



HAL
open science

Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes

Patrick Williams

► **To cite this version:**

Patrick Williams. Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes. Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte, L'Harmattan, pp.111-125, 1993, Connaissance des hommes. halshs-00004107

HAL Id: halshs-00004107

<https://shs.hal.science/halshs-00004107>

Submitted on 12 Jul 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNE LANGUE POUR NE RIEN DIRE

La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes

Patrick Williams

Pentecôtisme et pratiques langagières

Sur la scène des cérémonies pentecôtistes tsiganes, il y a toujours un personnage, pasteur ou « serviteur » qui fait entendre dans un autre langage ce que tout fidèle déclare à l'assemblée. Nous avons observé des cas où cette « interprétation » avait lieu, par exemple du dialecte rom *vłax* au français et vice-versa, même lorsque toute l'assemblée comprenait les deux langues, comme s'il fallait à tout prix s'assurer que le message est bien reçu par tous. « Nous entendrons le témoignage de notre frère *** qui sera interprété par notre frère *** et l'interprétation sera faite par notre pasteur *** » – c'est en effet toujours ce terme « interprétation », et non « traduction » qui est utilisé. Il arrive d'ailleurs que l'« interprétation » soit plus éloquente ou plus imagée – exagérée, a-t-on envie d'écrire – que le message original, la gestuelle du traducteur étant elle-même plus spectaculaire que celle du témoin ou du prédicateur. L'effet de concentration, lié aux limites, dans le temps et l'espace, de la cérémonie, et la diversité des discours (prêches, lectures, témoignages, prières, chants¹) rendent plus

1. Les chants, en général composés par les adeptes eux-mêmes (souvent ils mettent des paroles religieuses sur la mélodie d'une chanson de variété) et interprétés soit par l'assemblée soit par une chorale, sont le seul discours public qui ne fasse pas l'objet d'une traduction systématique. Il en existe en français, il en existe en tsigane. Certains cependant connaissent une version bilingue, comme *Un vêtement blanc / I vejs rokia* (en manus²), l'un des premiers et des plus célèbres cantiques des pentecôtistes tsiganes.

frappant ce passage incessant d'une langue ou d'un registre de langue à l'autre, comme si, lors de ces occurrences qui rompent le cours de la vie ordinaire, les participants tenaient à manifester ce qui est pour eux à la fois une situation fondatrice et une nécessité quotidienne. C'est en effet une nécessité vitale pour les Tsiganes que de posséder un minimum de la langue des Gadjé. Les études consacrées à l'économie des Tsiganes (par exemple Okely 1983 ; Formoso 1986 ; Reyniers 1992²) nous enseignent que celle-ci repose essentiellement sur la vente de biens et de services, c'est-à-dire sur une transaction commerciale où le client est sollicité directement. Il apparaît même pertinent d'établir une relation entre le degré de raffinement et de maîtrise de la langue non-tsigane et le type d'activité commerciale exercée : la marchande de fleurs qui passe entre les tables d'un restaurant et le vendeur de tapis précieux qui est invité à s'asseoir dans le salon de ses clients médecins ou avocats n'ont pas besoin du même bagage. La maîtrise de la langue des non-Tsiganes n'est pas qu'une stratégie économique, elle permet aussi de marquer le contraste entre « Nous » et « Les Autres ». Même lorsque la langue de la communauté n'est pas un dialecte particulier mais un argot de la langue parlée dans toute la société, ses membres ne parlent pas de la même façon avec leurs clients et avec leurs frères. Le bilinguisme des Tsiganes peut donc classiquement être un bilinguisme entre deux langues, il peut aussi être un bilinguisme, au sein d'une même langue, entre deux registres (Williams 1988 : 398-9).

Voici les différents cas d'« interprétation » possibles lors des rassemblements pentecôtistes :

– D'une langue de Gadjé à une langue tsigane (observé : du français à un dialecte manus³, un dialecte rom). Cette traduction est souvent justifiée par la composition internationale d'une assemblée, ses membres comprenant le même dialecte tsigane mais pas la même langue de Gadjé, ce qui arrive dans les Conventions internationales destinées à un groupe particulier, comme celle de Beauvais en 1988, pour les Rom. C'est aussi la situation qui se présente lorsque les prédicateurs passent d'un texte lu à son commentaire. Il est donc pertinent de rattacher à ce cas les moments où un texte écrit en français noble est rendu à l'assistance dans le français argotique des Voyageurs.

– D'une langue tsigane à une langue de Gadjé (observé : d'un dialecte rom, d'un dialecte manus³ au français, à l'allemand). Cette « interprétation » est justifiée par la composition ethnique hétérogène d'une assemblée – mais homogénéité ethnique et homogénéité linguistique ne coïncident pas

2. La situation décrite dans ces études est principalement celle qui caractérise l'Europe occidentale.

obligatoirement : en France, des Manus[✓] parlent couramment leur dialecte, d'autres non. C'est aussi la situation la plus fréquente, l'innovation principale du pentecôtisme, en ce qui concerne les relations sociales au sein du monde tsigane, étant de rassembler des membres de différents groupes.

– D'une langue de Gadjé à une autre langue de Gadjé (observé : du français à l'allemand et vice-versa). Cela peut se voir dans toutes les Conventions internationales rassemblant des Tsiganes de diverses provenances. Il arrive aussi qu'un prédicateur étranger (américain, espagnol) soit invité à intervenir devant une assemblée de Tsiganes français appartenant à divers groupes ethniques, la langue d'« interprétation » étant alors le français. Le cas du passage français-espagnol, observable dans le midi de la France, pour des assemblées où se mêlent des Gitans catalans et andalous, des Voyageurs, des Manus[✓], et parfois des Rom, ne peut être assimilé à ce cas de figure que si l'on considère l'espagnol des Gitans comme une langue de Payos (Gadjé) et non un dialecte tsigane (Williams 1988 : 391).

– D'un dialecte tsigane à un autre dialecte tsigane. Je n'ai jamais observé ce cas de figure. Il semble qu'il n'existe pas. Peut-être cela tient-il à l'attitude traditionnelle : parler parfaitement la langue de sa communauté, ignorer celle des autres. Il existe pourtant, parmi les responsables pentecôtistes, quelques personnalités sachant manier plusieurs dialectes tsiganes mais je ne les ai jamais entendus utiliser leur compétence autrement que dans le sens français ou allemand – dialecte rom ou manus[✓] et inversement. Comme s'il y avait obligation de passer par la langue des Gadjé. Est-ce à dire que les choses de Dieu ne ressortissent pas aux « affaires d'Égypte » ? Qu'elles participent exclusivement de la relation entre Tsiganes et non-Tsiganes ? A propos d'une situation où le pentecôtisme n'existe pas, celle des Slovensko Roma d'Italie, catholiques et fervents adeptes des cultes de saints locaux, Leonardo Piasere soutient qu'il existe deux sphères de croyances religieuses et de créatures surnaturelles : les *mule*, les morts, les ancêtres qui appartiennent à la communauté ; les *devlora*, les saints et les dieux qui appartiennent au monde des non-Tsiganes, « ils sont les dieux des Gadjé et gadjé eux-mêmes » (Piasere 1984).

Avec le pentecôtisme, nous ne sommes plus dans une situation de confrontation. Aucun idiome n'occupe plus une position privilégiée, la vérité peut passer d'une langue à l'autre et même d'un dialecte tsigane à une langue non-tsigane. Parler la langue des Gadjé n'est plus une stratégie. Alors que l'attitude traditionnelle était de fermeture, la conversion au pentecôtisme semble inaugurer une ère d'ouverture : non plus bilinguisme mais communication générale – le fait qu'il n'y ait pas d'« interprétation » d'un dialecte tsigane à un autre n'interrompt pas cette communication, une

langue de Gadjé pouvant en effet toujours servir d'intermédiaire. La vision idéologique (Nous face aux autres) laisse-t-elle place à une vision réaliste (Nous parmi les autres) ? La préférence accordée au terme « Chrétiens » par les pentecôtistes tsiganes pour se désigner marque peut-être leur conscience d'avoir adhéré à un système de valeurs qui se veut universel. Cependant, les convertis tsiganes avancent un nouvel argument qui permet de maintenir le sentiment d'une singularité absolue ; celle-ci ne s'énonce plus en termes de confrontation mais d'élection : le « peuple tsigane » a été choisi aujourd'hui pour répandre la « parole de Dieu » auprès du « monde » qui s'en est détourné. Sans doute cette mission à l'égard des hommes entraîne-t-elle l'entrée des langues tsiganes parmi les langues du monde (Williams 1991).

Un discours cependant échappe à l'« interprétation » dans les occurrences pentecôtistes tsiganes : le parler-en-langue ou glossolalie.

Selon l'*Encyclopedia Universalis*³, « le don des langues ou glossolalie (du grec *glôssa*, langue, et *lalein*, parler) est un phénomène religieux de type mystique ou paranormal, qui fait que certaines personnes ont le pouvoir de s'exprimer de manière à être entendues et comprises dans une langue qu'elles n'ont pas apprise, ou d'utiliser leur langue propre de telle sorte que les auditeurs en sont subjugués et comme envoûtés ». L'article ajoute que les psychologues ont proposé diverses interprétations de ce phénomène où la religion voit l'effet d'une intervention surnaturelle : technique de charlatan, symptôme d'origine névrotique ou psychotique, forme d'épilepsie ou sorte d'hypnose.

Jean-Jacques Courtine (1988) nous invite à distinguer entre glossolalies : « langues des hommes et des anges dont saint Paul s'entretint avec les Corinthiens » et xénoglossies : « ce don miraculeux de parler des langues étrangères qui accompagna selon saint Luc l'effusion du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte ». Signalons que les adeptes du pentecôtisme, Tsiganes et autres semble-t-il, ne font pas toujours cette distinction puisqu'ils appellent « baptême du Saint-Esprit » la première manifestation de glossolalie qui les saisit.

Maria-Pia di Bella (1988) précise comment ce « don » est reçu dans la communauté qu'elle étudie :

« La glossolalie, émission involontaire d'un message verbal sans signifié apparent dans la langue courante du locuteur, est interprétée comme un des signes de la présence du Saint-Esprit dans le corps et l'esprit du fidèle. La marque de cette présence est précisément le non-sens qui désigne le fidèle comme "autre" : élu, sauvé, saint, corps-tabernacle choisi entre tous pour recevoir l'Esprit Saint ».

3. Edition de 1968, vol. 19, p. 790.

Celui ou celle qui reçoit le baptême du Saint-Esprit est en proie à une émotion qu'il ne peut maîtriser et le phénomène s'accompagne de manifestations corporelles spectaculaires.

Les épisodes glossolaliques chez les Tsiganes ne diffèrent pas de ce que rapportent ces auteurs. Ainsi, l'excellente description de Maria-Pia di Bella pourrait être reprise pour une cérémonie lors d'une Convention pentecôtiste tzigane. Il m'a été donné d'observer des parlars-en-langue lors de ces grandes cérémonies sous chapiteau de toile, lors de réunions plus réduites dans des « églises » (des salles louées ou achetées par la *Mission Evangélique Tsigane*), et même lors de prières dans des foyers ; ceci par ordre décroissant. Dans tous les cas, la glossolalie surgit au point culminant, point de rupture, de la prière. Lors des Conventions où les cérémonies rassemblent plusieurs centaines de fidèles, il arrive que les manifestations de parler-en-langue soient annoncées par l'orateur qui de la scène préside à la cérémonie : « Et maintenant nous allons prier mes frères et peut-être que si notre prière est forte, si notre prière est entendue, si notre prière monte jusqu'au Seigneur, il y aura des baptêmes du Saint-Esprit ! ». Chacun prie pour soi, yeux fermés et mains croisées devant la poitrine ou visage enfoui dans les mains... Le chapiteau s'emplit d'une rumeur régulière qui enfle, trouée d'exclamations et de cris (« Seigneur ! Mon Seigneur ! *Muro Del ! Mur Devel !* ») qui se font de plus en plus fréquents, stridents, à mesure que la vague gonfle et que l'intensité monte. Et soudain, ici ou là dans la foule, sans que l'on sache au début dans quelle langue s'exprime celui ou celle qui est ainsi saisi par le souffle divin, des fidèles se mettent à gémir, à trembler, ils gesticulent et brusquement, ils expulsent un flot de paroles (de paroles ?) comme s'ils lançaient une proclamation à toute l'assemblée mais en fait, regard extatique, ils ne voient rien de ce qui se passe autour d'eux. Il y en a qui se frappent violemment la poitrine du poing, qui se griffent le visage et s'arrachent les cheveux, qui tombent à genoux bras tendus vers le ciel ou bien restent affalés, face contre terre, le corps tout secoué de soubresauts... Cette émotion est contagieuse et même ceux qui ne sont pas touchés ainsi par l'Esprit Saint paraissent dans un état d'extrême agitation. Des prédicateurs ou des fidèles choisis pour cet office, parce qu'ils ont déjà reçu le baptême du Saint-Esprit, s'approchent de l' élu qui se laisse manipuler comme un automate et, le prenant par le bras, ils l'entraînent alors au pied de l'estrade, dans l'espace vide devant les chaises ou les bancs... Je me souviens du jour où Mihaj reçut le baptême du Saint-Esprit - Mihaj, un Rom Lovari à la corpulence impressionnante, sosie de l'acteur italien Folco Luli tel qu'on le voit dans le film d'Henri-Georges Clouzot, *Le Salaire de la Peur*. A genoux

au pied de la scène, la tête inclinée vers le sol, le corps tout entier agité d'un tremblement, deux « frères » l'encadrent : le premier, qui lui fait face, lui prend la nuque d'une main et dresse l'autre vers le ciel, tandis que le second lui secoue les épaules avec une surprenante vigueur en criant « Hallelujah ! », « Gloire à Dieu ! », « Gloire au Seigneur ! », « Hallelujah ! Hallelujah ! »... Puis celui qui fait face à Mihaj, tenant toujours fermement d'une main son cou de taureau, pose l'autre main sur son front et relève son visage. Je vois alors le visage de Mihaj inondé de larmes, ses lèvres articulant à toute vitesse des sonorités incompréhensibles, une logorrhée qu'aucune force ne semble pouvoir arrêter... Près d'eux, la même scène, avec la même intensité, se déroule pour d'autres fidèles.

Des séquences de parler-en-langue interviennent lors de réunions plus intimes, parfois avec la même force bouleversante, toute l'assistance alors, par contagion dirait-on, saisie par les larmes et l'« élu » (ou l'« élue ») comme isolé dans le cercle que crée autour de lui l'intensité de son expérience. Il arrive aussi qu'au milieu d'une assemblée, on surprenne un de ses voisins alternant dans la prière passages articulés et dérapages « en langue ». De même, lors de soirées à caractère familial dans un foyer, j'ai vu l'un des participants, alors que l'atmosphère reste plutôt détendue, qui soudain, yeux fermés et poings serrés, décroche et s'offre une brève séquence de « ...*kuéyokotkologuirakadoririkereguiguivé...* ». On reste un peu abasourdi de le voir quelques minutes plus tard deviser tranquillement en sirotant une tasse de café.

D'après les conversations informelles que j'ai eues, c'est la plupart du temps lors de cérémonies publiques qu'intervient ce saut dans l'inconnu ; cependant certains affirment que cela leur « vient » spontanément, même lorsqu'ils sont seuls, et assez fréquemment. Tous affirment que jamais l'émotion ne fut aussi intense que la première fois. En général, ils évoquent sans réticence cette expérience.

Sur un point tout de même, l'attitude des pentecôtistes tsiganes envers la glossolalie diffère de celle des autres pentecôtistes. Dès l'origine, saint Paul associe l'interprétation au don des langues : il faut pouvoir découvrir le sens de ce flot incontrôlé. M.-P. di Bella rappelle la première épître aux Corinthiens : « ...ils voulaient surtout que les fidèles expliquent aux néophytes le message de cette nouvelle religion de façon intelligible, donc dans leur langage courant » et précise que dans la communauté pentecôtiste d'Italie méridionale qu'elle observe, « aux épisodes glossolaliques sont associés d'habitude d'autres phénomènes de type charismatique, les plus courants étant le don d'interprétation, c'est-à-dire la capacité de traduire en langage courant le flux de mots ou de phrases glossolaliques produits par un

autre... ». Pour J.-J. Courtine, « le critère essentiel qui permet de distinguer une glossolalie de type religieux des “langues” forgées par Hélène Smith⁴ est celui du sens et de la traduction », et il rappelle : « Dans les très anciennes prescriptions qui entourent les premières glossolalies religieuses attestées, on souligne que l’interprétation est nécessaire – cela reste vrai pour le parler-en-langue des néo-pentecôtistes actuels ». Nathalie Luca (1989) décrit des scènes où le pasteur traduit pour tous le message de l’Élu⁵. Selon des informations recueillies auprès de pentecôtistes américains, le pouvoir d’interprétation de la glossolalie n’est pas réservé aux Pasteurs, de simples fidèles, ayant eux-mêmes connu cette expérience, savent ensuite traduire ce que prononcent leurs frères. Or, chez les pentecôtistes tsiganes, je n’ai jamais vu le parler-en-langue faire l’objet d’une interprétation. La prudence recommande évidemment de ne pas tirer d’une observation personnelle une affirmation de caractère absolu. Mais cette observation concerne un grand nombre de cérémonies. Des Tsiganes convertis interrogés confirment : non, nous ne le faisons pas – et ils ne savent pas en donner la raison.

Ainsi, il existe une parole qui échappe au système de traduction générale qu’introduit le pentecôtisme chez les Tsiganes. Une parole qui ne communique pas. Pourtant une parole dont la manifestation est spectaculaire, irréfutable – inoubliable et bouleversante pour ceux qu’elle emplit, et à laquelle on se donne totalement. Et cette parole, nous disent à la fois les psycho-linguistes (Courtine) et les philosophes (de Certeau 1980), est une parole fondatrice. Il est sans doute juste, mais insuffisant nous semble-t-il, de voir dans ce choix de la non-interprétation de la glossolalie, alors que tous les autres pentecôtistes l’interprètent, un moyen, conscient ou inconscient, de préserver ou réinstaurer l’opposition Tsiganes / Gadjé.

Glossolalie et modes traditionnels d’affirmation

Si le flux verbal sans signification qui s’écoule par la bouche de ceux que le Saint-Esprit ravit peut faire l’objet d’une traduction, c’est bien parce qu’il donne l’illusion d’une langue inconnue. W.-J. Samarin, cité par J.-J. Courtine, nous aide à préciser cette impression :

« Un fragment de discours “en langue” paraît divisé [...] en unités qu’on pourrait par analogie de niveau de description avec la syntaxe des langues naturelles,

4. C’est-à-dire des glossolalies dérivant d’une psychose ou d’une supercherie.

5. La communauté où Nathalie Luca effectue ses observations est composée d’individus appartenant aux classes moyennes de la société française.

appeler des “phrases”, et qui consistent plus précisément en des groupes de souffle. Les groupes de souffle sont bornés par une pause initiale et une pause finale nettement marquées et témoignent d’un usage naturel de l’intonation [...], de l’accent, du rythme et des pauses “intraprastiques”. En ce qui concerne la métrique, on remarque que la distribution rythmique des syllabes accentuées est généralement régulière, là aussi avec des possibilités de variation. [...] Certaines combinaisons sont récurrentes et on peut observer des régularités distributionnelles entre combinaisons récurrentes ; la distribution caractéristique de certaines syllabes ou séries de syllabes donnerait ainsi à l’énoncé glossolalique l’aspect d’un texte segmenté en mots. »

La glossolalie n’est donc pas un langage, seulement une apparence de langage. L’analyse formelle de performances enregistrées permet de dire pourquoi : « On y a affaire à des effets morphologiques, à l’image d’une morphologie et non à un tissu structuré de mots⁶ ». Elle est par exemple le lieu d’une confusion entre les niveaux que la description scientifique des langues s’applique à distinguer (morphologie / syntaxe, notamment) et, au-delà de l’illusion donnée par le débit de l’énonciateur, il n’est pas possible d’isoler des unités discrètes porteuses de sens.

« Toutes les segmentations sont possibles, c’est-à-dire qu’aucune ne l’est en droit. [...] Les paradigmes n’ont ni limite ni fin, ni intérieur ni extérieur. Peut-on dès lors, parler de paradigme ? [...] L’énoncé glossolalique est l’occasion d’une hétérotopie généralisée. Il reste un flux porteur d’effets de découpe. »

Le parler-en-langue remplit l’espace mais ne dit rien. Aussi peut-on penser que l’attitude pertinente à son égard est celle des adeptes tsiganes qui ne l’interprètent pas, plutôt que celle des autres convertis. Les Tsiganes respectent son caractère de non-sens.

Pour qui, parallèlement au pentecôtisme, s’intéresse aux expressions culturelles tsiganes (pour qui même ne s’intéresse au pentecôtisme que parce qu’il touche les Tsiganes), il est difficile de ne pas penser, en lisant les analyses linguistiques de la glossolalie, aux analyses musicologiques de deux types de chants traditionnels : la *loki djili* des Rom, le flamenco des Gitans – ces deux communautés touchées d’ailleurs aujourd’hui par le pentecôtisme.

André Hajdu (1962 & 1964) rend compte en ces termes des chants polyphoniques des Rom Kalderas de la banlieue de Paris (il y a fait des enregistrements au début des années 60) :

« Les paroles sont en état continu de fusion, transformation et recomposition. On ne saurait même parler de chansons à propos de ces amas lyriques. [...] Ce

⁶. Cette citation et les suivantes sont extraites de l’article de J.-J. Courtine.

sont des formations instantanées du chanteur qui les crée en disposant à sa guise des éléments conventionnels en des compositions complexes. [...] Le moteur unique de ces chants est l'impulsion du chanteur au moment de l'exécution. Cette impulsion dispose les éléments conventionnels [...] dans son propre ordre qui n'est pas celui du temps et de l'espace. [...] Je voudrais terminer sur cette impression, celle d'un univers en formation. »

Il souligne aussi

« la pauvreté et même l'incohérence verbale. La *loki djili kalderas*⁷ apparaît comme virtuellement dépourvue de paroles intelligibles. [...] De quoi sont donc remplis verbalement ces chants souvent assez longs ? En premier lieu, il faut considérer les interjections et les onomatopées. La partie refrain comporte rarement autre chose que des interjections telles que *jaj, haj, s'avale, romale*, etc., si ce ne sont des onomatopées dépourvues de toute signification : *ra-ra-ra* ou *ja-ja-ja* ou *ro-ma-ro-ma-ro-ma*, etc. »

La prédominance de l'élément musical sur l'élément verbal se manifeste également sur un autre plan : « Autant la reproduction de la mélodie est fidèle, malgré les nombreuses variantes, autant celle des paroles l'est peu. »

C'est précisément en rapprochant de la *loki djili* certains chants flamencos que Bernard Leblon (1990) réussit à définir les apports proprement gitans dans la genèse et l'histoire du flamenco. Pour rendre compte de certaines particularités de l'interprétation gitane, il propose le terme de « lalie » : « suite de sons sans signification ». Exemples de lalies : *tralala, lerele, taratran taratran taratran, tiritiritiriayayayay, trajilitrajili*... L'utilisation de ce procédé aboutit à ce que « le chant s'éloigne progressivement du type folklorique syllabique (à une note de la partition musicale correspond une syllabe du texte de la chanson) pour aller vers le rythme libre ». L'expression de l'émotion l'emporte sur la conformité à tout modèle, « l'unité de souffle fait littéralement voler en éclats la structure strophique ».

Poursuivant la voie de recherche ouverte par Bernard Leblon, Corinne Frayssinet (1991) s'attache à préciser le rôle des lalies ainsi que d'autres ornements spécifiques, comme le *babeo* et le *gangueo*⁷ qui caractérisent le style gitan.

⁷. « *Babeo, gangueo* » : « mélanges de sons vocaliques à partir d'une voyelle permettant de détimbrer la voix à l'aide du bégaiement ou de l'étouffement d'un son ». Avant les deux auteurs français, Antonio Mairena et Ricardo Molina (1971) avaient déjà insisté sur le fait que l'utilisation massive des onomatopées, interjections et autres procédés de déformation des mots des *coplas* (les chansons), était ce qui caractérisait le « chant gitan » au sein de la tradition du flamenco. Mais ils employaient pour désigner globalement ces procédés le terme de « glossolalie » que Bernard Leblon

« La lalie ne s’oppose pas à la *letra* [le texte des *coplas*] au cours du chant ; les mêmes critères phonétiques et musicaux leur sont appliqués. La rupture entre l’énonciation du texte et l’émission de ces formules sonores n’existe pas. Au contraire, la continuité détermine la prononciation où prédominent le timbre et le rythme. »

Comme dans la *loki djili*, mots et onomatopées, c’est-à-dire sons porteurs de sens et sons non porteurs de sens se mélangent, et souvent les seconds viennent « farcir » les premiers, aboutissant ainsi à métamorphoser le texte : il cesse de signifier. C. Frayssinet donne l’exemple de cette *copla* :

<i>Y porque me pone</i>	Et pourquoi me mets-tu
<i>Tanta trabita en mi camino</i>	Tant d’entraves sur mon chemin
<i>Cuando puede ser remedio</i>	Quand tout peut s’arranger

qui, chantée, devient :

Y porque me pone-ei
Porque me pone-ei
Tanta trabita en mi caminico
Cuando puede ser reme
Tanta trabiti yemiguita miniquico
Queco-cuando-yo-pueeco-osereme

La parole chantée apparaît alors comme « en perpétuelle transformation ». L’émission vocale « se situant à la limite du cri et du chant » et le son « étant appréhendé dans un état de transformation », l’effet produit est celui d’« une masse sonore qui se déplace. [...] L’improvisation constitutive de la *letra* chantée rend prédominant le fait sur le dit. [...] Dans le flamenco, il ne s’agit pas de rendre la parole intelligible, mais de la restituer dans l’instant pour qu’une entité culturelle se manifeste ». Quelle est cette « entité » ? La parole *flamenca*, lalies et *letra* mêlées, « est porteuse d’une différence à laquelle le chanteur gitan semble s’identifier ».

Au terme de son examen minutieux, A. Hajdu constate qu’il est impossible d’assigner la *loki djili* des Rom Kalderas à un espace musical reconnu : « ...ni l’Inde, ni les régions asiatiques que les Tsiganes traversèrent jusqu’au Caucase ne connaissent ce genre de polyphonie. [...] Il serait difficile de démontrer des influences européennes sur les traits intrinsèques de la *loki djili* ». Ce qui rapproche *coplas flamencas* et *loki*

a rejeté pour éviter toute confusion « car le mot désigne déjà, à la fois, le phénomène extatique nommé aussi “don des langues”, et une manifestation délirante connue des psychiatres ».

djili est la part tsigane qui impose sa présence sans proposer aucun sens. Celle aussi qui ne se laisse rattacher à aucun folklore autochtone. Être là dans son indicible singularité.

Des ethnologues, observant des fêtes chez les Rom, ont également remarqué à quel point les chants semblent exprimer la singularité la plus profonde des interprètes. Patrick Williams (1984) : « Celui qui chante, il dit le chant : il dit qu'il est Rom. Il n'a rien à ajouter, son chant, c'est lui ». Michael Stewart (1989) est frappé par la même chose en entendant les Rom Vlax de Hongrie :

« C'est en chantant que les Rom deviennent le mieux Rom. Ce que les chants proclament et ce que les Rom qui chantent accomplissent coïncident parfaitement. Si nous acceptons cela, nous pouvons comprendre pourquoi un chant apparemment aussi "vide" et "dénué de signification" [...] peut être émouvant pour les Rom ».

Car l'apparition de cette part irréductible de leur identité bouleverse Gitans et Rom. M. Stewart encore (1987) : « Every so often the songs quite literally lead out of weeping and lead Rom back into tears ». Et P. Williams, chez les Rom de la banlieue de Paris, en 1971, quand les chants retentissent à la fin d'une cérémonie de demande en mariage : « ...certains pleurent, se tordent les mains, se frappent le visage, certains s'agrippent à leur voisin, le pressent contre eux jusqu'à lui faire mal ». L'ivresse souvent accompagne ces moments de grande intensité – mais une ivresse qui sait se plier à l'exigence de rigueur qui, aussi bien chez les Gitans que chez les Rom, préside à l'exécution des chants.

La glossolalie pareillement est une parole qui ne dit rien que la présence. Cependant, ce rapprochement a des limites ; dans les chants, l'apport propre des Tsiganes (ajouts, césures, brisures...) disloque la forme et (mélismes, ornements, lalies...) submerge et engloutit le sens : l'émotion anéantit le discours ; le parler-en-langue n'est qu'une apparence de discours, l'analyse montre que les articulations y sont illusoire, il n'y a ni forme ni sens. Et même si pour présenter un leurre, la glossolalie emploie les mêmes moyens que le flamenco ou la *loki djili* pour s'évader des moules établis, il n'en reste pas moins que la valeur esthétique de ce jaillissement verbal est nulle – encore que j'ai souvent eu le sentiment que l'apparition des épisodes glossolaliques dans les cérémonies pentecôtistes, au milieu des cantiques aux mélodies simplistes et aux paroles bêtifiantes, apportait quelque chose de la cruauté propre au flamenco et à la *loki djili*⁸.

8. Glossolalie et chant traditionnel ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Il est plus que probable que parmi les Rom et les Gitans qui ont connu l'expérience du parler-en-langue, certains chantent aussi les chants traditionnels.

La glossolalie religieuse n'est pas une création artistique. Cette nullité est liée à son caractère de non-répétabilité. On pourrait tout aussi bien soutenir que le surgissement glossolalique se répète indéfiniment à l'identique : le contenu et la forme ne comptent pas, seul l'événement. Cela revient à dire que la glossolalie ne crée rien : aucune œuvre, aucune trace.

Tant pour le flamenco que pour la *loki djili*, les auteurs que nous avons cités et bien d'autres y insistent : si chaque interprétation est unique, c'est parce qu'elle est liée à l'intensité d'un moment privilégié, mais d'une interprétation à une autre les différences apparaissent parfois infimes. C'est ce qui permet par exemple l'identification des différents types de chant dans le flamenco ou la disqualification immédiate d'un mauvais chanteur chez les Rom. L'improvisation, dans le flamenco et dans la *loki djili*, s'attache à une tradition. Avec la glossolalie, ce lien n'existe pas. Alors, le parler-en-langue, saut dans le vide et expérience solitaire ? Il reste l'émotion et la fraternité. L' élu est entouré, embrassé, les mains de ses frères se posent sur lui... Mais la fraternité réalisée maintenant dans la médiation de l'Esprit Saint.

Et voilà qui nous ramène à nos considérations initiales sur la nouvelle situation des Tsiganes parmi les hommes, symbolisée par le nouveau régime d'échange entre leur langue et les langues des Gadjé, qu'introduit ou qu'accompagne l'adhésion pentecôtiste. On sait que pour les spécialistes des sciences humaines qui se sont intéressés à ce phénomène, l'apparition de cultes messianiques parmi des « populations opprimées » (Lanternari 1983) signale une période de transition voire de mutation. En ce qui concerne plus spécifiquement les glossolalies, J.-J. Courtine explique qu'elles « apparaissent en des circonstances où s'imposent à un groupe d'hommes le sentiment d'une perte de sens du monde et de l'histoire ainsi que la nécessité d'instaurer, en une rupture radicale, un parler nouveau ». Traditionnellement, ce qui fonde l'identité de chaque communauté tsigane (les relations avec les morts chez les Manus, l'opposition entre le pur et l'impur chez les Gypsies, les conflits et leurs règlements chez les Rom Kalderas, etc.), constitue un territoire où, sinon les membres de cette communauté, personne, et surtout pas les Gadjé, ne pénètre. André Hajdu rappelle l'échec de ses tentatives pour faire chanter les Kalderas dans un studio d'enregistrement. Michael Stewart montre comment, lors d'un *mulatsago*, la fête où ils chantent, les Vlach de Hongrie s'appliquent à exclure tout ce qui

Chez les Rom, il n'y a évidemment pas de glossolalie lors des fêtes, et les cantiques interprétés lors des cérémonies religieuses n'ont rien à voir avec les chants traditionnels. Par contre, selon divers témoignages, le flamenco apparaît de manière spectaculaire dans les cérémonies pentecôtistes des Gitans en Espagne. Observer une session où chant traditionnel et parler-en-langue se succèdent n'aurait donc rien d'une expérience de laboratoire.

peut rappeler l'univers des Gadjé. Tous les spécialistes du flamenco soulignent l'importance du lieu, de l'assistance et de l'atmosphère pour la réussite d'une performance ; le *duende*⁹ ne se manifeste pas n'importe où, n'importe quand, pour n'importe qui. Il se pourrait alors, qu'en plus des similitudes formelles, la glossolalie des Tsiganes pentecôtistes, ce territoire qu'ils gardent clos (ils la soustraient de la communication générale qu'inaugure leur conversion) ne joue pas un rôle si différent des expressions traditionnelles dans l'affirmation face aux Gadjé.

Le pentecôtisme se développe chez les Tsiganes en cette deuxième moitié du XX^e siècle, au moment où l'attitude d'un certain nombre de non-Tsiganes à leur égard se transforme. Peut-être à cause d'une lente prise de conscience de ce que fut l'extermination nazie, d'une meilleure connaissance aussi de leur histoire et d'une meilleure information sur leur situation souvent difficile dans tel ou tel Etat. Peut-être aussi parce qu'ils bénéficient de l'attention que, depuis une trentaine d'années, les opinions publiques occidentales portent au sort des minorités... Il y a des journées d'information, des reportages, des expositions, des galas. Travaux universitaires et articles de presse se multiplient. L'U.N.E.S.C.O., le Conseil de l'Europe, l'O.N.U. « reconnaissent » les Tsiganes. Les attitudes de rejet et d'ignorance (qui subsistent, est-il besoin de le préciser ?) font place, ici et là, à de l'intérêt et à une volonté d'accueil. L'adhésion au pentecôtisme peut apparaître comme une réponse (réponse au sens où l'histoire montre que le choix des Tsiganes est habituellement de se dérober à l'emprise que les Gadjé veulent instaurer sur eux) à la fois aux attitudes nouvelles et aux attitudes anciennes.

Attitudes anciennes : la communauté maudite devient un peuple élu.

Attitudes nouvelles : parmi les hommes et les organismes qui œuvrent à la promotion des Tsiganes, nombreux sont ceux qui estiment que leur action doit être transitoire ; le succès de leur entreprise serait que les Tsiganes apparaissent sur la scène publique comme maîtres de leur destin. « Il faut croire à leur rôle actif dans la vie des pays et au sein de la communauté internationale », écrit l'éditorialiste d'*Etudes Tsiganes*, dans le premier numéro de 1990. A cet effet, ils les invitent, en organisant débats

9. « *Duende* » : au sens premier, « lutin ». Se dit aussi bien à propos de l'art des tores que de celui des musiciens et danseurs de flamenco : la force magique qui soudain transporte acteurs et spectateurs hors d'eux-mêmes. Corinne Frayssinet (1989) parle d'un « jeu qui peut déborder à tout instant les joueurs ». Remarquons que la *juerga*, la fête intime qui constitue le cadre le plus propice à l'expression *flamenca*, associe *Gitanos* et *Payos* (Tsiganes et non-Tsiganes). Signe de la situation particulière des Gitans sur la terre d'Andalousie ? Ou signe que le flamenco a acquis une dimension universelle que ne connaît pas la *loki djili* ?

et table-rondes, en leur ouvrant les colonnes de leurs revues et bulletins... à « prendre la parole ». « Une évidence : le peuple rom victime depuis des siècles des persécutions et discriminations. Jamais il ne lui a été donné la possibilité de faire entendre sa vérité », déclare M. Esteban Cobas-Puente, de l'U.N.E.S.C.O., en ouverture du colloque *Tsiganes : Identité, Evolution* qui s'est tenu en décembre 1986 au Centre Georges Pompidou, à Paris (Williams 1989). D'un côté, le comportement des convertis au pentecôtisme paraît conforme à leur attente : enfin des Tsiganes qui font entendre leur voix au grand jour et qui donnent d'eux-mêmes une image positive ; d'un autre côté, il la déçoit : la soumission à une élection divine est proclamée alors qu'était espérée la revendication d'une autonomie politique. Ce pas de côté, la glossolalie l'accomplit plus radicalement que tout discours revendicatif – et plus radicalement aussi que toute expression traditionnelle. C'est une distance infranchissable qu'elle instaure. Hors l'émotion de celui qui est « pris » et hors la fraternité, la glossolalie, avons-nous dit, ne crée rien, « aucune œuvre, aucune trace ». Aucune œuvre que les Gadjé pourraient admirer, conserver, évaluer, analyser... que pour finir ils transformeraient en objet de savoir – savoir de Gadjé. La glossolalie n'offre aucune prise, elle n'a ni forme ni sens. Cette manifestation irréfutable et irréductible d'une présence peut alors être vue comme le signe d'une perte d'identité absolue : une altérité sans contenu. Et une fois de plus, les Tsiganes apparaissent insaisissables : nous attendions qu'ils nous parlent et voilà qu'ils sont emportés par la parole !

P. W., C.N.R.S., Laboratoire d'Anthropologie Urbaine

Références bibliographiques

- BELLA (di) M.-P. :
1988, « Langues et possession : le cas des pentecôtistes en Italie méridionale », *Annales E.S.C.* 4 : 897-907.
- CERTEAU (de) M. :
1980, « Utopies vocales : glossolalies », *Traverses* 20 (*La voix, l'écoute*) : 26-37.
- COURTINE J.-J. :
1988, « Les silences de la voix. Histoire et structure des glossolalies », *Langages* 91 (*Les glossolalies*) : 5-25.
- FORMOSO B. :
1986, *Tsiganes et Sédentaires, La reproduction culturelle d'une société*, Paris, L'Harmattan.

- FRAYSSINET C. :
 1989, « Le flamenco à la mode de... », *Etudes Tsiganes* 1-2 : 53-60.
 1991, « La parole musiquée dans le flamenco », *Etudes Tsiganes* 1 : 40 -60.
- HAJDU A. :
 1962, « Le folklore tsigane », *Etudes Tsiganes* 1-2 : 1-33.
 1964, « La loki djili des Tsiganes Kalderas' », *Arts et Traditions populaires* 12 : 139-77.
- LANTERNARI V. :
 1983, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, La Découverte-Maspéro.
- LEBLON B. :
 1990, *Musiques tsiganes et Flamenco*, Paris, L'Harmattan.
- LUCAN. :
 1989, *Le pentecôtisme à Paris*, Mémoire de maîtrise, Université Paris 10 / Nanterre, Département d'Ethnologie.
- OKELY J. :
 1983, *The Travellers Gypsies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PIASERE L. :
 1984, *Mare Roma : catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*, Paris, E.H.E.S.S.
- REYNIERS A. :
 1992, *La Roue et la Pierre. Contribution anthropo-historique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*, Paris, Université Paris 5.
- SAMARIN W.-J. :
 1972, *Tongues of Men and Angels : The Religious Language of Pentecostalism*, New York, Mac Millan.
- STEWART M. :
 1987, *Brothers in song. The persistence of Vlach Gypsy identity and community in Socialist Hungary*, Londres, London School of Economics and Political Science.
 1989, « La fraternité dans le chant », WILLIAMS P. (ed.), *Tsiganes : Identité, Evolution*, Paris, Etudes Tsiganes / Syros Alternatives : 497-513.
- WILLIAMS P. :
 1984, *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, Paris, L'Harmattan / Selaf.
 1988, « Langue tsigane : le jeu romanes », VERMES G. (ed.), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France (T. 1 Langues régionales et langues non territorialisées)*, Paris, L'Harmattan : 381-413.
 1989 (ed.), *Tsiganes : Identité, Evolution*, Paris, Etudes Tsiganes / Syros.
 1991, « Le miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes », *Anthropologie Urbaine Religieuse, Archives de Sciences Sociales des Religions* 73 : 81-98.