouver protection auprès d'aucun service de placement, ressentir la solitude, la peur et l'abandon. Voilà ce qu'ont vécu les enfants de la Grand-Route. Cette enfance meurtrie représentait alors un moindre mal pour la société qui voulait «éduquer» les Yéniches à la sédentarité. Les récits rassemblés dans ce travail semblent parler d'un temps très lointain. Certes, la conception de l'assistance a depuis évolué et la mainmise sur les enfants pour atteindre ou absorber des groupes considérés comme mal adaptés est une pratique révolue. Quant aux humiliations, aux privations matérielles et alimentaires, aux carences en soin ou en affection, celles-ci ne devraient en principe plus être possibles. Néanmoins, j'ai voulu démontrer avec les quelques éléments développés ci-dessus qu'il serait irresponsable de penser que nous sommes

définitivement à l'abri de cette intolérance et de cet ethnocentrisme qu'on se presse de relever, avec une certaine condescendance, chez les autres. Aujourd'hui encore, les Yéniches traînent avec eux de nombreux préjugés et le rejet domine. Un responsable «tsigane» dira : «La discrimination... Pour en parler on peut commencer par la chanson de Brassens qui dit "Mais les braves gens n'aiment pas que l'on suive une autre route qu'eux" – que les gens soient différents d'eux. Mais s'ils sont si braves ces gens, pourquoi existe-t-il autant de discriminations et pourquoi s'interdit-on autant d'accepter la différence ?» (May Bittel in Savelieff, 2005, p. 175).

«Totalelement déterminé et totalelement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus» (Jean-Paul Sartre, Cahiers pour une morale, 1983). De ce travail, je retiens que les acteurs d'aujourd'hui seront confrontés aux mêmes difficultés que leurs prédécesseurs. L'Hebdo (no 28, juillet 2008, p. 43) rapporte que l'Union européenne a consacré la décade 2005-2015 à l'intégration des Roms. Quel sera le prix de cette intégration ? Les professionnels du social devront, peut-être plus que jamais, se situer dans la tension entre l'encouragement à l'émancipation et le respect des normes dominantes, entre l'aide et le contrôle. Avec quel regard et attitude accueillerons-nous cet Autre, quel qu'il soit, aux différences de prime abord innées et radicales ? Nous contenterons-nous des catégories et préjugés préexistants ? Qui sera notre adversaire : l'exclu ou l'exclusion ? Ce sera notre liberté de considérer cet Autre comme un citoyen et un sujet de droit.

En conclusion, j'espère que le lecteur trouvera dans ce mémoire matière à réflexion. Personnellement, cette incursion dans le monde yéniche m'a permis de me défaire de nombreux préjugés et stéréotypes. Si je me demandais il y a trois ans «Pourquoi doivent-ils bouger ? Pourquoi ne voudraient-ils pas vivre en appartement ?», ces interrogations ont désormais été remplacées par celles-ci : «Pourquoi pas ? Et moi, pourquoi ne voudrais-je pas vivre dans une caravane ?». J'apprenais progressivement à ne pas ériger en norme universelle ma manière de vivre. Je mentirais en affirmant que douter a priori des explications toutes faites m'a laissée sereine. En effet, j'ai souvent eu le sentiment d'avancer à tâtons, voire de reculer, et la tentation de recourir à l'essentialisation a été grande. J'ai quelquefois cherché à me rassurer en tentant de repérer dans le témoignage des participants un dénominateur commun. En définitive, j'ai réalisé que je ne pourrai pas obtenir de réponse définitive à la question «Qui est yéniche ?». A l'instar de Bader (2007, p. 145), j'estime à présent que les démarches identitaires ne se plient pas nécessairement à des considérations scientifiques et à des découpages explicites; il vaut dès lors mieux tenir pour yéniche celui ou celle qui se considère comme tel. En d'autres termes, je suggère qu'on laisse la liberté aux personnes concernées de se définir elles-mêmes, comme elles l'entendent.

8. BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE MÉTHODOLOGIE

BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence. *Guide de l'enquête de terrain : Produire et analyser des données ethnographiques*. Nouvelle éd. Paris : Editions La Découverte, 2003. 356 p.

BERTAUX, Daniel. *L'enquête et ses méthodes : Le récit de vie*. 2e éd. Paris : Armand Colin, 2005. 126 p.

BLANCHET, Alain, GOTMAN, Anne. *L'enquête et ses méthodes : L'entretien*. 2e éd. Paris : Armand Colin, 2007. 126 p.

OUVRAGES

BADER, Christian. *Yéniches : Les derniers nomades d'Europe*. Paris : L'Harmattan, 2007. 303 p.

BUCHARD-MOLTENI, Louissette (Préf. de KLEIBER, Charles). *Le tour de Suisse en cage : L'enfance volée de Louissette*. Yens/Morges; St-Gingolph : Editions Cabédita, 1995. 132 p.

FLEURY, Michèle. *L'utilisation des arbres généalogiques dans les enquêtes sur les Tziganes menées par Pro Juventute : Etude sur cinq mémoires de fin d'années des écoles sociales de Genève et de Lucerne, 1929-1964*. Essai historique. Document non daté. 64 p.

GUIMELLI, Christian. Les représentations sociales. In : *La pensée sociale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999, p. 63-78

HELLER, Geneviève, AVVANZINO, Pierre, LACHARME, Cécile. *Enfance sacrifiée : Témoignages d'enfants placés entre 1930 et 1970*. Lausanne : Editions EESP, 2005. 144 p.

HUONKER, Thomas, LUDI, Regula (Trad. par Rüegger, Marc, VOGT, Karin). *Roms, Sintis et Yéniches : La «politique tsigane» suisse à l'époque du national-socialisme*. Lausanne : Editions Page deux, 2009. 214 p.

JÄGGI, Christian J. *Les gens du voyage en Suisse : Une minorité méconnue*. Lucerne : Editions Caritas, 1988. 34 p.

KAUFMANN, Bernadette (Trad. par PERRIER, Julien, BONNARD, Jacqueline). *Enfants dans la tourmente : Résumé de l'étude historique «L'Oeuvre des Enfants de la grand-route», édité sur mandat de l'Office fédéral de la culture*. Lausanne : Editions EESP, 2003. 95 p.

KELLER, Véréna. *Aider et contrôler : Les controverses du travail social*. Lausanne : Editions EESP, 2005. 169 p.

MAGRE, Rachel. *Etre Tsigane et citoyen suisse en 2007 : Convention 169 de l'OIT, l'espoir d'une minorité pour la reconnaissance de ses spécificités culturelles et perspectives en travail social*. Lausanne : HES, EESP-Vaud, 2008. 99 p.

MICHON, Maïté. *Les Jenisch en Suisse : Approches et Définitions*. Genève : Mémoire de Licence en Sociologie, 1993. 251 p.

SCHMIED, Véronique. *Entre nomadisme et sédentarité : La famille Bittel, Tsiganes manouches de Versoix*. Mémoire de Licence en Sociologie, 2006. 187 p.

SIMOES, Susana. *Représentations et reconnaissance des Tsiganes par la société : le cas de la Suisse aujourd'hui*. Neuchâtel : Université de Neuchâtel, Institut d'ethnologie, 1999. 84 p.

THODE-STUDER, Sylvia (Préf. de WAGNIERES, Jean-Claude). *Les Tsiganes suisses : La marche vers la reconnaissance*. Lausanne : Réalités sociales, 1987. 188 p.

VOGT, Patrick. *Les Gens du voyage : une géographie menacée. Approche géographique du voyage, de l'altérité et de la territorialité nomades en Suisse*. Lausanne : Université de Lausanne, Institut de géographie, 1993. 87 p.

ZINGALE, Laura. *La perception de la discrimination par les Yéniches suisses*. Lausanne : Mémoire de Licence en Sciences Sociales, 2008. 34 p.

ARTICLES ET AUTRES DOCUMENTS

BARTH, Fredrick (Trad. par BARDOLPH, Jacqueline, POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne). Les groupes ethniques et leurs frontières. In : POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. 2e éd., 2e tirage. Paris : Presses Universitaires de France, 2005. p. 203-249

DEREGARD, Julie, FRANCOIS, Emilie, GIBELIN, Marion. Les effets de la catégorisation sociale et du statut sur le biais pro-endogroupe chez les enfants [en ligne]. In : *Psychologie Interculturelle et Collective : le Cahier des Etudiants*. 2005, no 1, p. 70-74. Disponible à l'adresse suivante : <http://wwwpsy.univ-bpclermont.fr/%7Edambrun/pic.html>

ECKMANN, Monique. Racisme, racismes : définitions et débats. In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 1-12

ECKMANN, Monique. Introduction : Parler de minorités – pourquoi ? comment ? In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 165-167

ECKMANN, Monique. Connaître et re-connaître le racisme, une nécessité pour agir. In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 245-254

FREDRICKSON, George M. Les origines du racisme et de l'antisémitisme. In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 1-18

HEIMBERG, Charles. L'Histoire : à quoi bon ? In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 63-65

HUONKER, Thomas. Une tache sombre : La tentative de détruire une minorité suisse au moyen de l'Oeuvre des enfants de la grand-route. In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 127-138

HUONKER, Thomas. «Jusqu'à la ceinture dans le grand marais» : Roma, Sinti et Jenisches en Suisse, quelques aspects d'une persécution de longue durée. In : *Le cartable de Clio, Revue romande et tessinoise sur les didactiques de l'histoire*. Lausanne : Loisirs et Pédagogie, 2004, no 4. p. 130-136

JOURDAN, Laurence. Eugénisme en Europe dans l'entre-deux-guerres : Chasse aux Tziganes en Suisse. In : *Le Monde diplomatique*. octobre 1999, 8 p. Disponible à l'adresse suivante : <http://www.monde-diplomatique.fr/1999/10/JOURDAN/12537>

LAGRAVE, Rose Marie. L'étranger de l'étranger : «les gens du voyage». In : *Civilisation : En quête d'identité*. Bruxelles : 1993, vol. 42, no 2. p. 151-160

MAMONTOFF, Anne-Marie. Intégration des Gitans : apport des représentations sociales. In : ABRIC, Jean-Claude. *Exclusion sociale, insertion et prévention*. Ramonville Saint Agne : Erès, 1996. p. 61-80

PNR 51 Intégration et exclusion. No 6 (décembre 2007). Berne : PNR 51/FNS, 2007. 16 p.

SAMBUC BLOISE, Joëlle. Etre Yéniches, Sinti et Roms (Gens du voyage) en Suisse. In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 169-174

SAMBUC BLOISE, Joëlle. La Suisse et les Jénischs au XXème siècle : En particulier : l'Oeuvre des Enfants de la Grand Route. In : *AJP/PJA*. Lachen : Dike Verlag AG, 2005, no 6. p. 668-674

SAVELIEFF, Pauline. Témoignages : être Yéniches, Sinti et Roms en Suisse. In : ECKMANN, Monique, FLEURY, Michèle. *Racisme(s) et citoyenneté : Un outil pour la réflexion et l'action*. Genève : ies éditions, 2005. p. 175-178

TANGRAM, Bulletin de la Commission fédérale contre le racisme. No 3 (septembre 1997). Bern : EKR/CFR, 1997. 96 p.

FILMS ET DOCUMENTS AUDIOS

CLUB SUISSE DE LA PRESSE. *Discrimination des gens du voyage en Suisse : état des lieux* [en ligne]. Genève : Club suisse de la Presse, 06.02.2006, 51'00". Disponible à l'adresse suivante : <http://www.pressclub.ch/audio/index.php?id=9>

JOURDAN, Laurence (réal.), BAUDOUIN, Koenig (réal.). *Temps Présent : Opération enfants de la grande route* [vidéocassette]. Genève : TSR, 04.02.1999, 26'.

ROY, José (journaliste), MUDRY, Jean-Paul (réal.), VON BURG, Dominique, GAZUT, André (prod.). *Temps Présent : Une sale histoire* [en ligne]. Genève : TSR, 25.01.1990, 40'07". Disponible à l'adresse suivante : <http://archives.tsr.ch/player/projuventute-yeniches>

VON REDING, Jost (rédaction), REBETEZ, Wilfred (rédaction et réal.), CRETENAND, André (prod.). *Les Yenisch, derniers nomades suisses* [en ligne]. Lausanne : TSR, Magazine des régions, à suivre, mai 2008, 16'34". Disponible à l'adresse suivante : http://www.dailymotion.com/video/x6ob8a_gens-du-voyage-suisse_travel

EXPOSITION ET CONFÉRENCES

Enfances volées : Regards et témoignages d'enfants placés. Exposition itinérante de témoignage audio et de débats. Visite avec un témoin : MARTINET, Gilbert. Lausanne : 12 septembre 2008.

MOILLEN, Arnold. *Les Tsiganes ne sont pas tous des voleurs.* Conférence proposée par Connaissance 3 – L'université des seniors. Aigle : 14 novembre 2008.

MORISOD, Aude. *Les gens du voyage de Suisse : Un autre regard.* Conférence proposée par le Groupe Réfugiés. Monthey : 12 novembre 2010.

DOCUMENTATION EN LIEN AVEC CES MANIFESTATIONS

Enfances volées : Regards et témoignages d'enfants placés. Dossier pédagogique à l'intention des enseignants [en ligne]. 21 p. Disponible à l'adresse suivante : <http://www.enfances-volees.ch/index.php?pid=4>

MORISOD, Aude. *Quelques définitions en monde du Voyage.* Fribourg : 2010. 2 p.

DOCUMENTS OFFICIELS

CFR. *Prise de position du président de la Commission fédérale contre le racisme au sujet du rapport du Conseil fédéral, du 18 octobre 2006, sur la situation des gens du voyage en Suisse* [en ligne]. 2 novembre 2006. 4 p. Disponible à l'adresse suivante : <http://www.yenisch-suisse.ch/public/cfr.pdf>

CONSEIL FEDERAL. *Rapport sur la situation des gens du voyage en Suisse : Partie I, La convention no 169 de l'Organisation internationale du Travail sur les peuples indigènes et tribaux : conséquence d'une éventuelle ratification (DFE/seco)* [en ligne]. Berne : octobre 2006. 54 p. Disponible à l'adresse suivante : http://www.bak.admin.ch/themen/sprachen_und_kulturelle_minderheiten/00507/01414/index.html?lang=fr

CONSEIL FEDERAL. *Rapport sur la situation des gens du voyage en Suisse : Partie II, Création d'aires de séjour et de transit pour les gens du voyage : possibilités d'action de la Confédération (DFI/OFC)* [en ligne]. Berne : octobre 2006. 30 p. Disponible à l'adresse suivante : http://www.bak.admin.ch/themen/sprachen_und_kulturelle_minderheiten/00507/01414/index.html?lang=fr

SITES INTERNET ET BLOGS

ASSOCIATION YENISCH SUISSE

Adresse URL : <http://www.yenisch-suisse.ch> (consultée le 19.11.2010)

BLOG DE YENICHE 1969

Adresse URL : <http://yenich1969.skyrock.com> (consultée le 28.11.2008)

OFFICE FEDERAL DE LA CULTURE

Adresse URL : http://www.bak.admin.ch/themen/sprachen_und_kulturelle_minderheiten/00507/index.html?lang=fr (consultée le 22.11.2010)

9. ANNEXES

ANNEXE A : GLOSSAIRE

BOUC ÉMISSAIRE : Il «[...] est mentionné pour la première fois dans l'Ancien Testament. Lors de la Fête des Expiations, on apportait au Grand Prêtre un bouc qu'il chargeait symboliquement de tous les péchés d'Israël. L'animal était ensuite chassé hors du territoire, dans le désert, pour qu'il emporte avec lui toutes les fautes du peuple. Ainsi débarrassé, celui-ci pouvait alors retrouver son ordre initial. Par extension, un homme ou un groupe est communément appelé bouc-émissaire dans la mesure où l'on fait retomber sur lui les fautes d'autrui, entraînant alors son expulsion plus ou moins symbolique ou réelle de la société. Comportement humain à la fois individuel et collectif, la tradition du bouc-émissaire est constante dans le temps et l'espace : on la retrouve à toutes les époques et sur tous les continents» (Simoes, 1999, p. 18).

DISCRIMINATION : Elle «[...] est une inégalité de traitement de personnes en situation comparable, et ceci en leur défaveur. Elle peut également être le fait de l'application d'une même règle à des situations différentes, entraînant systématiquement des effets défavorables aux membres d'un groupe [...]. Selon la loi pénale suisse, seule la discrimination sur la base de motifs racistes intentionnels est punissable. Or, sociologiquement, on observe toute une série de distinctions et de catégorisations culturelles ou statutaires (dont les inégalités de statuts de résidence) qui ont des effets importants sur l'accès aux biens et aux services» (Eckmann, 2005, p. 3).

ETHNOCENTRISME : «Attitude qui consiste à considérer les manières de vivre, de sentir, de penser, les coutumes, les mœurs, les croyances de la société à laquelle on appartient comme les seules bonnes ou du moins les meilleures de toutes; à les ériger en normes universelles» (PITARELLI, Emilio. *Sociologie et Travail social*. Cours donné dans le cadre du module A2 «Travail social et action professionnelle». 20 novembre 2006

PRÉJUGÉ : Il «[...] est en d'autres mots un pré-jugement négatif. Il est considéré comme biaisé, car il est émis avant que l'on connaisse les faits. Le préjugé affiche l'histoire de la relation sociale entre deux parties ou plutôt l'histoire entre certaines "différences" souvent exagérées qui existeraient entre les groupes impliqués» (Zingale, 2008, annexe 3 : a). Selon Eckmann (2005, p. 2), les préjugés sont dotés d'une forte composante émotionnelle. Il en découle une tendance à l'évitement ou à des comportements de rejet à l'égard des membres du groupe concerné par ces opinions préconçues défavorables.

STÉRÉOTYPES : Ce «[...] sont des représentations ou des images collectives énonçant des généralisations et des simplifications au sujet de caractéristiques attribuées à certains groupes (notamment ethniques). En donnant l'illusion de connaître ces groupes, ils constituent des phénomènes cognitifs, pas toujours péjoratifs, et indépendants des émotions ressenties à l'égard de ces groupes. Ils se manifestent par des associations automatiques, à travers des expressions véhiculées par le langage, par l'éducation, les médias et les institutions. Ils sont connus de tous et nous les véhiculons parfois à notre insu» (Eckmann, 2005, p. 2).

ANNEXE B : PROFIL DES PARTICIPANTS

ENTRETIEN	CV	STATUT	INFORMATIONS COMPLÉMENTAIRES
1	<p>Père et grand-père, la cinquantaine estimée.</p> <p>Son mode de vie peut être caractérisé de semi-nomade.</p> <p>Il exerce notamment le métier de brocanteur.</p> <p>Familier d'un travail d'information, il est souvent interpellé par les journalistes.</p>	Membre de la communauté manouche et yéniche.	<p>Entretien réalisé dans un lieu public à Genève en juillet 2008.</p> <p>Durée : 1 heure</p>
2	<p>Père de famille âgé de 39 ans.</p> <p>Il pratique le nomadisme essentiellement du printemps à l'automne.</p> <p>Il exerce des métiers traditionnels.</p> <p>Il s'investit dans une association et s'est régulièrement exprimé dans les médias.</p>	Membre de la communauté yéniche.	<p>Entretien réalisé à son domicile au Valais en novembre 2008.</p> <p>Durée : 50 min.</p>
3	<p>Jeune homme de 27 ans.</p> <p>Il se désigne de semi-nomade.</p> <p>Il exerce des métiers traditionnels (colportage, aiguisage de couteaux et vente de linges).</p> <p>Il est déjà intervenu dans la presse au sujet des places de stationnement.</p>	Descendant d'un enfant de la Grand-Route	<p>Entretien réalisé en mars 2009 dans un café en Valais.</p> <p>Durée : 40 min.</p>
4	Maman et grand-mère, la petite cinquantaine.	Descendante d'un enfant de la Grand-	Entretien réalisé en avril 2009 dans un

	<p>Il y a une quinzaine d'années, son époux et elle ont pris leur premier appartement. Ils voyagent à la belle saison.</p> <p>Elle n'exerce pas d'activité lucrative en raison de problèmes de santé.</p> <p>Cette participante n'avait jamais partagé son récit, du moins dans le cadre d'une étude.</p>	Route	<p>café vaudois.</p> <p>Durée : 2 heures</p>
5	<p>Maman et grand-maman, la cinquantaine.</p> <p>Elle a un mode de vie sédentaire.</p> <p>Elle travaille auprès des enfants.</p> <p>Investie dans une association, elle a participé à un reportage audiovisuel sur l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route.</p>	Enfant de la Grand-Route	<p>Entretien réalisé à son domicile en mai 2010 en Suisse orientale.</p> <p>Durée : 2 heures 20</p> <p>Témoignage donné en allemand avec une traduction simultanée par une de mes collègues.</p>
6	<p>Assistant social travaillant à temps partiel pour une association venant en aide aux Yéniches.</p> <p>Il n'est pas d'origine yéniche.</p>	Professionnel	<p>Entretien réalisé en décembre 2010 dans un restaurant à Berne.</p> <p>Durée : 1 heure 50</p>

ANNEXE C : GUIDE D'ENTRETIEN

Ce document a été construit à partir de questions générales, le plus ouvertes possible, suivies d'une série de relances potentielles de telle sorte que la personne rencontrée puisse choisir librement les souvenirs et expériences qu'elle pouvait partager avec moi.

Comme son nom l'indique, il s'agit d'un guide et non d'un questionnaire. J'insiste sur cette distinction car, en considérant ce document comme un moyen et non comme une finalité, j'ai pu rester libre d'aborder des sujets connexes.

Enfin, ledit guide a été à chaque fois adapté au profil de mon interlocuteur et la version annexée n'en est qu'une parmi d'autres.

ANNEXE D : FICHE D'INFORMATION

Dans le cadre de ma formation d'assistante sociale à la HES-SO Valais, je réalise un travail de fin d'études qui porte sur la politique suisse à l'égard des Yéniches et en particulier sur l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route. Directement concerné(e) par ce sujet, votre parole est précieuse pour moi et me permettra de mieux comprendre les conséquences que cette action a eues sur votre parcours et comment elle est inscrite aujourd'hui dans les mémoires. Mon travail s'intéresse aussi au regard que vous portez sur les institutions sédentaires.

Cette interview durera environ 1h30. Avec votre permission, je souhaiterais l'enregistrer afin de pouvoir me rappeler de tout ce que vous aurez bien voulu me partager et de ne pas déformer vos propos. Les bandes enregistrées ne seront écoutées que par moi-même; toutes les informations qu'elles contiennent seront gardées de façon confidentielle, puis détruites au terme de mon travail.

Durant l'entretien, nous aborderons différents thèmes. Je vous inviterai tout d'abord à me parler du passé et de son impact sur votre quotidien. Je m'intéresserai également à ce que cela signifie pour vous être yéniche aujourd'hui. Enfin, je vous proposerai de me raconter ce que les institutions sédentaires représentent à vos yeux. Ce sera l'opportunité pour moi de découvrir quelles sont vos attentes et vos éventuelles inquiétudes. A tout instant, vous pouvez refuser de répondre à mes questions ou interrompre l'entretien sans avoir à vous justifier.

Les résultats de mon travail de Bachelor pourront être publiés; toutes les informations recueillies seront cependant rendues anonymes.

Je ne peux pas vous offrir de compensation en échange de votre participation mais je m'engage à être respectueuse de votre parole et vous remercie pour le temps que vous m'accordez ainsi que pour votre confiance.

Je vous invite à conserver cette page d'information. Pour tout renseignement complémentaire concernant ce travail de fin d'études, vous pouvez me contacter par téléphone au 024/466.50.61 ou au 076/481.91.45 ainsi que par email : Vinciane.Petter@students.hevs.ch.

Vinciane Petter
Etudiante en Travail Social

ANNEXE E : COUPURES DE PRESSE

Durant les trois années nécessaires à l'élaboration de cette étude, j'ai réuni une quarantaine d'articles, consacrés aux «Tsiganes», parus dans des quotidiens ou magazines romands.

Les difficultés de cohabitation entre voyageurs et sédentaires ainsi que le problème des places de stationnement sont des thèmes qui ont, semble-t-il, la préférence des journalistes.

En pièces jointes, j'ai choisi un article traitant précisément de l'arrivée de «Gitans» aux portes de la ville et un second de la recherche, désespérée pourrait-on dire, de places de stationnement. Ce deuxième article est particulièrement intéressant car des frontières ethniques y sont clairement énoncées. Quelques coupures de presse concernant la situation des Roms en Europe sont également annexées. Elles démontrent que considérer l'Autre comme son égal n'est pas une attitude «allant de soi».

GUIDE D'ENTRETIEN

INTRODUCTION

Comme je vous l'ai déjà dit au téléphone, je suis étudiante en travail social et je réalise mon travail de fin d'études. Je m'intéresse à la politique suisse à l'égard des Yéniches et à ses conséquences. Avant de commencer, je vous propose de lire la feuille d'information sur le travail que je désire réaliser et sur son déroulement.

Avez-vous des questions ? Etes-vous d'accord de poursuivre ?

Je désire encore préciser qu'il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises réponses; je suis intéressée par votre expérience et par votre perception des événements. Si vous le voulez bien, nous allons débiter par quelques questions qui vont me permettre de vous situer et de faire connaissance.

DONNÉES FACTUELLES

Nom, Prénom :

Age :

Enfant(s) et âge :

Profession :

Mode de vie (nomade, semi-nomade, sédentarisé) :

PASSÉ

POUVEZ-VOUS ME RACONTER QUEL A ÉTÉ VOTRE PARCOURS JUSQU'AU MOMENT DE VOTRE PLACEMENT PAR L'OEUVRE DES ENFANTS DE LA GRAND-ROUTE ?

Relances :

- Où êtes-vous né ? Avez-vous des frères et sœurs ?
- Vos parents voyageaient-ils ? Dans quelles régions principalement ?
- Comment s'organisait la vie quotidienne ?
- A quel âge avez-vous été placé par la Pro Juventute ? Quelle a été la durée du placement ?

UN JOUR, VOUS ÊTES PERSONNELLEMENT TOUCHÉ PAR L'OEUVRE. POUVEZ-VOUS M'EXPLIQUER COMMENT CELA S'EST PASSÉ ET CE QUE VOUS AVEZ VÉCU ?

Relances :

- Dans quelles circonstances ?
- Savez-vous pourquoi vous avez été retiré à vos parents ou avez-vous une explication ? Documents qui motivent la décision ?
- Qui était présent ?
- Quelles réactions ?
- Aviez-vous déjà entendu parler de l'Oeuvre avant d'en être victime ? Par qui ?
- Viviez-vous dans la fuite incessante ? Comment avez-vous vécu cette peur bleue d'être enlevé ?
- Où avez-vous été placé ?

CIRCONSTANCES

GUIDE D'ENTRETIEN

LIENS AVEC LA
COMMUNAUTÉ

Relances :

- Avez-vous pu maintenir des contacts avec votre famille durant votre placement ?
- Que saviez-vous de vos parents et de votre communauté ?
- Est-ce que les autres pupilles ont été un soutien ? De quelle manière ?

FIN DU PLACEMENT

Relances :

- Comment avez-vous pu échapper à l'Oeuvre ?
- Avez-vous immédiatement repris contact avec vos proches et votre communauté ? Comment cela s'est-il passé ? Avez-vous rencontré des difficultés pour renouer avec votre communauté ? Lesquelles ?
- Vous sentiez-vous «différent» ? Selon vous, qu'est-ce que le placement avait changé ?
- Aujourd'hui, avez-vous le sentiment d'avoir développé des attitudes particulières pour faire face à des situations de discrimination ? Lesquelles ?
- Comment avez-vous vécu les excuses publiques de M. Egli et de la Pro Juventute ?
- Avez-vous consulté votre dossier aux archives ? Si oui, pour quelles raisons ?

AU-DELÀ DE L'OEUVRE, Y A-T-IL D'AUTRES MESURES/ACTIONS POLITIQUES QUI RESTENT GRAVÉES DANS VOTRE MÉMOIRE ?

Relance :

- Si oui, lesquelles et pourquoi ?

IDENTITE

SELON VOUS, EST-CE QUE LA POLITIQUE SUISSE A VOTRE ÉGARD A EU DES CONSÉQUENCES/DES INFLUENCES SUR VOTRE VIE AUJOURD'HUI ?

Relances :

- Si oui, lesquelles ? Avez-vous des exemples ou des anecdotes ?
- L'expérience du placement a-t-il modifié ou renforcé le désir de nomadiser ? De trouver un travail fixe ? De vous intéresser aux traditions de votre communauté ?
- Se peut-il que les discriminations passées aient engendré une perte de fierté d'être yéniche ? Comment le remarquez-vous ?

SI VOUS LE VOULEZ BIEN, J'AIMERAI SAVOIR CE QUE VEUT DIRE POUR VOUS ÊTRE YÉNICHE.

Relances :

- Pour de nombreux sédentaires, est yéniche celui qui voyage. Qu'en pensez-vous ? Quelle place occupe aujourd'hui le voyage ? Quelle est sa fonction ?
- Quel genre de relations entretenez-vous avec les Yéniches sédentarisés ? Ressentez-vous une fracture entre les Yéniches sédentarisés et les nomades ?
- Si quelqu'un adopte votre mode de vie, devient-il pour autant un Yéniche ?
- Pourriez-vous m'expliquer qui est yéniche ?

PERSONNELLEMENT, VOUS SENTEZ-VOUS YÉNICHE ?

Relances :

- Si oui, pourquoi ? Avez-vous un exemple ou une anecdote ?
- Au regard du passé, vous sentez-vous davantage yéniche ?

GUIDE D'ENTRETIEN

DANS LE RAPPORT DE 1983 SUR LA SITUATION DES NOMADES EN SUISSE, LA COMMISSION RENFERME SOUS L'ETHNONYME «YÉNICHE» UNIQUEMENT LES PERSONNES QUI NOMADISENT. QUE PENSEZ-VOUS QUE D'AUTRES FIXENT VOTRE IDENTITE ?

Relance :

- Pensez-vous que les Sintis, les Roms et les Yéniches forment une même communauté ? Pour quelles raisons ?

COMMENT EXPLIQUEZ-VOUS QUE VOTRE COMMUNAUTÉ AIT PU RÉSISTER AU CHOC DE L'HISTOIRE ?

Relances :

- Pensez-vous pouvoir préserver aujourd'hui votre culture dans notre société fort réglementée ? Comment ?
- Comment envisagez-vous le devenir collectif des Yéniches ?
- Selon vous, une nouvelle tragédie telle que celle de l'Oeuvre des Enfants de la Grand-Route pourrait-elle se reproduire ?
- Aujourd'hui, vous sentez-vous déconsidéré ou discriminé par la société sédentaire ? Si oui, en avez-vous un exemple ?

REPRÉSENTATION DES INSTITUTIONS SÉDENTAIRES

JE SUIS INTÉRESSÉE PAR LE REGARD QUE VOUS PORTEZ SUR LES INSTITUTIONS SÉDENTAIRES. J'AIMERAI QUE VOUS ME RACONTIEZ CE QU'ELLES REPRÉSENTENT POUR VOUS.

Relances :

- Avez-vous déjà sollicité une aide auprès d'une association ou d'une institution sédentaire ? Si oui, laquelle ? Comment en avez-vous eu connaissance ?
- Si non, pour quelles raisons ?
- Pourriez-vous envisager par exemple de vous adresser à un service social ou vivre dans un home ?
- Que faudrait-il pour que vous puissiez vous rendre dans une institution sédentaire ?
- Aujourd'hui, l'école est-elle perçue comme un danger ?
- Selon vous, une confiance réciproque entre nomades et sédentaires est-elle possible ? Quels seraient les premiers pas pour y parvenir ?
- Avez-vous un message à l'intention des sédentaires ?

CONCLUSION

Pour ma part, je n'ai plus de questions mais est-ce que vous souhaiteriez me faire part d'une réflexion ou d'une remarque ? Est-ce que nous pouvons nous quitter ou est-ce que quelque chose vous laisse troublé ?

Je vous remercie infiniment pour votre participation et pour le temps que vous m'avez accordé. Un grand merci également pour la confiance que vous m'avez témoignée.