



HAL
open science

Les “cadres sociaux” du patrimoine en contexte post-totalitaire et de crise industrielle (Jimbolia, Roumanie)

Bianca Botea

► **To cite this version:**

Bianca Botea. Les “cadres sociaux” du patrimoine en contexte post-totalitaire et de crise industrielle (Jimbolia, Roumanie). Presses de l’Université du Québec. S’appropriier la ville. Le devenir-ensemble, du patrimoine urbain aux paysages culturels, pp.175-191, 2015, 978-2-7605-4327-0. hal-04188429

HAL Id: hal-04188429

<https://hal.science/hal-04188429>

Submitted on 25 Aug 2023

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.

Bianca Botea,

Maître de conférences en ethnologie à l'Université Lumière Lyon 2

Les “cadres sociaux” du patrimoine en contexte post-totalitaire et de crise industrielle (Jimbolia, Roumanie) », in MORISSET, Lucie K., (dir.), *S'approprier la ville. Le devenir-ensemble, du patrimoine urbain aux paysages culturels*, Montréal, Presses de l'Université de Québec, 2015, pp. 175-191.

Résumé

Ce chapitre analyse le processus de revitalisation urbaine dans une ville de Roumanie (Jimbolia) en insistant sur les mécanismes de construction et de transmission des mémoires et des patrimoines dans un contexte de crise industrielle et de changement démographique (par la recomposition de la structure ethnique de la population). Dans le contexte de crise industrielle et des pratiques de retour dans la ville des populations germanophones émigrées avant et après 1989, la municipalité et les acteurs associatifs mettent en place une stratégie de construction d'un label culturel par des actions de patrimonialisation de la mémoire allemande. L'analyse proposée ici sera centrée sur le rôle de ces mémoires et patrimoines dans les dynamiques urbaines d'après 1989, sur la participation de la dimension ethnique au patrimoine comme bien commun des différentes populations de la ville et, enfin, elle questionnera les « cadres sociaux » de transmission du patrimoine.

À la différence de nombreux textes proposés dans ce collectif qui sont centrés sur l'étude des métropoles, mon analyse portera sur une ville de petite taille. Je présenterai quelques réflexions sur la question du patrimoine et de l'espace urbain à partir d'une recherche ethnologique menée à Jimbolia, ville multiethnique et multiconfessionnelle de Roumanie, frontalière avec la Serbie¹.

Une question a été évoquée plusieurs fois lors du colloque international « [S']Approprier la ville. Du patrimoine urbain aux paysages culturels » (avril 2012, Montréal) : une ville peut-elle encore être plus scandinave, plus française, plus montréalaise ? Cette question peut être lue selon différents angles, par exemple on peut se demander de quelle manière la globalisation, qui se traduit entre autres par une globalisation des manières et des mécanismes de produire la ville, permet encore de parler de la spécificité d'une ville.

¹. La recherche de terrain a été effectuée entre 2008 et 2010. Des observations et des entretiens approfondis ont été menés avec des habitants de la ville ou émigrés en Allemagne, ainsi qu'avec des acteurs politiques, des entrepreneurs, des acteurs culturels de Jimbolia et de Timisoara, des employés d'institutions et d'organismes impliqués dans le développement urbain (mairie, centres culturels, organisations non gouvernementales, entreprises, service départemental de la culture et du patrimoine).

Or, on peut aussi regarder cette question à partir d'un autre angle, ce que je propose ici, à savoir à partir de la problématique de ce « nous », de ce collectif d'individus qui s'identifient à cette ville et que la patrimonialisation institue et qualifie en tant que collectif ou en tant que communauté de la ville. C'est donc cette fonction renouvelée de représentation du patrimoine qu'il s'agirait d'interroger ici en lien avec le processus de production de la ville dans un contexte post-totalitaire et de désindustrialisation.

Comme il a été déjà mentionné le patrimoine « a une fonction sociale intéressante : faire exister une entité collective, laquelle est toujours abstraite, en la rendant visible métaphoriquement par l'exposition publique de ces biens qu'elle aurait en commun² ». Le patrimoine est ainsi l'objet d'une médiation. Il ne doit pas tant être considéré comme un objet culturel qui serait le reflet d'un « groupe » (pensé dans une approche holiste) et qui le mettrait en valeur, mais plutôt comme un objet dont la valorisation permet à des individus de se « penser ensemble », de se « regrouper ».

Par conséquent, la question qui sera abordée ici est la participation du patrimoine à la production ou au réagencement des nouveaux « collectifs » et communautés de la ville, dans le contexte de globalisation après 1989. Ce contexte urbain d'après la chute du communisme et notamment à partir du milieu des années 1990 est marqué par des mobilités/migrations importantes, mais aussi par un processus de développement urbain après la faillite des usines locales. J'analyserai comment le patrimoine, dans sa fonction de production et de représentation du collectif, participe à ces renouvellements urbains dans ce nouveau contexte. Que dit le patrimoine, dans ses liens avec la mémoire et l'histoire, à propos de ces nouvelles manières de « faire » la ville, comprises à la fois sous l'angle des politiques urbaines et des pratiques quotidiennes des individus ordinaires ?

Des réflexions récentes sur les nouveaux processus de valorisation des espaces urbains³ mettent en avant ce que les auteurs appellent un « grand écart » entre, d'une part, une logique externe qui gouverne la transformation des villes aujourd'hui (des villes tournées vers l'extérieur, connectées au monde, construites pour communiquer internationalement par des politiques de marketing d'image et touristique) et, d'autre part, une logique de valorisation « en lien avec les attentes des populations locales⁴ ». Bref, il s'agit de cette tension entre le global et le local. Pour revenir à la question du patrimoine urbain, plutôt que de partir de cette logique binaire du local/global et de s'interroger sur la fonction de représentation du patrimoine qu'il exercerait par rapport à une communauté « locale », il est davantage intéressant de saisir les productions patrimoniales à l'interstice d'une multiplicité d'espaces d'expériences des individus, situés désormais à des échelles très variées et imbriquées entre localité et globalité. Comme j'en ferai la démonstration, les pratiques des migrants qui sont temporairement « de retour » dans la ville, à la

1. André Micoud, « Le bien commun des patrimoines », Actes du colloque de décembre 1994 « Patrimoine culturel, patrimoine naturel », Paris, La Documentation française, École nationale du patrimoine, 1995, p. 31.

2. Maria Gravari-Barbas et Fabrice Ripoll (dir.), *Noroi*, numéro thématique « Interroger les processus de valorisation des espaces urbains », 2010, n° 217.

4. *Ibid.*, p. 10.

fois en tant que touristes et en tant qu'anciens/nouveaux habitants, participent pleinement à la production de la ville et au renouvellement de ses récits. Ces pratiques de mobilité ainsi que leurs conséquences sont l'expression de telles imbrications qui ne peuvent plus être regardées à partir de la dichotomie local/global, intérieur/extérieur, habitants/touristes.

Partant de l'analyse de ces réagencements du « collectif » à Jimbolia et du renouvellement des communautés de citoyens, je regarderai plus généralement le processus de reconfiguration des espaces-temps de la ville dans ce processus de globalisation d'après 1989 et auxquels le patrimoine participe fortement. L'exemple de Jimbolia éclaire ces processus urbains qui se situent à l'interstice des territoires de projets et d'expériences qui dépassent l'espace de la ville (ses limites physiques) et qui convoquent les temporalités d'un « triple présent ». Formulée par Augustin et reprise par Paul Ricœur⁵, la notion de « triple présent » comporte trois catégories : un « présent du passé » (la mémoire), un « présent du présent » (l'attention) et un « présent du futur » (l'attente). La notion souligne l'imbrication des temps que suppose et qui guide l'expérience des individus.

Je commencerai ce texte par la présentation du contexte post-1989 de revitalisation urbaine après la crise industrielle et ses formes de manifestations à l'échelle de la ville. Ces données de terrain amèneront à développer trois points d'analyse. Dans un premier temps, je montrerai qu'un levier important dans cette relance de la ville repose sur la dimension ethnique, et en particulier allemande, mais que les références à cette communauté constituent en même temps le fondement d'un héritage et d'un « bien commun » auxquels font référence d'autres populations de la ville. Je m'arrêterai sur la dichotomie habituellement pensée entre *espace public* et *espace communautaire* pour observer comment, au contraire, ce dernier participe à la construction d'un espace public.

Dans un deuxième temps, je montrerai que ces réseaux de mobilité/migration ethnique allemande, mais aussi transethnique, configurent la ville et les pratiques d'habiter à une échelle spatiale transnationale. Je m'attacherai aussi à comprendre comment ces mobilités convoquent les registres du passé.

Enfin, la situation de rupture marquée par la fermeture des usines peut être vue comme un contexte de reformulation des récits urbains, par un choix de ce qui fait rupture et de ce qui fait continuité avec le passé. Ces reformulations s'organisent dans des politiques patrimoniales autour des offres muséales et des festivités urbaines. Ces nouvelles rhétoriques, qu'il convient de comprendre aussi dans le contexte des changements démographiques de la ville, amènent à réfléchir aux mécanismes de transmission des expériences et des récits urbains par rapport aux dimensions interethnique, intergénérationnelle et en contexte de post-crise industrielle. Il s'agira plus particulièrement de poser la question des « cadres sociaux » du patrimoine (de Maurice Halbwachs⁶) qui rendent possible cette transmission, ainsi que de réfléchir aux conditions de maintien d'une construction patrimoniale opérée essentiellement « par le haut ».

⁵. Paul Ricœur, « Entre mémoire et histoire », *Projet. Mémoires des peuples*, 1996, n° 248, décembre, p. 7-17.

⁶. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [1925].

Jimbolia : un processus de relance urbaine en contexte de crise industrielle

La ville de Jimbolia fut fondée par des populations germaniques (Souabes) arrivées ici au XVIII^e siècle et elle est restée majoritairement allemande jusqu'en 1960. Cette ville a connu des changements démographiques importants tout au long de son histoire (voir tableau de l'évolution démographique) et elle abrite aujourd'hui 11 000 habitants, dont une population majoritairement roumaine (72 %), des Hongrois (15 %), des Roms (7 %), des Allemands (5 %) ainsi qu'un nombre infime d'individus se revendiquant d'autres groupes ethniques.

Évolution démographique de la population selon le critère des (auto)identifications ethniques des habitants (dernier recensement disponible, 2002)

Année	Allemands (Souabes)	Hongrois	Roumains	Serbes	Roms
1875	81 %	10 %	1 %	4 %	
1960	34 %	26 %	31 %	2 %	
1992	9 %	17 %	67 %		6 %
2002	5 %	15 %	72 %		7 %

Comme le démontre le tableau, la baisse de la population germanique est très importante. Cela s'explique tout d'abord par le fait que beaucoup d'Allemands de la ville ont été déportés dans les années 1950 dans les camps soviétiques et dans les camps du régime communiste roumain, où ils ont été nombreux à perdre la vie. En outre, certains ont fui la Roumanie pendant le régime dictatorial de Nicolae Ceaușescu ou après la chute du communisme.

Alors que la communauté germanophone a quasiment disparu de la ville, on peut cependant observer des pratiques de retour ponctuel des Souabes émigrés en Allemagne. Ces pratiques prennent la forme du tourisme d'été et, pour certains, du tourisme mémoriel. Un nombre très restreint d'Allemands émigrés pratiquent la double résidence saisonnière (l'hiver en Allemagne et le reste de l'année en Roumanie).

Au-delà de ce contexte de changement démographique, un autre élément central dans les transformations urbaines récentes est à mentionner, plus précisément la désindustrialisation et le processus de revitalisation urbaine.

Jimbolia était jadis réputée pour sa tradition industrielle ; la première fabrique de céramiques et de tuiles y a été créée par un industriel allemand au milieu du XIX^e siècle. Cette usine a tissé autour d'elle la ville, un espace social de cohabitation entre différentes populations, une vie culturelle et sportive, des aspects que les habitants d'aujourd'hui regardent avec nostalgie. L'usine

Ceramica a fermé ses portes au milieu des années 1990, même s'il y a eu depuis certaines tentatives de reprise des activités. Cette fermeture est devenue le symbole du déclin de tout un secteur industriel de la ville, lequel constituait sa valeur « inaliénable », comme le témoigne le discours des interlocuteurs que j'ai rencontrés lors de mon terrain de recherche. D'autres entreprises ont fermé leurs portes presque en même temps que l'usine de céramiques et tuiles – les usines de chaussures, de boutons, de textiles – et ces fermetures successives ont marqué le déclin économique et social de la ville.

Or, depuis les années 2000, Jimbolia connaît un processus de relance spectaculaire. J'analyserai brièvement dans les paragraphes qui suivent les caractéristiques de ce processus de développement urbain qui a sauvé la ville de la faillite économique et de sa désertification par les jeunes habitants.

Premièrement, il s'agit d'un processus de développement économique par l'installation de nouvelles entreprises dans la ville. Les investisseurs, en majorité des Allemands, n'étaient pas d'anciens migrants ou n'avaient aucun lien avec la ville. Il convient de signaler ici le rôle de l'ancienne municipalité qui a porté une politique claire pour attirer des investisseurs allemands installés déjà dans le pays voisin, la Hongrie.

Deuxièmement, un autre phénomène mérite d'être signalé dans le cadre de ce processus de développement urbain. Dans le contexte d'ouverture des frontières après 1989, la circulation des individus s'est intensifiée. Il y a eu à la fois des pratiques de mobilité transfrontalière des habitants de Jimbolia en Serbie et en Hongrie, et des mobilités plus « à distance » à partir des réseaux d'émigration vers l'Allemagne déjà constitués avant 1989 ou des nouvelles destinations comme l'Espagne et l'Italie. Comme j'en fais la démonstration ailleurs⁷, dans les dernières décennies du communisme, quand la crise alimentaire et l'isolement du pays ont profondément affecté les habitants de la Roumanie, le positionnement géographique de Jimbolia comme ville frontalière a constitué une ressource importante pour le commerce et les voyages en Serbie et en Hongrie ou pour la connexion avec des territoires plus lointains, comme la République fédérale allemande.

Ces pratiques de mobilité se sont poursuivies après 1989, renforçant les liens avec l'Allemagne à travers des circulations pendulaires récentes. Si, durant le communisme et dans les premières années après la chute du communisme, de nombreux Souabes de Jimbolia ont émigré en Allemagne, ces mouvements ont entraîné la constitution d'espaces sociaux de circulation comportant des réseaux multiethniques. Après 1989, de nombreuses autres populations de la ville – Roumains, Roms, Hongrois – ont pratiqué des mobilités de travail en Allemagne et, depuis ce pays, les Souabes émigrés ont commencé à revenir dans la ville pendant des moments ponctuels de l'année (Toussaint, Pâques) et surtout pendant l'été. Dans un autre temps, les Souabes partis de Jimbolia et dispersés aujourd'hui dans différents villes ou villages en Allemagne ont commencé à

7. Bianca Botea, « Les espaces-temps d'une ville de frontière : mémoires, mobilités et développement dans le Banat roumain », dans Anne-Marie Losonczy et Galia Valtchinova (dir.), *Frontières et passages aux confins de l'Europe : Mémoires et économies parallèles*, [à paraître].

se réunir chaque année dans ce pays afin de célébrer la fête de la *Heimat* (village ou ville natal). Cette fête permet de faire perdurer cette communauté d'origine, de la garder connectée à la *Heimat* et de la prolonger au-delà de son espace physique. La *Heimat* ne renvoie pas tant à un territoire physique (lieu géographique de naissance) qu'à une communauté d'individus et de liens, à des mémoires et à des savoir-faire, pensés comme partagés. Par cette fête, les informations sont réactualisées à propos des confrères restés au pays, des amis, des voisins, des changements intervenus dans les lieux et dans les pratiques des habitants de Jimbolia.

Enfin, un troisième processus intéressant dans la revitalisation urbaine est la patrimonialisation des éléments du passé allemand, initiée par la municipalité et par des acteurs culturels et des associations, dans un contexte où la communauté allemande autrefois majoritaire à Jimbolia a presque disparu aujourd'hui. Si les mémoires rattachées à la dimension allemande de la ville sont au cœur du processus de valorisation patrimoniale, néanmoins d'autres éléments du passé lointain ou récent sont passés sous silence, sans faire l'objet d'un traitement et de reconnaissance publics : les mémoires concernant les passages de la frontière, cette frontière étant durant le communisme la plus sanglante de l'Europe⁸ ; les mémoires des expériences de vie en contexte communiste, période rejetée en bloc dans les projets patrimoniaux ; le passé industriel, élément omniprésent dans les récits de mes interlocuteurs.

Ce choix pour la valorisation de la dimension allemande (en matière de savoir-faire, de culture matérielle) doit être compris en lien avec trois aspects : la domination des entreprises allemandes dans le champ des investissements économiques de la ville⁹ ; les pratiques de retour des Allemands émigrés ; un imaginaire local valorisant la figure de l'Allemand et son rôle civilisateur dans la ville, imaginaire assez répandu au sein des habitants de Jimbolia, indépendamment de leur affiliation ethnique.

Cette patrimonialisation des expériences et des mémoires allemandes est tout d'abord illustrée par la création d'un musée, le musée Stefan Jäger qui abrite les collections artistiques du peintre souabe et des collections ethnographiques. En outre, plusieurs fêtes sont organisées dans la ville, mettant en valeur la communauté allemande et l'exemplarité d'une cohabitation multiethnique dans la ville. Il s'agit, à travers ces célébrations, d'une communauté allemande renouvelée constituée aussi bien des Souabes restés à Jimbolia, environ 200 personnes, que de tous ceux qui reviennent ponctuellement. La principale manifestation culturelle de la ville, « Les Journées de Jimbolia », est une fête organisée en été en même temps que la fête religieuse catholique de la communauté allemande. À cette occasion, les Souabes de Jimbolia ou ceux qui sont de retour sont appelés à raconter le passé ; ils sont érigés en témoins d'un passé exemplaire en

⁸. Johann Steiner et Doina Magheti, *Mormintele tac. Relatari de la cea mai sangeroasa frontiera a Europei* [Les tombes se taisent. Histoires racontées sur la plus sanglante frontière d'Europe], Iasi, Polirom, 2009.

⁹. Ces nouveaux investisseurs avouent avoir choisi leur installation à Jimbolia pour sa forte « tradition allemande ».

termes de cohabitation pluriethnique et en transmetteurs de ce savoir. Un de mes interlocuteurs, habitant de Jimbolia, affirme :

Aux Journées de Jimbolia, les Allemands regagnent leurs droits. Autrement, ils sont des simples retraités, préoccupés par leur vie quotidienne et qui s'engagent chaque fois qu'on leur demande de raconter quelque chose [...] Quand il y a des événements internationaux dans la ville, les Allemands sont très utiles. Ils ont un rôle représentatif. Comme le maire. Le maire est pour l'exposition. Donc ces messieurs seront là et commenceront à raconter, ils ont une mémoire vive de ce qui était autrefois. Nos Roumains à nous ne savent pas trop, car ils sont arrivés ici après, ils sont introduits dans le système. Alors que ceux-là [les Allemands] connaissent les légendes. Pour des expositions et des trucs comme ça il faut raconter les légendes du lieu, passées et présentes, et les gens qui ont marqué cette période-là. [Traduction libre]

Ces données de recherche seront analysées et développées selon trois dimensions, annoncées d'entrée de jeu : le renouvellement des phénomènes d'ethnicité et la place de ces réseaux (multi)ethniques dans la fabrication des nouvelles citadinités en contexte de désindustrialisation ; le renouvellement des espaces-temps de la ville auxquels la patrimonialisation participe ; enfin, les « cadres sociaux » de transmission du patrimoine et de la mémoire.

L'ethnicité fait patrimoine (bien commun)

Un courant dominant dans la philosophie politique contemporaine oppose la communauté à la *publicité*, l'espace commun à l'espace public.

Étienne Tassin met en lumière l'existence de deux dimensions de la *communauté*, une dimension communautaire caractéristique pour le régime de la *communauté culturelle d'identification* et une dimension publique qui se constitue à partir d'un *espace public d'action*. Dans le premier cas, la *communauté* en tant que régime de l'*espace commun*, renvoie à l'idée de fusion, de communion et d'enfermement. Dans le second cas et par opposition à l'*espace commun*, l'espace serait *public* quand il n'organise plus la communauté selon le principe de la proximité.

[L'espace public n'est pas] celui de l'appriovisoement ou du dé-loignement qui tient uni ce que la distance sépare, mais au contraire celui qui se déploie *entre*, ce qui, dit Hannah

Arendt, *inter homines est*, ce qui sépare les individus, les tient dans une extériorité des uns aux autres et dans une extériorité de chacun à l'ensemble¹⁰.

Selon cette acception, les actions menées dans le registre de l'espace public, c'est-à-dire « dans un monde qui nous unit tous, et qui est à proprement parler l'espace politique », doivent se tenir loin du domaine de l'existence privée ou de l'identification communautaire.

Une communauté n'accède à sa dimension spécifiquement politique par laquelle elle peut prendre en charge l'administration des affaires publiques et promouvoir un « vivre ensemble » citoyen, qu'en s'arrachant à tout ancrage particulariste, et qu'en renonçant à prétendre substituer une communauté identificatoire d'ordre supérieur aux communautés hétérogènes qui la constituent, bref, en récusant avec autant de radicalité toute logique communautariste que toute logique individualiste (qui ne sont que deux aspects d'un même particularisme de l'identification)¹¹.

Par conséquent, le groupe ethnique, espace de la communauté et de l'identité par excellence, ne peut pas être le sujet de production d'un espace public d'action, car la condition pour cela est le dépassement du principe d'ethnicité. Cependant, comme le montrent les données de la recherche à Jimbolia, les pratiques de l'ethnicité peuvent bien se révéler des points de départ et des mécanismes de production des espaces de médiation entre les différentes populations de la ville, donc des espaces publics.

Certains auteurs comme Jean-Luc Nancy et Roberto Esposito¹² ont critiqué les interprétations dominantes de la « communauté », dans son acception fusionnelle, identitaire. Nancy considère que la conception fusionnelle de la communauté ne serait qu'une fiction, car la communauté suppose l'exposition à l'autre et l'expérience du partage. La communauté serait selon lui « l'espace même, et l'espacement de l'expérience du dehors, du dehors-de-soi¹³ ».

¹⁰. Étienne Tassin, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès* (Conseil national de la recherche scientifique), 1991, n° 10, p. 23-39, à la p. 24.

¹¹. Étienne Tassin, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? », *Esprit*, mars-avril 1997, p. 132-151, à la p. 135.

¹². Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986 ; Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Les essais du Collège international de philosophie », 2000.

¹³. Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 50.

Faisant une analyse de l'étymologie du mot « communauté » (*communitas*), Esposito montre que cette étymologie vient à l'encontre de l'interprétation de la communauté qui s'est finalement imposée :

La question la plus paradoxale est que le « commun » soit identifié exactement à son plus évident contraire : est commun ce qui unit en une identité unique la propriété – ethnique, territoriale, spirituelle – de chacun des membres de la communauté. Ceux-ci ont en commun leur « propre » ; ils sont les propriétaires de leur commun¹⁴.

Au contraire, comme le montre Esposito, la *communitas* ne renvoie ni à l'idée de propriété, ni à celle d'appartenance, mais au contraire à une dette, un gage, un « don-à-donner », donc un devoir par lequel sont liés les sujets de la *communitas*. Finalement, cette idée de partage et de lien par l'ouverture à l'extérieur qui caractériserait la communauté met en cause l'antagonisme communauté / espace public. Malgré l'avancée apportée par cette approche dynamique, elle amène le chercheur à s'interroger sur l'existence des phénomènes d'entre-soi qui restent, malgré tout, visibles.

Pour sortir de l'antagonisme des deux notions et plutôt que de considérer que la communauté est l'expression des phénomènes d'enfermement identitaire ou, au contraire, d'une ouverture vers le dehors, je propose d'observer les glissements entre les deux dimensions du même processus et de saisir comment l'un devient le relais de l'autre. Je tenterai en outre de mettre en perspective la recherche de Jimbolia avec les données d'une recherche que j'ai menée dans la ville de Cluj¹⁵. À la différence de cette dernière où les ethnicisations fortes roumano-hongroises empêchaient la construction des espaces publics – se traduisant dans une institutionnalisation ethnicisée du patrimoine et de la mémoire et dans une difficulté de partage d'une historiographie commune –, à Jimbolia les ethnicisations au niveau des pratiques patrimoniales sont largement dépassées. Cela s'explique en grande partie par le rôle de médiateur historique joué par la communauté allemande dans la cohabitation des populations. Dans cette ville, le passé lié à la communauté souabe est à la fois un lieu de construction patrimoniale propre à cette communauté (un récit unificateur et homogénéisant de ce passé opéré par le patrimoine) et un espace de projection collective transethnique. La patrimonialisation des éléments du passé allemand et la patrimonialisation de

¹⁴. Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, op. cit., p. 16.

¹⁵. Cette recherche de terrain a été effectuée entre 2001 et 2008.

cette communauté souabe même, opérée par les institutions, renforcent cette reconnaissance et ce rôle attribués aux Allemands. Sur un autre plan, celui des pratiques de la vie ordinaire, il existe un imaginaire qui repose sur une figure exemplaire de l'Allemand, modèle d'organisation, d'ordre, de propreté et de bon citoyen. Une habitante de Jimbolia affirme à ce propos :

Regarde devant les maisons des gens et tu verras ceux qui ont grandi avec des Allemands. L'autre jour j'ai eu une discussion avec le voisin qui m'a demandé : « Pourquoi tu fais des travaux devant ta cour ? » Je balayais, je mettais un peu de peinture. Il me dit : « C'est à la mairie de le faire, pas à toi. » C'est la mentalité de tous ceux qui n'ont pas grandi ici, peu importe leur appartenance ethnique (*nationalitate*). Autrefois à Jimbolia c'était une honte si c'était sale devant ta maison ou dans ta cour. Tu étais considéré un tzigane, un fainéant [...] Et aujourd'hui, même entre les Tziganes il y a une différence. Il y a ceux qui ont grandi avec les Allemands, qui sont comme eux, ils gardent leur maison propre. Tu vas chez eux, tu peux t'asseoir tranquillement à leur table, c'est propre. (Traduction libre)

L'exemple précédent montre que l'exclusion et la tolérance envers une catégorie ethnique très stigmatisée de la ville, les Roms, se mesurent en fonction de la proximité avec les pratiques allemandes.

Pour observer les glissements entre les dimensions ethniques et publiques de la communauté, évoquons un autre exemple, celui d'un lieu transformé aujourd'hui en musée, le musée Stefan Jäger, dont il a été question précédemment. Il s'agissait à l'origine d'un lieu patrimonial privé réunissant des collections d'un peintre allemand local, lieu devenu après l'exode des Souabes une « maison-patrimoine¹⁶ » de la communauté allemande de Jimbolia. Comme je l'ai déjà mentionné, il convient d'envisager cette communauté en y incluant non seulement les Allemands restés à Jimbolia, mais aussi ceux émigrés, qui reviennent ponctuellement ou qui ont encore des liens avec la ville.

Il est intéressant d'observer que ce lieu s'est dans le temps transformé en véritable musée urbain, lieu de fabrication de la citoyenneté au-delà d'un lieu d'affirmation ou de célébration d'une communauté ethnique. Des actions menées dans des espaces connexes de l'exposition rassemblent

¹⁶. Michel Rautenberg, *La rupture patrimoniale*, Grenoble, La Croisée, 2003.

différentes populations de la ville et font de cette institution un lieu de transmission de la mémoire envers ces habitants par l'existence des espaces de sociabilité urbaine rattachés au musée : par exemple les membres d'une association de femmes se rencontrent régulièrement au musée et organisent des voyages, des activités sportives, des repas, etc.

Ces histoires/mémoires/patrimoines « allemands » de la ville illustrent le double statut de ces biens : d'une part des « biens collectifs », d'autre part des « biens communs ». Michel Peroni¹⁷ fait la distinction entre un bien collectif et un bien commun, le premier étant un bien dont le propriétaire est un collectif, alors que le second est un bien « inappropriable ». Les membres de la communauté allemande se reconnaissent dans ces mémoires, savoir-faire, collections de musée dont il a été question ici ; mais aussi, ces savoir-faire et ces mémoires sont aujourd'hui diffus et incorporés par d'autres populations et le propriétaire légal de ces biens n'est plus en totalité la communauté allemande. Les conditions de financement du musée Stefan Jäger traduisent l'imbrication de ces deux dimensions : l'institution est financée majoritairement par la municipalité, mais aussi par le Département de la culture du Land de Bavière et par l'Association des Souabes de Jimbolia émigrés en Allemagne.

Patrimoine et espaces-temps de la ville

Le patrimoine est un élément important de la trousse à outils du processus de développement urbain par sa capacité à produire un lien au sein d'une communauté renouvelée ainsi que par sa fonction de représentation, dans un nouveau contexte de crise et de reconstruction que connaît la ville. Le patrimoine permet aussi de renouveler et de publiciser un récit urbain à caractère intégrateur, opérant à la fois une rupture et une continuité avec le passé, produisant ainsi un « avant » et un « après », donc de l'historicité et de l'histoire.

On peut ainsi dire que le patrimoine participe à cette reconfiguration de l'espace-temps de la ville, cette dernière se prolongeant spatialement au-delà du territoire strict de Jimbolia et temporellement dans son passé. Le « nous » du patrimoine n'est pas une communauté « locale », mais une communauté éclatée spatialement bien que rattachée physiquement ou symboliquement,

¹⁷. Michel Peroni, « Ce qui reste de la mine dans la région stéphanoise. La mine faite objet, la mine faite sujet », dans Alban Bensa et Daniel Fabre (dir.), *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 251-277.

dans la continuité ou ponctuellement, à un espace d'origine. Le patrimoine prend ici différentes formes d'objectivation, qu'il s'agisse des mémoires et des espaces d'expériences rattachés au passé allemand, de la communauté allemande comme communauté-patrimoine, de Jimbolia comme ville-patrimoine. Ces patrimoines et les différentes autres actions de valorisation (fêtes, musées) renforcent la reconnaissance de cette communauté souabe et ont cette fonction de connecter des territoires proches et lointains. En outre, ces patrimoines ont une fonction de représentation plus largement au sein d'une « communauté » de germanophones en tant que communauté multiethnique, laquelle se constitue par les réseaux de solidarité entre individus appartenant à différents groupes ethniques et par les mobilités au sein de cet espace de circulation entre l'Allemagne et la Roumanie.

Il convient de préciser que ces territoires de circulation à distance (différents des voisinages transfrontaliers) se sont construits dès la période du communisme à partir des réseaux de migration. Ces circulations sont restées, à l'époque, très restreintes et fortement contrôlées. La grande différence des circulations des années communistes par rapport aux déplacements post-1989 repose sur l'idée que les premières ne comportaient pas, dans la plupart des cas, de possible retour. Comme le montrent aussi divers auteurs¹⁸, après 1989 ces déplacements sont remplacés par des formes de mobilités pendulaires ou par des migrations avec de multiples formes de retour.

De nombreux interlocuteurs souabes qui vivent aujourd'hui en Allemagne m'ont d'ailleurs parlé lors de mon enquête de ces retours d'été dans la ville comme des moments attendus durant toute l'année afin de retrouver d'autres germanophones partis ou des amis restés à Jimbolia. Par ces pratiques de tourisme, le lieu d'origine natal devient ainsi le territoire principal de rassemblement de ceux qui sont partis. La transmission mémorielle aux nouvelles générations nées en Allemagne se fait entre autres par le biais de ces retours au pays. Le musée Stefan Jäger, avec ses collections ethnographiques et d'histoire locale (costumes, objets domestiques et divers,

¹⁸. Voir par exemple : Dana Diminescu et Rose-Marie Lagrave, « Pour une anthropologie des migrations roumaines en France. Le cas du Pays d'Oas », *Migrations études*, 1999, n° 91, novembre-décembre ; Anne Marie Losonczy, « Le refus de l'exil. Migrations, autochtonie et patriotisme entre la Hongrie et la Transylvanie », dans Christian Giordano et Johanna Rolshoven (dir.), *Ethnologie européenne. Ethnologie de l'Europe*, Fribourg, Éditions universitaires, 1999, p. 111-122 ; Raluca Nagy, « Stratégies de vie sur une frontière. Le cas du Maramures : enjeux et valorisations identitaires », *Cultures et Conflits*, 2008, n° 72, p. 45-55 ; Antonela Capelle-Pogacean (dir.), *Critique internationale*, n° 57, numéro thématique « Voyages des racines », 2010.

photos, tableaux, documents, etc.), devient un passage obligé des itinéraires de tourisme mémoriel des enfants des émigrés, tout comme la maison natale de leurs parents et les cimetières.

Dans les conditions où les fêtes de la *Heimat* en Allemagne connaissent une participation en baisse et où le relais n'est pas forcément assuré par les jeunes générations, la célébration du territoire natal se fait de plus en plus à travers ces nouvelles pratiques de retour et par l'intermédiaire des festivités ou des sociabilités urbaines en territoire d'origine. C'est aussi l'occasion de rencontres familiales, avec les anciens amis et voisins, ou organisées par le Forum allemand de Jimbolia (association des Souabes de la ville). Parmi les festivités urbaines, il y a la *kirchweih* [fête de l'église] fête religieuse célébrée par les Allemands, ainsi que la principale fête de la ville, Les Journées de Jimbolia. Événement très populaire, cette dernière dépasse le cadre de la communauté ethnique pour élargir son public à l'ensemble de la population de la ville et du voisinage régional.

Les « cadres sociaux » du patrimoine

Si les pratiques de mobilité Roumanie-Allemagne renforcent des réseaux multiethniques, elles entretiennent aussi un imaginaire qui reflète une exemplarité des savoir-faire allemands en matière d'organisation domestique, d'éthique du travail et de citoyenneté, que mes interlocuteurs expriment, indépendamment de leur affiliation ethnique. Par les mobilités vers l'Allemagne et par les différentes formes de retour des Souabes à Jimbolia, les mémoires concernant la présence des germanophones dans la ville sont réactualisées et deviennent des mémoires reconnues et publicisées.

Au-delà de ces réseaux de mobilité pluriethnique qui réactivent des « circulations » mémorielles sur la dimension allemande de la ville, les mémoires sont également entretenues par les récits concernant l'expérience industrielle de la ville. Comme je le mentionnais, cette dimension industrielle est omniprésente dans le discours de mes interlocuteurs, alors qu'elle est complètement absente des nombreux dispositifs patrimoniaux mis en place par la municipalité. Ceramica, ancienne usine de tuiles et de céramiques, à laquelle sont liées l'histoire et l'évolution de la ville, fait l'objet de multiples remémorations nostalgiques dans lesquelles la figure du germanophone revient systématiquement. Dans les entretiens que j'ai menés avec des anciens employés de Ceramica, ceux-ci évoquent la figure du Souabe, le présentant souvent comme un chef d'équipe

sur le lieu de travail, comme un bon organisateur, travailleur, qui avait une facilité pour transmettre les savoir-faire aux autres collègues. Ceramica sert aussi de lien et de facteur de socialisation entre les employés et plus largement entre les habitants de la ville. Jimbolia s'est constituée au fil de son histoire comme une ville d'immigration et d'émigration et cette circulation permanente des populations a rendu parfois difficile la construction d'un sentiment d'appartenance commune de ces populations hétérogènes par leurs trajectoires de vie. La figure du Souabe, devenue un repère collectif pour les habitants de la ville, est importante dans ce contexte par sa fonction de lien entre les différentes populations ou entre les différentes générations. Elle est, comme je viens de le mentionner, le symbole d'une transmission des savoir-faire dans l'usine Ceramica et plus largement des savoir-faire en matière de cohabitation dans la ville. Cependant, cette dimension n'a pas totalement exclu une certaine préférence pour la communauté ethnique de la part des Allemands dans certaines situations de vie, lorsqu'il s'agit par exemple du choix du partenaire de mariage ; une certaine attitude de supériorité des Allemands est d'ailleurs ressentie par d'autres catégories de population de la ville. Toutefois, ces situations n'amènent pas à des formes constantes et généralisées d'exclusion ethnique, ni à des formes de nationalisme que j'ai rencontrées au cours d'autres recherches dans la ville de Cluj-Napoca et dans d'autres villages de Transylvanie, où la dimension allemande n'a pas pu jouer un rôle rassembleur. À Jimbolia, ces clivages ethniques sont peu ressentis par rapport à des tensions manifestes entre les « anciens » et les « nouveaux » habitants de la ville, indépendamment de leur affiliation ethnique.

Dans le contexte de fermeture de l'usine de tuiles et de céramiques, lieu important de transmission intergénérationnelle de certains savoirs de cohabitation, on peut se demander si cette communauté germanophone (aujourd'hui fortement recomposée) ainsi que les mémoires qui y sont liées peuvent continuer à assurer ces fonctions de lien et de médiation. J'ai montré que les politiques culturelles et de développement de la ville tentaient de s'appuyer sur cette dimension mémorielle allemande ou de l'encourager. Ainsi, si la question du passé industriel est considérée une parenthèse noire du passé récent par rapport auquel le présent et l'avenir de la ville se situent en rupture, l'expérience liée à la présence des germanophones dans la ville est censée donner de la continuité par rapport à l'histoire. Cette dimension fait donc partie du récit urbain renouvelé, lequel performe une continuité ainsi qu'une nouvelle cohérence, un lien social retrouvé après la crise du milieu des années 1990.

Néanmoins, il convient d'observer que cette entreprise patrimoniale initiée « par le haut », notamment par la municipalité, ne reste pas une construction artificielle car elle obtient l'assentiment des individus « ordinaires ». Si elle s'articule à des espaces d'expériences, si elle arrive à opérer des processus de construction du collectif et à exercer cette fonction de représentation, c'est seulement parce qu'il existe ce qu'on pourrait appeler, avec un rappel à Maurice Halbwachs¹⁹, des « cadres sociaux » du patrimoine. Halbwachs, sociologue de la mémoire, affirmait en effet qu'« on ne se souvenait jamais seul », que le discours mémoriel se construisait avec les autres. Le surgissement mémoriel n'est alors pas un acte individuel, mais rendu possible par l'existence et le maintien d'un « cadre social » de la mémoire. Si la présence des « supports de mémoire » (murs, statues ou autres objets ayant cette fonction) est importante pour se souvenir, cet acte nécessite également la présence du langage (compris dans un sens large), d'une situation sociale, d'un groupe d'appartenance, bref, ce que cet auteur appelle un « cadre social ». La dimension sociale de la mémoire n'est cependant pas la même chose que la mémoire collective, laquelle suppose qu'un groupe d'individus partage de manière consensuelle et au même moment le même contenu mémoriel²⁰. Le cadre social de la mémoire renvoie seulement à l'idée que la mémoire est quelque chose qui « circule » entre individus et qu'il en est sa condition d'existence.

La question des « cadres sociaux » devrait aussi être posée par rapport au patrimoine et à sa transmission. Dans l'exemple de Jimbolia, les réseaux de migration et de mobilité, l'expérience industrielle de la ville très vive dans les récits des habitants, constituent de tels « cadres sociaux » à travers lesquels circulent des mémoires liées à la présence allemande. Cette circulation se fait en parallèle à la construction patrimoniale produite par des acteurs de projet, et les différentes festivités urbaines rappelées précédemment sont un lieu de connexion entre ces deux échelles. Lors de ces événements, les expériences, les récits et les mémoires vives des habitants rencontrent le discours et les pratiques patrimoniales plus institutionnalisées. Une fête urbaine peut devenir elle-même un « cadre social » du patrimoine à la condition qu'elle ne se résume pas à une scène institutionnelle accompagnée d'une offre patrimoniale. Si cette fête fait office de situation sociale

¹⁹. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, *op. cit.*

²⁰. Voir par exemple la critique des approches holistes de la mémoire collective par Michel Pollak, *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, 1993 ; et Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005.

permettant des agencements entre des contenus mémoriels ou entre des récits patrimoniaux individuels ou des groupes différents, elle peut être considérée comme un « cadre social » du patrimoine.

Nombreuses sont les situations où les actions patrimoniales, imposées par les institutions ou même suscitées « par le bas » à l'initiative des différents groupes ou associations, n'arrivent pas à susciter l'intérêt des individus ordinaires, car de tels « cadres sociaux » relayant ces constructions volontaristes n'existent pas ou ils n'arrivent pas à être impulsés. Si Jimbolia est une illustration intéressante où la dimension allemande est un élément qui croise discours institutionnels et récits de la vie ordinaire, les exemples qui témoignent de l'absence d'une telle rencontre sont généralement très nombreux.

Par ailleurs, sur un autre terrain de recherche que je mène dans le quartier lyonnais La Duchère, en France, parmi les efforts pour construire une politique urbaine de revalorisation de ce quartier périphérique stigmatisé, la question du patrimoine figure dans les volets des stratégies de « développement culturel » et de « cohésion sociale ». C'est ainsi qu'un discours de promotion autour des « Grands » lieux du patrimoine (des lieux du patrimoine bâti, des lieux prestigieux du point de vue de l'histoire de l'art) reste à l'écart des expériences directes des habitants avec ces lieux, finalement largement inconnus par eux. Les chemins du Fort, évoqués dans le cadre de la construction d'une offre patrimoniale dans le quartier, constituent un tel lieu auquel s'intéressent uniquement des érudits, des militants du quartier ou des visiteurs extérieurs qui veulent découvrir ce quartier lors des Journées du patrimoine. Ressortis des armoires de l'histoire, ces chemins sont porteurs d'un passé qui n'a plus véritablement de prise sur le présent, sur le quotidien des habitants. Aucun « cadre social » n'est plus articulé aujourd'hui autour de la pratique ou de la mémoire de ce lieu et de nouveaux cadres sociaux n'émergent pas réellement en ce sens.

L'intérêt d'analyser les possibilités d'existence et les conditions de constitution des cadres sociaux du patrimoine et de la mémoire repose au final sur un autre élément. Ces cadres sociaux sont au cœur du processus de transmission sociale et culturelle, qu'il s'agisse d'une transmission intergénérationnelle ou d'une transmission comprise dans un sens plus général dans des situations de changement profond (revitalisation d'un territoire après une crise, changement des populations d'un quartier, disparition d'un haut lieu de vie, de travail, situations de déplacement forcé et de migration, post-guerre, etc.). Ces cadres sociaux du patrimoine et de la mémoire sont par

conséquent un très bon analyseur des processus de changement et de développement urbains, de ces nouvelles manières désormais globalisées de concevoir le changement des villes.