

## Traveller Prides et Patrimoine

### A – Travellers, folklore et patrimoine

Les tensions politiques et sociales en Irlande ont tenu une part active dans la façon dont les Travellers ont pu être pensés. La direction qu’ont prise les études relatives aux folklores s’est faite en lien avec les idéologies politiques du 20<sup>e</sup> siècle et au cours du processus de construction de l’État-nation irlandais. Bromberger (1996) mentionne que, de manière un peu caricaturale, on peut dire que c’est surtout en période de crise et de restauration qu’apparaît un intérêt pour les cultures populaires et particularismes régionaux. En Irlande, cet intérêt s’est principalement focalisé sur les traditions orales associées au gaélique. Les études étaient souvent réalisées sous l’influence d’un certain nationalisme et cherchaient à faire la promotion d’une image de l’Irlande, en particulier rurale et gaélique (Lambert, 1985). En 1930, le folklore s’institutionnalise avec la création du *Irish Folklore Institute* (IFI). Des divergences concernant l’orientation des recherches surgissent rapidement au sein de l’institut entre ceux qui envisagent le travail de récolte pour permettre la préservation et perpétuation de la langue, et ceux qui désirent y adjoindre un comparatisme et compléter la démarche avec une portée internationale et scientifique (Briody, 2011).

En 1935, l’IFI est fermé pour être remplacé par la *Irish Folklore Commission* (IFC). L’IFC permet d’accroître la quantité et qualité des données récoltées ainsi que de constituer une documentation contextualisée. La Commission était chapeauté par le gouvernement qui refusait de laisser la tutelle à l’université de Dublin (UCD)<sup>103</sup> (Briody, 2011). McGréine initie une récolte importante de matériaux sur les Travellers qu’il envisage comme des « *repositories of Irish oral tradition* » (Ó hAodha, 2011a). Une section *Travelling People* sera alors incluse dans les archives de l’IFC en 1937. McGréine fait partie de ces auteurs qui ont participé à l’élaboration d’une image des Travellers comme symboles des temps celtiques et gaéliques, les vouant ainsi à disparaître (Helleiner, 2000). Dans les années 1950, McGrath collecte une grande quantité de données sur le *shelta* et jouera un rôle conséquent dans

---

<sup>103</sup> En particulier car certains membres importants de l’université avaient pris parti en faveur du Traité de 1921 suscitant ainsi le rejet de Fianna Fáil, parti nationaliste récemment élu (Briody, 2011).

l'adoption de la théorie des *drop-outs* dans les discours publics et officiels des années 1960 (Ó hAodha, 2011a). Les histoires que McGréine et McGrath collectent vont généralement porter sur les origines des Travellers. Il ya aussi des histoires familiales ou à valeur plus collectives, certaines similaires à celles des ruraux, d'autres qui les renversent (Helleiner, 2000).

En fait, jusque dans les années 1960, l'IFC n'avait pas l'intention de faire d'études systématiques sur la vie des Travellers ni de collecter leur folklore (Court, 1985). Les similitudes avec la population rurale de même que leur rattachement à un temps mythique et celtique participe largement de l'intérêt qui leur est porté. Comme le note Okely (1997) au sujet des English Gypsies, les chercheurs se sont obstinés à chercher, à attribuer et à légitimer ces populations en reconstituant et rattachant leur culture à des lieux et temps spécifiques. Fixés sur un territoire et dans un passé mythique, tout est ensuite perçu comme altération ou corruption. Dans les années 1970, on parlait beaucoup d'acculturation, voire parfois de déculturation. Toute tradition peut être construite et exploitée par des individus ou « partis d'intérêts », même de manière non-délibérée. La tradition, comme l'histoire ou l'identité, est toujours liée à un processus politique et social dans une société (Finnegan, 1991). Lenclud (2007) souligne, en se référant à Pouillon, qu'on peut considérer la tradition comme une interprétation du passé en fonction de critères contemporains, sa vérité tient dans sa cohérence.

Depuis les années 1970, beaucoup dénoncent et décrivent une sous-représentation des Travellers dans les collections de l'IFC (Court, 1985; Gmelch, 1972; NíFhloinn, 2002). Certains notent que les travaux portant sur le folklore traveller sont peu nombreux en comparaison à ce qui a pu être fait auprès d'autres groupes, à l'instar des Scottish Travellers (Munnely, 1999). De façon générale, dans le développement de la « tsiganologie » associé à celui du folklore en tant discipline, c'est davantage aux Gypsies qu'était attribué le rôle de compositeurs et disséminateurs d'histoires et contes indo-européens (Court, 1985). Comme le dit Noelle, les Gypsies étaient le « *gold standard* ». Certains trouvent surprenant que si peu d'intérêt ait été consacré aux Travellers car ceux-ci avaient la réputation d'être des conteurs de qualité et auraient conservé un certain nombre de contes et histoires disparus à l'extérieur de la communauté. Gmelch (1972) impute cette sous-représentation à plusieurs facteurs. Les collecteurs se seraient concentrés sur les régions de la *Gaeltacht* et celles où la pratique de l'irlandais était en déclin, et peu de *Travellers* parlaient irlandais. Par ailleurs, les Travellers étaient difficiles à contacter et à rejoindre du fait de leurs déplacements réguliers. Selon l'auteur, les causes seraient donc liées à de simples raisons pratiques et de priorités. Mais il omet de prendre en compte le contexte politique et social de l'époque qui explique aussi cette

disparité. Les Travellers ne correspondaient pas à l'image que le nouvel État essayait à donner de lui-même : un travail de récolte intensif aurait en outre signifié de mettre en valeur et donner une légitimité aux savoirs travellers.

Préservation et héritage sont devenus centraux aux travaux de collectes. Les chercheurs avaient l'objectif de « sauver » ce qui peut encore exister des traditions orales et musicales travellers. Ils s'interrogent sur les raisons de la « disparition » de ces pratiques. Certains l'attribuent à l'arrivée des nouveaux médias (télévision, radio, etc.) (NíFhloinn, 2002), d'autres à l'urbanisation et aux changements économiques et sociaux qui ont eu lieu depuis le début du siècle (Gmelch, 1972). L'idée de préservation et d'héritage s'est également développée dans les communautés travellers avec MTW ou encore des initiatives de *Pavee Point*. Pour autant, cette image d'une culture et de traditions en perte de vitesse n'a pas forcément bénéficié aux Travellers. Comme le dit Noelle :

*« I think that's been... a bit of a negative thing because you've bound up with the idea of Irish Travellers... living in, you know, round top wagons and singing around the fire side and sharing cultural singing songs and things that's seen as something that happened in the fifties, in the sixties, and bet no resemblance to, you know... this term was used a lot "so called Travellers these days" you know this is the idea that those two communities, they've no resemblance to each other... now you just got a lot of people pretending that they're exotic and they're not doing any things noble things like singing or making, you know, doing tinsmith or anything. »*

On cherche alors à attirer l'attention sur le folklore traveller, à en justifier l'intérêt ainsi qu'à « rendre justice » à la richesse de leurs traditions orales et musicales. Dans cette perspective, ce sont souvent les similarités entre les pratiques des Travellers et non-Travellers qui sont soulignées. Ní Fhloinn (2002) parle des ressemblances entre le *storytelling* et *séanchaí*<sup>104</sup> traveller et non-Traveller. D'après l'auteure, la différence se situe davantage dans l'emphase et le style plutôt que dans le contenu. Court (1985) considère que les traditions et traditions orales des Travellers sont semblables à celles de la culture irlandaise environnante. Certains valorisent la contribution des Travellers à la richesse culturelle de l'Irlande et vont mettre en lumière des familles importantes, par exemple en musique : les Dorans, Keenans, Dunnes ou Fureys (Fegan and Oliver, 2011). Tous font valoir un style traveller spécifique et la vitalité de celui-ci autant en *storytelling* qu'en musique. Ní Fhloinn remarque qu'en *storytelling*, les Travellers ne visent pas la convention ou la sûreté, leurs histoires seraient

---

<sup>104</sup> Le *séanchaí* est le porteur et le narrateur de la « connaissance traditionnelle » (*séancha*) et orale.

« pleines d'énergie, de couleur et de mouvement ». Pour Noelle, les Travellers n'ont pas juste contribué à la musique traditionnelle irlandaise, ce sont eux qui l'ont inventée.

On constate donc que les Travellers sont permanence renvoyés au passé, à la perte, ou à ce qu'ils dévoilent ou ont en commun avec « nous ». Tassadit (2008) estime que la colonisation est la possession de l'univers social, politique et mental, elle attaque la perception de soi du colonisé. Le seul intérêt qui peut être porté à celui-ci est alors soit son folklore, les « survivances » ; soit il est envisagé comme une « imitation du maître ». Dans ce dernier cas, si les colonisés réussissent en quelque chose, c'est parce qu'ils se sont fondés sur les colonisateurs. Aujourd'hui, les Travellers conservent une place dans les archives de la *National Folklore Collection*, en particulier la musique grâce aux travaux de Munnely. On peut également citer la *Irish Travelling People Resource Special Collection* à la *Ulster University* (Thouroude and Thouroude, 2012). La « vie culturelle moderne » des Travellers ne suscite cependant aujourd'hui que peu d'intérêt.

On s'aperçoit en fait qu'il a existé deux mouvements dans les études sur les Travellers. Le premier portait en lui la volonté de valoriser les traditions orales des Travellers au sein de celles des Irlandais et à légitimer leurs savoirs et traditions. Le second apparaît dans les années 1980 et suit un mouvement général des sciences sociales qui se sont de plus en plus intéressées aux rapports de dominations et droits des minorités. Un mouvement concomitant avec l'émergence de mouvements de droits travellers. En portant son regard sur l'ensemble, on constate que ces deux tendances alimentent la vision passéiste et romantique des Travellers tout en leur niant la capacité à s'adapter à un « nouvel état du monde ».

Aujourd'hui en Irlande, il semble que le folklore est orienté vers les pratiques immatérielles et spécialement les arts verbaux et musicaux, et le *heritage* est davantage tourné vers les biens matériels, monumentaux et naturels. L'Irlande rejoint l'Unesco en 1961 et ratifie la *World Heritage Convention* en 1991. Depuis la ratification, les tentatives d'inscriptions de l'Irlande au Patrimoine mondial ont essentiellement été pour des monuments et sites naturels. Le *Heritage Act* de 1995 montre d'ailleurs cette tendance. Il comprend en effet : objets archéologiques, héritage architectural, bâtiments, jardins et parcs, « *heritage objects* »<sup>105</sup>, paysages et monuments. Néanmoins, le pays a signé en décembre 2015 la Convention sur le Patrimoine culturel immatériel, ouvrant ainsi de nouvelles possibilités, et notamment pour les Travellers.

---

<sup>105</sup> Le texte les définit ainsi : « *objects over 25 years old which are works of art or of industry (including books, documents and other records, including genealogical records) of cultural importance* ».

L'éventualité d'une validation institutionnelle du patrimoine traveller doit être envisagée dans le contexte national mais également vis-à-vis des institutions patrimoniales. Dans le cadre du patrimoine culturel, comme le souligne Maguet (2011), les communautés ne doivent pas entrer en concurrence avec l'État. L'auteur explique que, dans les États universalistes libéraux, il y a tiraillement entre comportement assimilationniste et idéal de respects des droits de l'homme. Les demandes de reconnaissance peuvent alors être considérées comme subversives car pouvant s'apparenter à une forme de revendication politique. Et des revendications politiques, les Travellers en ont un certain nombre. La reconnaissance de la valeur patrimoniale suppose celle de la communauté mais Bortolotto (2011) rappelle que cette notion ne fait pas consensus entre les États et a une dimension très politique. Certains États peuvent donc être très réticents à son emploi. Le même problème se pose en Irlande et en France : « Emphasizing cultural diversity instead of national unity is often considered as a threat by the national French elites, which means that the French doctrine of cultural heritage is still a significant place for political struggles » (Fournier, 2012: 203).

Si démarche patrimoniale il y avait de la part des Travellers, cette question entrerait en collusion avec celle la demande de reconnaissance ethnique. Dans ce cas, deux réponses sont envisageables de la part de l'État irlandais. Un refus, car la reconnaissance patrimoniale pourrait être entendue comme une validation implicite de l'ethnicité traveller. Une validation, dans l'idée que celle-ci reconnaît l'identité et la spécificité des Travellers et pourrait « se substituer » à une reconnaissance ethnique. Mais cette seconde option semble peu probable. Par ailleurs, Bendix (2011) explique que le patrimoine culturel immatériel – si ce n'est les autres patrimoines culturels – est sensé représenter des unités culturelles sélectionnées qui sont alors intégrées au Patrimoine mondial. Celles-ci sont en même temps supposées témoigner des particularités des groupes ou communautés. L'auteure ajoute que l'Unesco renforce l'identité locale en la faisant représentante mondiale de la diversité, ce qui peut poser problème quand des communautés voisines ont des traditions similaires voire identiques. C'est ce que l'on observe en contexte irlandais et traveller. Si l'on considère la musique, le chant et les histoires, une première difficulté apparaît dans le fait que celles des Travellers sont vues comme faisant partie des arts verbaux et musicaux irlandais dans leur ensemble. Si les Travellers ont bien un répertoire qui leur est propre, les chercheurs ont eu tendance à se limiter à la question du style<sup>106</sup>. Sur le site de la *National Folklore Collection* par exemple, la

---

<sup>106</sup> Nous y reviendrons, mais l'on peut déjà mentionner ici que ces auteurs ont manqué de s'interroger sur ce qui fait le style traveller et qu'une performance soit reconnue comme traveller.

musique traveller est incluse parmi les musiques traditionnelles irlandaises sans que soit systématiquement précisé que le performer est Traveller<sup>107</sup>. Chiva (1996) note que la musique est un moyen efficace de faire connaître et reconnaître une identité collective. Si une démarche était entreprise pour une reconnaissance patrimoniale de la musique traveller, c'est, à n'en pas douter, la musique irlandaise qui serait présentée et non spécifiquement celle des Travellers. La musique est le sujet d'une grande fierté en Irlande et c'est aussi une attraction touristique. D'ailleurs pour Fabre, si l'on appréhende la nation dans une perspective culturelle, on constate que s'élabore une « dialectique du double ancrage avec la nation et les parties qui la compose » : « Ce qui aboutit parfois à des élaborations paradoxales qui promeuvent comme signes communs les pratiques d'un groupe méprisé » (1996: 112). Il cite entre autres l'exemple de la musique tzigane en Espagne ou en Europe centrale. Dans le cas traveller, on a donc un patrimoine traveller qui est inséré dans un patrimoine plus global et, partant, qui est implicitement et indirectement valorisé par et au sein de ceux-là même qui leur nient leur « culture ».

## **B – Travellers : quelles intentions patrimoniales ?**

La question qui doit maintenant être posée est celle de l'intention patrimoniale des Travellers. Dans ce cadre, lequel serait-il, pour qui et comment ? Bortolotto (2011) considère que la patrimonialisation est possible quand la culture est « sortie du quotidien ». Les porteurs de cette culture deviennent alors les détenteurs de celle-ci. On observe chez eux une relation distanciée à la « culture » qui devient l'objet d'une identification et de la production d'une identité collective. C'est ce que l'on voit à MTW. Leur démarche est tournée à la fois vers les Travellers et les non-Travellers et montre une volonté d'échange et de découverte de la culture et de l'héritage traveller. Ellen McDonagh soulignait que le lancement de l'exposition photographique à Navan le 24 août 2015 faisait partie de la *National Heritage Week*. L'objectif était de faire la promotion de l'héritage et de la culture traveller et de célébrer la diversité dans le comté de Meath. Anne, employée à MTW, expliquait : « *It's part of the summer holiday so there's people off, off travelling around to see family, so the numbers were small but wanted to... make a celebration during Heritage Week because heritage is at the*

---

<sup>107</sup> Travellers non-Travellers vont souvent parler de « musique traveller » et de « musiciens travellers ». Pour autant, cette perspective peut être ressentie comme réductrice. J'en parlais un jour avec Leanne et lui demandais si elle ne craignait pas d'être considérée comme une « artiste traveller ». Leanne a conscience que c'est ainsi qu'elle peut être perçue, si elle ne cache pas être Traveller, elle ne veut pas qu'on limite son art à son appartenance ethnique.

*heart of the work that we do in Meath Travellers and we're very much looking at traveller culture »*

Dans les *Travellers Prides*, dans l'évocation du passé, du présent et de l'avenir de la communauté, il semble qu'un processus de patrimonialisation se manifeste effectivement. Celui-ci apparaît comme un but, un moyen et un résultat. On constate que les Travellers cherchent à faire reconnaître la spécificité de leur patrimoine et éventuellement à avoir une place ou une visibilité dans le patrimoine national. Les éléments mis en avant entourent principalement des pratiques telles que la musique, les traditions orales ou les savoir-faire. Patrick de MTW mentionnait que : « *Sometimes they get interested in heritage and Traveller arts, and that's how they get to meet Travellers* ». La dimension divertissante, récréative, « innocente » de cette valorisation est mobilisée de façon stratégique. Les Travellers ont la possibilité de les exploiter dans leur intérêt. Car revendiquer un patrimoine traveller à l'intérieur d'un patrimoine national sous-entend que les non-Travellers aussi devraient se sentir concernés par cette sauvegarde et donner les moyens aux Travellers de la réaliser. Fournier indique d'ailleurs qu'aujourd'hui, la référence au patrimoine remplace celle de tradition dans les discours de légitimation des cultures locales et que : « Les projets actuels ont intégré le fait que toute construction identitaire est un processus qui est le fruit d'actions internes et de jugements externes » (2004: 722). Cependant cette intention patrimoniale se présente différemment si on la considère dans une perspective interne ou externe à la communauté.

On peut en effet douter que cette intention trouve une véritable expression au niveau des institutions non-Travellers et ce pour différentes raisons. La structure de gestion du patrimoine est soumise à un appareil lourd et bureaucratique (Bendix, 2011). Les Travellers agissent plutôt dans l'informel et ce cadre paraît assez éloigné de la manière dont ils conçoivent les choses. Le temps et l'investissement à consacrer à une reconnaissance patrimoniale sont probablement jugés superflus et chronophages – ils ont d'autres priorités. Bendix attire également l'attention sur le fait que la Convention tend à une présentation statique du patrimoine : « Car admettre le caractère dynamique de la créativité humaine implique en définitive d'accepter que les communautés puissent interagir avec leur histoire, leur ascendance et leur héritage en fonction de leur culture et du contexte » (Bendix, 2011: 100). Les communautés pourraient dès lors faire ce qu'elles veulent avec leurs monuments et c'est justement là que les modes gestion du patrimoine au niveau international interviennent : « L'incitation à la sauvegarde vient encadrer les modes d'interaction avec le passé, modes qui diffèrent selon les cultures » (Bendix, 2011: 100). Si le terme d'héritage est effectivement très

présent dans le discours traveller, il semble que celui-ci soit davantage pensé en termes personnels, familiaux et communautaires. L'idée de *Heritage*, ou de patrimoine, au sens institutionnel reste un concept extérieur qui a l'air assez éloigné de leur manière d'appréhender le passé et la transmission des savoirs. Par ailleurs, Davallon (2002) souligne que le patrimoine culturel est retiré du circuit des échanges, les objets ne peuvent être ni vendus, ni détruits, ni donnés. Pour les Travellers, cela serait probablement ressenti comme une dépossession et une perte de contrôle à la fois sur l'objet, mais aussi sur leur image.

Les Travellers entreraient dans la catégorie « communautés, groupes ou individus » de la Convention sur le patrimoine immatériel de 2003. Cette dernière indique que ce sont les acteurs qui désignent l'objet ou la pratique à sauvegarder et c'est à l'État qu'incombe la validation et diffusion internationale de la pratique (Grenet and Hottin, 2011). Les États signataires doivent aider les « détenteurs de certains traits culturels jugés dignes d'être protégés » et c'est aux communautés d'en assurer la protection (Maguet, 2011). La valeur patrimoniale relève donc des acteurs et le statut patrimonial des institutions gouvernementales (Bortolotto, 2011). La méfiance des Travellers vis-à-vis des institutions limite l'éventualité d'une démarche de reconnaissance. L'État est en outre jugé responsable – au moins en partie - de la « perte », de la « sortie du quotidien » de ces objets. La crainte que cette insertion ne se retourne un jour contre eux serait vraisemblablement présente.

Notons par ailleurs que le potentiel commercial et touristique qui peut être lié au statut de patrimoine culturel pourrait être problématique pour les Travellers. Si une patrimonialisation représente une nouvelle niche économique possible, la marchandisation risquerait de poser problème. D'abord, si l'on parle en termes matériels, les objets conservés par les Travellers sont généralement associés à un proche, un défunt. Ils sont inaliénables, ils sortent du circuit des échanges mais restent à l'intérieur de la communauté. D'autre part, pour Thomas McCann, le multiculturalisme envisagé sous ses traits touristiques et commerciaux – *food markets*, concerts, etc. – est plaisant mais manque de dévoiler le contexte, les circonstances sociales, économiques et politiques à l'œuvre. Il le voit comme une conception assez « libérale » et consumériste de la culture qui peut recréer des stéréotypes et images assignées<sup>108</sup>. Enfin, notons que l'*Irish Tourist Board* a depuis les années 1960 fait la promotion de vacances en *horse-drawn caravan*. Dans une publicité de 1966, il était proposé de vivre l'expérience d'une « *simple gypsy life* ». Les Travellers sont probablement réticents à transformer ce mode de vie en attraction touristique quand celui-ci constitue aujourd'hui un

---

<sup>108</sup> Si nous n'avons jamais abordé ouvertement la question de ses orientations ou tendances politiques, Thomas en donne quelques indices lorsqu'il cite Saul Alinski ou Paolo Freire au cours de nos échanges.



motif de leur stigmatisation et de l'image d'une « perte d'authenticité ». Le problème n'est pas tant la commercialisation ou de rendre certaines pratiques attractives pour le tourisme : l'entrepreneuriat et l'indépendance économique sont très valorisés chez les Travellers. Mais je doute qu'ils soient particulièrement enchantés<sup>109</sup> à l'idée que leur mode de vie qui a été érigé en symbole de leur « archaïsme » et entraîné des politiques d'assimilation, soit aujourd'hui vendu comme une attraction pour touristes en quête de « simplicité » (la vie en *wagon* ou en tente était loin d'être simple) et de « nature ».

Les Travellers veulent désigner l'objet ou la pratique à sauvegarder. Ils désirent être responsables de la sauvegarde et ne pas avoir à rendre des comptes sur la manière dont cela est fait. Ils n'entendent pas laisser leur patrimoine à d'autres. Les Travellers et leurs organisations privilégient plutôt ce que Bortolotto appelle le « chercheur-indigène » : « Ces chercheurs indigènes décident de présenter leur savoir sur une culture qu'ils considèrent leur appartenir sans la médiation d'un professionnel et de s'adresser d'abord à leur communauté » (2012: 141). L'auteure explique qu'avec ce type d'acteur, la place de l'ethnologue est contestée notamment à cause de son manque d'engagement – que le chercheur indigène aurait. Elle mentionne également que pour ces « passeurs », leur expertise peut aussi découler de leur relation à l'objet. Pour les Travellers, la présence d'un chercheur non-Traveller est plutôt perçue comme une intrusion et suscite la méfiance. Mais si l'on peut douter d'une intention patrimoniale dans un cadre institutionnel non-Traveller, on peut toujours garder cette hypothèse, notamment afin d'interroger quel patrimoine culturel les Travellers mettent en valeur.

## **C – Penser le passé et la sauvegarde du patrimoine traveller**

Les Travellers ont bien conscience d'avoir un héritage qui est leur est propre. Néanmoins, le rapport qu'une société entretient avec son passé, la façon même dont elle le pense et le vit, est très variable. Il est donc nécessaire de le prendre en compte si l'on veut comprendre le rapport au patrimoine d'une communauté. Il faut ici interroger à nouveau le rapport au passé et à l'histoire des Travellers pour bien comprendre où se situe vraiment l'enjeu. Tout d'abord, on peut douter du fait que les Travellers ou Gypsies aient revendiqué ou utilisé les références à leur histoire ou origine avant que celles-ci ne soient avancées par les

---

<sup>109</sup> Ils pourraient aussi s'en amuser. Aux locaux du *Travellers' Voice*, Michael parle à David d'une émission de rénovation de maisons. Dans l'épisode qu'il évoque, les travaux mettent plus de temps que prévu. Michael imite théâtralement : « *People complain "but we gonna stay in a caravan for the winter, oh no !"* » (dit-il en mettant ses deux mains sur ses joues) *but we got a deadline* (imitant les présentateurs) ... *Ahah! we did that for years!* » s'exclame-t-il avec un geste de balai du revers de la main.

chercheurs (Okely, 1983; Shuinéar, 1994). Ces données sont employées comme des moyens de légitimation et d'inscription dans la nation mais ne revêtent pas forcément un sens affectif ou ne sont pas sujettes à une identification. D'une certaine manière, c'est nous qui avons fait l'histoire des Travellers. Pour eux, elle n'a de la valeur que dans la relation à la société extérieure à leur communauté. On a dit en première partie qu'il semble que, comme chez les Manouches, la transmission se passe comme si tout était « déjà su » et qu'elle alimente le sentiment d'intégrité et de pérennité du groupe (Williams, 1993a). D'après Ní Shuinéar :

« But others still – and this includes most commercial nomadic groups – treat the past itself as a sort of baggage, a surfeit of which would tie them down in the present. Instead, they cultivate an intense present-time orientation, living in a perpetual now, deriving their sense of identity not from taproots deep into the past, but from vast networks of living kin. The essence of Gypsy and Traveller culture is its fluidity » (1994: 60).

Histoire et passé s'affichent vis-à-vis des non-Travellers, et peuvent passer par la narration individuelle ou collective. Entre eux, les Travellers valorisent des pratiques telles que le *storytelling* ou la musique mais avant tout parce qu'ils y voient des moyens de transmission et d'éducation. L'acte de transmettre, par la parole ou non, formellement ou non, explicitement ou non, c'est ça que les Travellers ont l'air de valoriser. C'est la transmission et le lien qu'elle établit qui marque la continuité chez les Travellers, pas forcément ce qui est transmis. L'acte installe et étend le lien au passé et à l'avenir en l'inscrivant dans le présent. Ainsi, s'ils exposent un objet fabriqué suivant des techniques traditionnelles, ce n'est pas tant parce qu'ils ne disposent pas d'un « original » ou que celui-ci est inaliénable, c'est aussi parce que c'est surtout la pratique, le savoir-faire qui compte pour les Travellers. Le *wagon* du *Cork Musem* par exemple est une représentation matérielle d'un savoir-faire traveller mais également de la continuité de la transmission – et partant de la relation qu'elle induit. Il semble que pour les Travellers, conserver un objet enraciné dans le passé, sauvegarder un savoir-faire c'est transmettre et être dans le présent. Quand les Travellers parlent « pour eux » de leur passé, ils ont davantage tendance à parler de *heritage* que de *history*. L'histoire, telle qu'elle est envisagée par les non-Travellers (nous), apparaît aujourd'hui comme une extension des modes d'appréhension du passé des Travellers et leur a donné de nouveaux outils pour exister dans le monde et la société qui les entoure. L'idée de patrimoine aussi. Elle semble par ailleurs mieux s'accorder avec le rapport au passé des Travellers que celle d'histoire. Pour

paraphraser Pomian (1996), le patrimoine culturel unifie la nation en lui donnant une unité invisible, c'est-à-dire un passé et un avenir commun.

Le lien au passé s'opérerait dans le maintien de l'unité du groupe. C'est aussi pourquoi les Travellers tiennent à se charger de la sauvegarde. Mais si celle-ci est avant tout pour eux, ils ont conscience d'avoir besoin d'une forme de validation par la société environnante afin de pouvoir la garantir : avoir des fonds et financements, communication, etc. C'est à ce moment là que l'histoire survient, non pas tant parce qu'elle compte pour eux, mais parce qu'ils savent qu'elle compte pour « nous ». La majorité des organisations travellers aujourd'hui se chargent de récolter, présenter et conserver leur patrimoine - MTW en tête. Les organisations sont actives dans de multiples domaines et se répartissent les priorités. Se charger soi-même du patrimoine, c'est maintenir les non-Travellers en dehors et garder le contrôle. Pour ce faire, ils adoptent eux aussi les « codes » scientifiques. Comme le souligne Bortolotto dans le cadre du patrimoine culturel immatériel, ce phénomène est également le résultat d'une « anthropologisation » de la notion de patrimoine dans l'Unesco : « Loin de rester simplement une préoccupation de la discipline, cette réflexion sur la continuité est aujourd'hui appropriée par les acteurs sociaux qui utilisent, dans un discours parfois simplificateur et souvent politisé, le vocabulaire, les catégories et les cadres théoriques que les anthropologues ont conçus pour penser la persistance du passé » (Bortolotto, 2011: 24).

À ce titre, MTW a produit un document exemplaire : *The Craft of the Tinsmith – “An Tin Cear”* (cf. Annexe 4). Ce petit livre est issu d'un projet appelé « *Living History* » initié en 2008 dont le but est de partager l'histoire traveller avec la société englobante et le maintien des savoir-faire traditionnels tels que le *tinsmithing* ou la construction de *wagons*. Le livret fait notamment la présentation de *tinsmiths* connus, des deux tuteurs (dont Tom McDonnell) et des participants à la formation. On trouve ensuite deux pages descriptives des outils, suivies d'explications sur certains termes spécifiques au *tinsmithing*. Le livret présente une description - accompagnée de photographies et quelques vues en éclaté – étapes par étapes de la fabrication de divers objets : sifflet, pot, casserole, *billycan* (gamelle). La place importante de la photographie et l'attention portée aux participants et aux *tinsmiths* montre que MTW a voulu rester proche des Travellers. En quelque sorte, on peut considérer que MTW joue aujourd'hui le rôle d'institution patrimoniale en contexte traveller. C'est probablement aussi dû à son directeur, Michael McDonagh, un ami de Ní Shuinéar, très instruit en ethno et anthropologie et ayant publié plusieurs articles sur les Travellers.

Par ailleurs, il apparaît que les médias travellers, et en particulier *Travellers' Voice* sont eux-mêmes devenus des instruments de la patrimonialisation. Ginsburg écrit :

« I am proposing that when other forms are no longer effective, indigenous media offers a possible means – social, cultural, and political – for reproducing and transforming cultural identity among people who have experienced massive political, geographic, and economic disruption. The capabilities of media to transcend boundaries of time, space, and even language are being used effectively to mediate, literally, historically produced social ruptures and to help construct identities that link past and present in ways appropriate to contemporary conditions » (1991: 94).

Mais au delà, le magazine se révèle aussi *en soi* comme un patrimoine ou du moins un « bien commun ». On ressent dans les discours des Travellers que celui-ci est devenu la propriété de tous. Par conséquent, l'éditeur et les reporters deviennent les garants de ce bien, c'est à eux qu'en incombe la responsabilité. Bendix (2011) explique d'ailleurs que depuis le 20<sup>e</sup> siècle, propriété et responsabilité sont liées dans les modes de gestion du patrimoine. Les Travellers achètent, lisent, s'échangent le magazine depuis qu'il a été créé. Michael Power raconte :

*« Like with the Voice of Traveller magazine as it was back then, we always got it as kids, like, being from the Travelling community eh... it just seemed to arrive, you know you'd either get it through one of the Training Centres or, one of the, the educational workshops in town and somehow we just always managed to get a copy of the magazine even from years back. So I suppose I always knew what the magazine was, the opportunity to work for it, I couldn't pass it up and it was a chance to get out of home as well. »*

On a mentionné que le magazine avait opéré des changements importants depuis deux ans. L'apparence est devenue plus « glossy », plus « commerciale », elle s'aligne sur d'autres magazines destinés à un lectorat plutôt féminin. Pour ceux qui travaillent au magazine, ces changements étaient nécessaires. Ils ont aujourd'hui plus de diffuseurs, de place dans les rayons, ils vendent mieux et ont donc plus de moyens – ce qui leur a notamment permis de créer un nouveau poste à temps partiel. Ce que les Travellers aiment dans ce magazine, c'est qu'il parle d'eux, à eux, et à leur façon. Ils ressentent une proximité avec les histoires et les photographies. Le magazine parle de ce qui compte pour eux, de leurs problèmes et de leurs réussites. La transformation du magazine est vécue par certains comme une dépossession, comme si celui-ci avait basculé du côté des non-Travellers. C'est ce qu'évoque par exemple Bridget Kelly de GTM : « *It was something that we owned, this was ours this, you know what*

*I mean and now... I don't know it doesn't... doesn't feel that way, feels like, it's drifted a bit* ». Si certains, comme Bridget, ont arrêté de l'acheter, ils continuent tous à le lire, à l'instar de Geraldine : « *the magazine is a little bit too commercial now. I still like to get it because it's part of the community* ». Le magazine semble bien avoir changé de statut. Il a de la valeur, non seulement pour ce qu'il contient, mais également pour ce qu'il représente et incarne. Il établit un lien et une continuité avec le passé de même qu'une relation, un contact, entre les communautés dispersées dans le pays. En outre, il incarne aussi une émancipation et autonomisation vis-à-vis de la société environnante en créant un espace de communication et d'échanges centré sur les Travellers.

## **D- Patrimoine traveller**

Il apparaît donc que même dans ses manifestations matérielles et physiques, ce qui est à même d'être considéré comme Traveller réside dans sa dimension immatérielle. Mais on peut s'intéresser aux autres possibilités comme celle d'un patrimoine matériel. Celle-ci peut cependant paraître difficile à envisager. Les Travellers ne conservaient pas les biens des défunts, ceux qui le sont restent normalement dans la famille et ne sauraient être séparés de ceux qui les détiennent. On l'a vu au *Cork Museum*, les biens matériels qui rattachent le présent au passé sont essentiellement exposés par la photographie. Mais là encore, c'est la relation et la continuité que la photographie établit qui est centrale (Edwards, 2009).

Prenons l'exemple de la *beady pocket*. Pour celle qui la possède et en a « hérité », la valeur de l'objet réside dans le lien qu'elle instaure : avec celle qui la portait et/ou l'a fabriqué ; avec les autres, celles avec qui les médailles et boutons ont été échangés ; et partant, l'histoire individuelle et familiale (circuits, rencontres, mariages...). La *beady pocket* ne saurait sortir de la famille car elle est transmission. Conserver l'objet n'a aucun sens sauf pour celle qui est en mesure de la comprendre et de la déchiffrer. Pour un individu, mettre une *beady pocket* dans un musée, c'est sortir – symboliquement - tout son réseau familial d'un échange qui est encore présent et actif aujourd'hui. Si elle était exposée en dehors de son contexte familial et de la communauté, elle serait histoire. À l'extérieur du groupe, c'est dans sa photographie que la *beady pocket* apparaît comme objet de patrimoine. Celle-ci est, d'une certaine façon, fixe et « vide », renvoyée au monde des Settleds. Sa représentation photographique suffit à un Traveller pour savoir à quoi la *beady pocket* renvoie. Pour un non-Traveller, qui n'est pas « dans la confiance », c'est un élément de « folklore ». Au niveau du groupe, le fait que la pratique de la *beady pocket* ait presque disparu lui confère un nouveau

statut, elle devient un patrimoine, un héritage culturel interne. Mais ce patrimoine n'est pas l'objet, c'est la manière dont elle établissait symboliquement un réseau relationnel.

Il semble, à priori, qu'il y ait peu de chances que les Travellers patrimonialisent des lieux ou monuments. On peut penser aux lieux de pèlerinage, mais ceux-ci paraissent être pour la plupart communs aux non-Travellers. Il n'y a cependant pas encore eu de véritable étude sur la religion ou les pratiques religieuses des Travellers, on laissera donc cette question en suspend. On pourrait éventuellement imaginer que des sites où les Travellers se regroupaient traditionnellement, où les lieux des foires et marchés, puissent être protégés. Mais il est difficile d'envisager que l'État irlandais y concède – il a tout fait pour que les Travellers n'y retournent plus. D'après certains, le blocage d'accès aux sites traditionnels participe à « l'oblitération d'une mémoire collective » (ÓHaodha, 2011). Michael McDonagh (1994) se demande si les blocs de roche qui ferment aujourd'hui les sites traditionnels seront un jour vus comme des « *monuments to prejudice* ».

S'il est un exemple du refus de l'État de reconnaître son histoire traveller, c'est bien Smithfield square. Notons qu'en 2010, l'Irlande a présenté la ville historique de Dublin pour entrer sur la liste de l'Unesco. Smithfield square accueillait deux fois par mois un grand marché équin. L'économie du quartier était d'ailleurs essentiellement orientée autour du commerce des chevaux. La ville cherchait depuis plusieurs années un moyen de faire cesser ce grand rassemblement. À la suite d'un règlement de compte entre deux familles (*feud*) survenu en 2012 où un jeune homme fût tué et plusieurs personnes blessées, la ville l'a réduit à deux fois par an<sup>110</sup>. Depuis, la place a été « réhabilitée »<sup>111</sup>. Le seul rappel à l'histoire traveller de la place est un abreuvoir en pierre un peu caché à côté de l'aire de jeu, l'ancien magasin de selles qui attend un repeneur et un petit kiosque toujours fermé. Ceux qui habitaient dans le quartier ou y travaillaient déplorent cet événement et ont l'air assez nostalgique de cette époque. Pour autant, les Travellers n'en parlent pas. On peut supposer que ceci vient du fait que l'incident était lié à un *feud* et qu'ils préfèrent donc ne pas s'exprimer sur le sujet – à la fois pour ne pas détériorer davantage leur image, mais aussi ne pas exacerber le conflit entre les familles. Il est possible que la présence importante de la police sur le marché depuis plusieurs années avait déjà eu raison de la valeur qui pouvait lui être associée.

---

<sup>110</sup> Selon Tom Mulligan (gérant du Cobblestone) et Padser (qui fait des visites de Dublin en calèches, il est le dernier à encore avoir ses écuries dans ce quartier) ce jour « *went mad* » avec des échanges de coups de feu et des gens se battant à la machette.

<sup>111</sup> C'est un endroit « branché » avec des magasins et restaurants biologiques et végétaliens. L'ancienne distillerie Jameson a également été rénovée. Le *Cobblestone* tient encore mais les autres pubs autour commencent à disparaître.

La pratique du *tinsmithing* et les techniques de fabrication des *wagons* semblent quant à elles davantage les sujets d'une intention patrimoniale. Ils ont un caractère très symbolique, véritablement associés aux Travellers dans l'imaginaire traveller et non-Traveller ; et en même temps, chacun peut y accorder une dimension personnelle et intime<sup>112</sup>. À la différence de la *beady pocket*, ces pratiques sont davantage pensées comme des savoir-faire et/ou un travail. Les produits fabriqués par les *tinsmiths* ont par ailleurs toujours eu vocation à entrer chez les non-Travellers – à l'inverse de la *beady pocket*. D'autre part, le travail et les activités masculines sont – en tout cas étaient – davantage valorisés par les Travellers que celles des femmes. Notons également que la *beady pocket* a un caractère beaucoup plus intime. Elle est à la fois une pratique, un objet et une mémoire ; le *wagon* ou la tasse du *tinsmith* sont des produits destinés à être vendus ou échangés, leur valeur est celle que chacun voudra bien leur attribuer. Puisque ces techniques ne font plus – ou extrêmement rarement – partie de leur économie, elles ne sont plus vraiment transmises dans la communauté, elles se chargent alors d'une valeur symbolique et changent de statut. Elles acquièrent une valeur patrimoniale au niveau de la communauté. C'est aujourd'hui aussi un savoir-faire que les non-Travellers admirent, qui n'est plus autant stigmatisé qu'auparavant mais qui reste fortement associé aux Travellers.

Une autre pratique peut être envisageable, mais on est encore autorisé à douter que l'État y consente : le *trotting*. Ces courses de trot sont aujourd'hui vivement critiquées dans les médias et les politiques, elles ont été interdites. La principale raison invoquée est que ces courses se déroulent sur les routes, généralement en marge des foires et marchés, et représenteraient donc un danger. Leanne explique que les Travellers font attention aux routes sur lesquelles ils courent ainsi qu'au moment de la journée, souvent très tôt le matin. Ils cherchent à éviter de bloquer la route et les accidents autant que d'éviter la police. Les courses sont toujours encadrées. Pour Leanne, il y a tout simplement un manque d'efforts de la part des autorités car la majorité des activités sportives ont aujourd'hui des espaces spécialement aménagés pour leur pratique : football, golf, courses, etc. Par ailleurs – et c'est sûrement une des raisons pour lesquelles le gouvernement est réticent – sauvegarder le *trotting* permettrait aussi à certains de poursuivre le commerce des chevaux si cher aux Travellers.

Pour finir, la question du « style » propre aux Travellers mérite qu'on y revienne un instant. Kertész-Wilkinson (1992), dans le contexte des Roms Vlach de Hongrie, s'accorde avec Hajdu en estimant que même s'il n'existait pas de répertoire propre aux Gypsies, il n'en

---

<sup>112</sup> Pour les non-Travellers aussi, par exemple certaines personnes originaires ou vivant en milieu rural qui échangeaient avec les Travellers.

resterait pas moins un style gypsy préexistant. Nous en revenons ici au processus de détachement-attachement (Williams, 2011) ou de décontextualisation-recontextualisation (Okely, 1983). C'est le processus de transformation du matériel – musical, chanté, instrumental, parlé... – qui en fait quelque chose de Gypsy ou de Traveller. Chez les Vlachs, la transformation des chants les rend plus conformes à l'esthétique de chant et au style de performance (Kertész-Wilkinson, 1992). Après transformation, le produit reste considéré comme hongrois, c'est le processus qui est reconnu comme vlach. En contexte manouche, Williams (2011) estime que la transformation du matériel musical est un support au sentiment d'appartenance et à son affirmation. Ce processus, qui est observable dans tous les domaines de la vie traveller, s'avère également présent dans le cadre de la musique et du chant.

Encore une fois, il semble que chez les nomades c'est dans le mouvement que l'on trouve leur spécificité, pas dans le point de départ ou l'arrivée. Quand il est question de Travellers ou d'autres « groupes familiaux tsiganes », et de patrimoine, toute la difficulté réside dans le fait que : « les éléments culturels qui permettraient d'affirmer une identité manouche ne relèvent d'aucun champ qui leur soit propre » (Poueyto, 2012: 140). Comme le souligne Williams, avec le processus de détachement-attachement :

« Le résultat, c'est un ensemble culturel singulier qui n'appartient plus à aucun des patrimoines auquel il a emprunté et qui donne le sentiment qu'il les définit à ceux qui le mettent en place. Pourquoi ? Parce que cette mise en acte leur permet de se reconnaître parmi les hommes » (1996: 285).

Chercher une reconnaissance de leur patrimoine culturel dans des institutions extérieures à la communauté entre, dans une certaine mesure, en contradiction avec ce processus : si l'on fait du *propre* avec de l'*autre*, ce n'est pas pour que l'*autre* soit le médium par lequel ce *propre* est mis en visibilité. Avoir le statut de patrimoine, c'est passer dans le public (Maguet, 2011), être représenté au niveau global (Bendix, 2011).

« Un des effets des reconnaissances attachées à l'inscription sur les listes de sauvegarde est de permettre aux communautés concernées non seulement de se perpétuer dans leur être, mais aussi de se rendre visible aux autres, de se présenter, et d'être représentées » (Maguet, 2011: 60).



## **E – Communication et « misdirection »**

Les Travellers jouent en permanence entre ouverture et fermeture vis-à-vis de la société englobante. Ce passage dans le public représente une potentielle perte de contrôle, pas forcément sur la sauvegarde - puisque la Convention de 2003 est supposée impliquer les « communautés » dans celle-ci - mais sur leur place dans le global. C'est là la différence – du moins dans l'imaginaire - avec la revendication ethnique qui est une renégociation de leur place dans la société environnante (et au delà) mais qui les autonomise. Ce jeu ouverture-fermeture a par exemple pour conséquence que les Travellers nous racontent leur histoire mais ne nous la transmettent pas – pas dans leur sens ou à leur manière. Les Travellers sont un peu des prestidigitateurs : ils font de grands gestes pour nous distraire de la multitude d'autres mouvements qu'ils dérobent à notre regard mais qui font partie intégrante du tour – en prestidigitation cela s'appelle la « misdirection ». Savoir se jouer des Settleds est une qualité valorisée chez les Travellers. Ce qui fait le prestidigitateur, c'est la connaissance et la maîtrise des procédés invisibles, il ne nous laisse voir que ce qu'il veut qu'on voit. La prestidigitation, c'est en somme l'association de « ce qui à l'air de » et de « ce qui est ». Si l'illusion ne saurait exister sans les procédés invisibles, l'inverse n'est pas forcément vrai. L'illusion s'arrête quand il n'y a plus personne pour la voir. Mais les procédés demeurent.

Le mécanisme d'ouverture-fermeture apparaît dans des domaines divers. À l'instar de l'histoire qu'ils revendiquent, les Travellers semblent avoir un répertoire – musical, de récit, etc. – qui sera différent selon le contexte : des répertoires internes et externes, privés et publics, féminins et masculins. Cette question est apparue à Poueyto (2012) et Williams (2011) alors qu'ils entreprenaient un projet sur la musique manouche qui devait mener à l'organisation d'un concert et la création d'un cd. Le sujet était de savoir quel répertoire choisir : celui tel que les *Gadjé* la conçoivent ; ou tel qu'ils la jouent réellement entre eux. Ce sera finalement le second qui sera adopté. Ce souci du répertoire trouve aussi écho dans la question de la langue des Travellers. Ces derniers sont les seuls à parler *shelta* et cette langue est spécialement, mais pas exclusivement, employée dans les lieux ou circonstances où les Travellers se trouvent entourés par des Settleds (Binchy, 1994). C'est pourquoi son existence est presque inconnue en dehors de la communauté. Parsemé de mots d'anglais, le *shelta* donne une « impression d'anglais » mais demeure incompréhensible à ceux qui ne la pratiquent pas (Binchy, 1994). Elle instaure la confusion et a une fonction exclusive de

clôture. Chez les Travellers comme chez les Manouches, dévoiler ou traduire la langue était considéré comme une trahison<sup>113</sup>.

Face au déclin de la pratique du *shelta*, on constate avec MTW, ITTV ou *Travellers' Voice*, qu'il y a aujourd'hui une volonté de sauvegarder la langue et de l'enseigner. Si la langue « sort » davantage, elle reste en fait toujours interne à la communauté. Peut-être cela changera-t-il encore dans les prochaines années avec des personnes telles que Jack Delaney. Ce dernier entreprend aujourd'hui un projet d'étude universitaire sur le *cant* et d'écriture musicale. Il raconte avoir appris le *cant* en partie par sa famille et par d'autres personnes, et le *romani* en voyageant en Europe de l'Est. Lors de la *Traveller Music Night* au *Cobblestone*, il avait performé en *romani* et en *cant* et expliqué rapidement ce qu'étaient ces langues. Au demeurant, on aurait pu penser que la langue soit davantage mise en avant dans les revendications travellers. Une langue est un marqueur d'appartenance fort. S'il semble en effet qu'elle occupe moins qu'avant sa fonction de clôture, les arguments en faveur de l'ethnicité ne font cependant que la mentionner et pas de façon systématique.

Le procédé d'ouverture-fermeture s'avère toutefois problématique en termes de communication et d'efficacité des *Traveller Prides*. La circulation des informations sur les événements était particulièrement mauvaise en 2015. Le site web censé réunir les informations sur les différents événements a eu un « bug » que personne n'est apparemment parvenu à identifier. Par ailleurs, la chargée de communication de *Pavee Point* – très actif pendant les *Traveller Prides* – avait démissionné et l'association n'avait pas les moyens à l'époque d'en engager une nouvelle. Mais la communication reste mauvaise en général. Les informations sortent peu du réseau de l'association qui organise un événement. Même pour des événements nationaux tels que la *Traveller Pride Awards* qui sont supposés attirer un public varié, on constate que la diffusion de l'information reste relativement circonscrite aux milieux associatifs travellers. J'avais référencé dix pages Facebook et quatre sites d'associations locales et nationales travellers les plus actives. Alors que je les consultais quasi quotidiennement, il m'est arrivé à maintes reprises de découvrir un événement après qu'il ait eu lieu. Par exemple, MTW a organisé des tournées avec le *wagon*, des *cart*s et du *tinsmithing* durant l'été et je n'ai eu connaissance à l'avance (la veille) que d'une seule de leur venue – qui malheureusement tombait alors que j'étais à Cork.

---

<sup>113</sup> Le rapport à la langue, à l'oralité et à l'écrit, pose par ailleurs problème quand il est question d'écrire la langue. Chez les Manouches, la langue est avant tout perçue comme quelque chose de vivant, presque corporel, elle est liée à la présence (Poueyto and Williams, 2011)

Ces soucis de communication ne sont pas juste organisationnels, il semble qu'il y a bien un manque de volonté à faire sortir ces informations. On peut en comprendre les raisons si l'on pense à ce qui a été dit sur la discrimination ou les relations de pouvoir. Il arrive souvent que les organisateurs d'un événement soient surpris quand arrive un individu extérieur à l'organisation : moi-même, des reporters de *Travellers' Voice*, ITTV... Certains déplorent le manque quantitatif et qualitatif de la publicité pour ces événements. Beaucoup attribuent cela aussi à un manque d'assurance et de confiance en soi. Mais Michael Power remarque que :

*« Traveller groups and organizations like Traveller Pride Week, they tend to invite locals and preaching to the converted in some cases you know. If Pavee Point had an event in Dublin, it's generally just people in Dublin that will hear about it, if they do at all, you know, you should be looking outside the box sometimes in terms on who you invite. »*

Toute la difficulté réside sans doute dans un conflit entre le désir d'un espace et temps « à eux » leur permettant d'établir un espace d'échange traveller dans et face à celui des non-Travellers - c'est-à-dire continuer à instaurer la rupture et le vide dans le monde des non-Travellers. Ou communiquer avec ces derniers, les laisser entrer et découvrir un peu plus mais en prenant le risque d'être déçu ou trahi. C'est peut-être pour ça qu'ils ont préféré organiser leurs *Prides* au niveau local et par une multitude d'événements plutôt qu'une grande célébration d'un jour à l'instar de la *Gay Pride*. Car ces événements participent aussi aujourd'hui à la vie des communautés locales dans lesquelles ils sont installés. Les Travellers limitent avec quels non-Travellers ils échangent. En l'occurrence, ils choisissent leurs voisins. Par ailleurs, ceci correspond mieux à l'échelle d'identification des Travellers « ordinaires » - comme diraient certains. C'est-à-dire qu'ils s'identifient davantage à un réseau familial, au groupe étendu, qu'à une identité « ethnique » objectivée. Aller vers le local et décentraliser, c'est essayer d'inclure tous les Travellers.

Il apparaît donc qu'avec les Travellers l'héritage personnel est autant un héritage collectif dans le sens où ce sont surtout les processus de transmission et de transformation qui sont hérités et reconnus travellers. La crainte de la perte s'avère en conséquence davantage attachée au sentiment que les liens se sont distendus au sein de la communauté qu'à la « perte » d'un mode vie. Car ce sont ces liens qui font la transmission. L'objectivation, la conscientisation de ces « objets » culturels – amenée en partie par les études ethnologiques et

folkloriques – les font devenir un patrimoine culturel « ethnique » - il y a donc changement d'échelle.

### **Conclusion : Travellers Prides et patrimoine**

Toute une dialectique doit donc être élaborée et maintenue dans un équilibre délicat entre deux exigences présentes autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la communauté. Les Travellers sont tenus de montrer qu'ils ne sont pas restés « figés » dans le temps, qu'ils ont évolué avec la société. Mais ils ont aussi l'impératif d'attester qu'ils sont « authentiques » et que, malgré la sédentarité et les changements de leur société, ils demeurent de « vrais voyageurs ». Ils doivent par conséquent développer un discours d'enracinement dans le passé qui leur permet en même temps de s'en émanciper. Il faut trouver un équilibre entre déconstructionnisme et essentialisme (Brandi, 2013).

Par les *Traveller Prides*, les Travellers confirment qu'ils ont « laissé » des choses au passé, mais en les exposant, en en parlant, en organisant des concerts et des cérémonies, ils indiquent que ces éléments demeurent cohérents et ont leur place dans la communauté de même que dans la société irlandaise. Ils confirment que ceux-ci continuent à faire sens et à être actifs dans leur façon de faire société. Les *Traveller Prides* témoignent que ces « objets » qu'ils valorisent se perpétuent par leur réinterprétation et réinvention, ils ont encore une vie. Jack Delaney écrit aujourd'hui de nouveaux chants en *cant*. Ann-Rose, qui participait à la *Norah's Traveller Academy*, crée des manchettes et collerettes s'inspirant des *beady pockets*. Tom McDonnell enseigne le *tinsmithing* et fait des démonstrations sur les fêtes, les foires et les marchés. Tout cela instaure la continuité et « l'authenticité » des Travellers.

Les *Traveller Prides* font un peu ce que décrit Ginsburg à propos des médias aborigènes. C'est-à-dire qu'elles s'intéressent en fait au processus de construction des identités : « They are not based on some retrieval of an idealized past, but create and assert a position for the present that attempts to accommodate the inconsistencies and contradictions of contemporary life » (Ginsburg, 1991: 105). L'auteure poursuit en expliquant que ce n'est pas juste une affirmation identitaire mais un moyen d'invention culturelle qui réfracte et recombine des éléments de la société « dominante » et minoritaire.

Établir ces éléments dans des espaces, des temps, des livres ou des films, c'est les rendre disponibles à l'autre. Les Travellers sauvegardent à deux niveaux et de manière différenciée : ils héritent d'un processus et de la relation qu'elle implique ; ils patrimonialisent le produit ou la technique. Aux non-Travellers, ils dévoilent un « faire », entre Travellers ils

maintiennent un « être ». En utilisant les outils théoriques des ethnographes et folkloristes, ils prennent le risque de réitérer une image réifiée et essentialiste de leur culture. Ils pourraient en retour être renvoyés aux catégories et visions dont ils cherchent tant à se défaire. D'ailleurs, Cossée souligne à propos des médias tsiganes : « Cela pose la question de savoir quelle re-présentation de soi permettrait réellement de s'émanciper des images et catégories produites par les rapports de domination, sans pour autant produire d'autres figures assignées » (Cossée, 2010: 76). Mais à vrai dire, ce n'est probablement pas possible. Williams (1996) considère qu'aucun moyen n'est réellement en mesure de contrer les stéréotypes et préjugés parce qu'au final, c'est une affaire de point de vue, de subjectivité. Avec le temps, la stigmatisation des Travellers n'a pas disparu, elle s'est déportée. Les Travellers peuvent essayer d'en limiter les impacts les plus négatifs, tenter d'orienter l'endroit de leur stigmatisation et continuer les « misdirections ».

Les *Traveller Prides* sont une des réponses que les Travellers ont trouvées au nouvel état du monde, à la nouvelle configuration symbolique en place. Elles sont actuelles et modernes et paraissent avoir « pris le relais » sur d'autres traditions et événements. Manifestations récentes, l'engouement et l'affection qu'elles suscitent témoignent d'un désir ou d'un besoin de tels événements. Comme si elles venaient compléter quelque chose. Elles semblent correspondre aux traditions inventées comme Hobsbawm (1983) les décrit :

« 'Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past » (Hobsbawm, 1983: 1).

Comme les traditions inventées, les *Traveller Prides* sont des événements répétitifs et formalisés qui marquent une rupture dans le quotidien. Elles réemploient d'anciens modèles et matériaux pour devenir quelque chose de nouveau et dans un nouveau but. Elles sont survenues après des changements rapides et prononcés. Les *Traveller Prides* éclairent également la relation au passé. Elles emploient l'histoire comme légitimation des actions et participent à la cohésion du groupe. Selon Hobsbawm, les traditions inventées appartiennent à trois types se chevauchant : « a) those establishing or symbolizing social cohesion or the membership of groups, real or artificial communities, b) those establishing or legitimizing institutions, status or relations of authority, and c) those whose main purpose was

socialization, the inculcation of beliefs, value systems and conventions of behaviour » (1983: 9).

Ce nouveau dispositif que sont les *Traveller Prides* met en relief un souci important à l'intérieur de leur groupe : conserver la fluidité de l'identité pour que chacun puisse s'identifier. Par les *Traveller Prides* et organisations, on observe un changement d'échelle du sentiment d'appartenance. McDonagh (1994) explique par exemple qu'à la différence des *country people*, les Travellers ne se décrivent pas par leur métier<sup>114</sup> mais par leur famille. Car c'est dans la famille que s'enracine l'appartenance au groupe. Avec l'objectivation de leur « culture et traits culturels », on a l'impression qu'est venu s'ajouter le rattachement à l'idée de communauté et/ou d'ethnie en tant qu'entité conscientisée, définie et définissable. Et dans le prolongement de ce mouvement, ils viennent se greffer à la notion d'*Irishness*. Au demeurant, dans les *Traveller Prides*, la culture qu'ils érigent comme celle des Travellers doit permettre à tous de s'y retrouver. Pour Gellner (1983), le « mensonge » ou la « fausse conscience » du nationalisme se situe en cela qu'il crée une « culture haute » quand il prétend protéger une culture populaire. La remise en cause de la légitimité et représentativité des organisations travellers est notamment liée à cela – quand elles réemploient par exemple des concepts extérieurs et assez éloignés de la communauté. Les *Traveller Prides* sont une tentative des organisations afin de maintenir une proximité avec l'ensemble des Travellers : pour que l'objectivation de la culture et de l'identité puisse en retour être réappropriée et subjectivée par ceux qui la vivent et la font vivre.

---

<sup>114</sup> Il mentionne que c'est par leur occupation que les non-Travellers ont insisté pour les définir, les Travellers sont donc passés du « *tinsmith* » au « *scrap dealer* ».