



HAL
open science

**Territoires et frontières, mémoires et patrimoines.
Pratiques de cohabitation en milieu urbain en
Transylvanie et dans le Banat, HDR Tome 2, mémoire
de synthèse HDR, 2021**

Bianca Botea

► **To cite this version:**

Bianca Botea. Territoires et frontières, mémoires et patrimoines. Pratiques de cohabitation en milieu urbain en Transylvanie et dans le Banat, HDR Tome 2, mémoire de synthèse HDR, 2021. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Jules Verne de Picardie, 2021. tel-03845533

HAL Id: tel-03845533

<https://hal.science/tel-03845533>

Submitted on 9 Nov 2022

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.



Habilitation à diriger des recherches

2021

Bianca Botea

Maîtresse de conférences en anthropologie

Volume 2

**Territoires et frontières, mémoires et patrimoines
Pratiques de cohabitation en milieu urbain en
Transylvanie et dans le Banat**

Parrainage de **Sophie Chevalier**

**Territoires et frontières, mémoires et patrimoines
Pratiques de cohabitation en milieu urbain en
Transylvanie et dans le Banat**

Table des matières

REPÈRES POUR UNE ITINÉRANCE DE RECHERCHE.....	6
Un premier terreau et ses ramifications	7
Premiers chemins de recherche anthropologique à Lyon.....	13
De retour en Roumanie	14
D'autres étapes : le passage par le Banat roumain, le retour à Lyon, de nouveau en Transylvanie, etc.....	16
Les biographies (de recherche) comme tissages de chemins.....	17
OBJETS ET APPROCHES	20

PREMIÈRE PARTIE

PATRIMOINE, POSTMÉMOIRE ET NATIONALISME : UNE ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE LA CONSTRUCTION DU TERRITOIRE	26
Genèse d'un questionnement.....	27
Objets et lieux d'enquête	33
Musées et réseaux institutionnels magyarophones.....	33
Espaces urbains, ritualités dans la ville	34
Discours régionalistes et nouveaux réseaux d'acteurs.....	35
Méthodes et démarches de recherche : entre l'institutionnel et l'ordinaire.....	35
Les « territoires à frontières » : une approche par la mémoire, le patrimoine, l'histoire	36
Production de l'autochtonie et de l'ethnicité dans les espaces urbains : toponymie, monuments et festivités dans la ville.....	46
Les contours du territoire par l'usage de la langue et des monuments	46
Le patrimoine bâti et les vestiges archéologiques : produire de l'ethnicité et de l'autochtonie.....	53
Festivités urbaines : foires traditionnelles, musiques et danses folkloriques.....	60
Musées et territoires en partage. Ethnographie des pratiques muséales.....	64
Musée, territoire, nationalisme.....	66
Tensions, non-dits et rapports de force dans les musées transylvains	69
Institutionnalisation de la mémoire et de l'oubli par les scénographies muséales.....	72
Renouvellement des pratiques muséales : politique de la différence et coexistence des récits patrimoniaux.....	78
Réseaux et institutionnalisations minoritaires : Erdély, le territoire-patrimoine magyarophone.....	84
La communauté magyarophone : nationalisation d'une minorité	85
Territoires extensibles ou rétrécis : les marques culturelles du territoire.....	87
La patrie (trans)nationale hongroise	91
Territoires de culture, territoires de projet et d'expérience	96
Territoire et culture.....	96
Territoires d'action, territoires de projet	101
Les pratiques de la cohabitation et les territoires d'expérience	103
La géométrie mobile des territoires d'expérience	111
Publications sur ma recherche en Transylvanie	114

DEUXIÈME PARTIE

MÉMOIRES ET PATRIMOINES DANS LA RÉGÉNÉRATION DES VILLES INDUSTRIELLES POSTSOCIALISTES. REGARD SUR LES VILLES DE FRONTIÈRE.....	116
L'ethnicité fait patrimoine	119
Mobilités : reconfigurations urbaines postsocialistes et processus mémoriels	127
« Chez-soi » et attachements dans la mobilité : le tourisme de racines.....	131
Les configurations de la ville par les pratiques de la frontière	136
Frontières interdites, frontières transgressées : l'espace social du voisinage	138
Le voisinage frontalier : réseaux ethniques et nouveaux territoires de projet.....	141
Territoires de mobilité, communauté de langue et de mémoire.....	144
<i>Border Place</i> et <i>Bording Space</i> , ethnographie multi-site des territoires frontaliers	145
Publications sur ma recherche à Jimbolia	150

CONCLUSIONS

PROCESSUS MÉMORIELS, PATRIMOINE ET FRONTIÈRES DANS LE RENOUVELLEMENT DES TERRITOIRES ET DES COHABITATIONS	152
Nouveaux espaces publics du patrimoine et de la mémoire.....	153
Patrimoine, mémoire, territoires en partage : ouvertures pour une « anthropologie réciproque »	156
BIBLIOGRAPHIE.....	160
ANNEXE	170

Repères pour une itinérance de recherche

Un premier terreau et ses ramifications

Toute écriture pose avant tout la question du lieu de son énonciation. Et la question du lieu n'est pas proprement une question spatiale, autrement dit aréale et comprise comme un espace contenant. Elle implique des espaces-temps d'expériences, construits à partir de cheminements pluriels se faisant tout au long d'actions situées et mobilisant des spatialités et des temporalités multiples.

Pour revenir au lieu d'énonciation de cette production scientifique, je poserai quelques balises qui me permettent aujourd'hui de reconstituer ce chemin. Le récit de ce cheminement est, me semble-t-il, révélateur de la production des biographies scientifiques, en particulier celles de chercheurs et des chercheuses ayant connu l'expérience de la migration. Cette restitution éclaire également les processus de globalisation de la recherche et des anthropologies nationales.

Née en Roumanie (carte 1), j'ai effectué une maîtrise (Master 1) en sociologie à l'université de Bucarest entre 1995 et 1999, durant la première décennie



Carte 1. La Roumanie et ses pays voisins (Source harta-romaniei.ro).

suivant la chute du régime communiste. La discipline anthropologique prenait à peine forme dans ce nouveau contexte postsocialiste, entre les approches de l'ethnologie nationale à tendance folkloriste, les influences de l'anthropologie occidentale par les premières collaborations institutionnelles de nos professeurs avec les collègues de l'étranger et les négociations avec la discipline voisine, la sociologie.

Lorsque j'ai intégré la faculté de *Sociologie et d'Assistance sociale* en 1995, l'anthropologie n'existait pas au sein de l'établissement. Son siège se trouvait dans l'ancienne Académie de sciences sociales-politiques « Ștefan Gheorghiu », lieu de préparation académique des cadres du parti socialiste et de l'administration socialiste¹. En tant qu'étudiants nous découvrons ce paysage de construction académique et l'affirmation déjà agonistique des différents courants et des positions politiques qui allaient constituer la science sociologique et anthropologique. Les figures enseignantes et l'offre sociologique dans cette période (1995-1999) étaient hybrides et parfois insolites : des professeurs

¹ Le nom de l'institution, « Ștefan Gheorghiu », évoque la figure du militant socialiste roumain de la fin du XIXe siècle et du début du XXe.

sensibilisés aux idées académiques circulant en Europe occidentale à certaines figures enseignantes plus étranges, à l'instar d'un professeur engagé dans une pédagogie nationaliste-orthodoxe ou du chef du Service roumain des Renseignements (ancien cadre universitaire à l'Académie « Ștefan Gheorghiu » et « collaborateur » de la *Securitate*).

Dans ce paysage, la palette des démarches scientifiques enseignées était large, entre des sociologues plutôt « quantitativistes » qui seront les premiers partenaires en Roumanie des fondations ou organismes internationaux, comme celle de George Soros ou de la Banque Mondiale, ou des enseignants plus inhabituels nous parlant de l'anthropologie et de l'ethnopsychiatrie². En tant qu'étudiants, nous étions assez déboussolés dans ce monde hybride pour lequel nous n'avions aucune clé de lecture, surtout lorsqu'une socialisation intellectuelle ou académique par le milieu familial nous faisait défaut, comme dans mon cas. À l'époque, nous trouvions des clés de lecture de ce milieu et des changements de la société roumaine moins dans les espaces de cours qu'ailleurs, lors de débats informels et foisonnants dans les résidences universitaires, dans les cafés parfois lugubres autour des résidences, dans des concerts et des festivals de musique rock. Je n'ai depuis lors et nulle part ailleurs retrouvé l'intensité de ces débats et de ces liens qui se constituaient au sein de ces espaces de discussion nocturnes entre nous, étudiants de différentes disciplines en sciences sociales. Nous parlions de tout, de notre quotidien à la résidence, des questions de politique en Roumanie, de nos parcours et de nos villes natales, de l'université, de nos opportunités ici et de nos avenir, des questions d'inégalité de genre et de classe, etc. Les camarades de ces soirées-là ont tous quitté la Roumanie, certains se retrouvant aujourd'hui dans les milieux académiques en Europe ou en Amérique du Nord.

Alors que les cafés qui se trouvaient à proximité de notre résidence ont constitué des lieux d'attachement, de prise et de socialisation intellectuelle pour nous, étudiants provinciaux, la connaissance de notre discipline et nos projets professionnels se sont forgés dans l'espace de cours et des programmes de recherche menés par certaines figures enseignantes. De la multitude des opportunités qui s'offraient à nous par les programmes de recherche de nos professeurs (opportunités de participation à la réalisation de questionnaires, écoles d'été en méthodologies quantitatives et qualitatives, expérimentation en sociologie interactionniste, recherche de terrain anthropologique, etc.), j'ai retenu un intérêt pour deux pratiques de recherche différentes, voire opposées. D'une part, une fascination pour les résultats inattendus par la manipulation des chiffres par les procédés de la statistique et de la sociologie quantitative ; d'autre part, une passion

² L'offre d'enseignement était assez hétérogène. En plus des cours de méthodologies et d'introduction à la discipline, nous avons eu sur l'ensemble quelques bases de l'école roumaine de sociologie de l'entre-deux-guerres (Dimitrie Gusti) et des apports théoriques de la sociologie occidentale (sur quelques thèmes en particulier : famille, sociologie publique et de la communication, sociologie du droit, migrations, sociologie des communautés). Ce dernier fut à proprement parler un cours d'anthropologie. Nous avons également un autre cours d'ethnologie, orienté plutôt vers une approche folkloriste. Le fort de cette formation de l'époque fut surtout sa dimension pratique, ce que je mettrai en avant par la suite.

pour le travail d'enquête anthropologique que j'ai pu expérimenter au sein d'équipes d'étudiants dès ma première année à l'université. Ma familiarité avec ces deux types de démarche de recherche ne s'est pas faite de la même manière. C'est certainement pour cette raison que mon engagement par la suite s'est orienté davantage dans un sens que dans l'autre.

L'enseignement qui m'a le plus intéressée dans mon cursus a été la « Sociologie des communautés » (*Sociologia comunitatilor*), qui était en fait un cours d'introduction à l'anthropologie, avec une partie sur les ethnologies nationales et en particulier roumaines, et une autre sur des approches anthropologiques occidentales. Assuré par le professeur Vintilă Mihăilescu, cet enseignement ouvrait la possibilité à certains étudiants d'intégrer un espace de pratique de terrain en participant en été à des équipes collectives multiniveaux (étudiants de plusieurs années) et parfois internationales. Des étudiants francophones arrivaient en Roumanie par des collaborations de notre professeur, et étaient aussi intégrés à nos équipes³. Ces expériences de terrain qui se déroulaient généralement dans le monde rural ont constitué des moments d'apprentissage et de connaissance partagés intenses. Je garde là encore en mémoire les moments de rassemblement en soirée pour restituer « ce que nous avons vu sur le terrain » et les espaces poursuivant ces discussions lors de feux de camp ou les pérégrinations dans la nature environnante. Nous partions pour cette pratique ethnographique deux à trois semaines en été. Il est important de mentionner ici que, par l'apport de Vintilă Mihăilescu, nous étions formés à l'Université de Bucarest à une anthropologie de tradition plus occidentale qu'à une ethnologie nationale de type folkloriste omniprésente à l'époque dans le paysage académique et des institutions de recherche de Roumanie et des pays voisins.

Le rapport aux matériaux de terrain fut très différent dans la pratique d'apprentissage de la sociologie quantitative, ainsi que la socialisation à ces pratiques. La figure tutélaire ici était le professeur Dumitru Sandu. Le recueil des données de terrain se faisait sur un temps court par des questionnaires que nous réalisions auprès d'échantillons de population définis préalablement. Ensuite, nous travaillions les matériaux à partir des logiciels statistiques lors des cours, des séminaires ou des écoles d'été. Ces matériaux m'apparaissent aujourd'hui comme des « données » extérieures et désincarnées, car elles n'étaient pas forcément recueillies par celui ou celle qui en faisait l'analyse et parce que le rapport direct au terrain, celui qui produisait finalement cette connaissance, était souvent absent (nous n'avons que rarement des traces du déroulement de la production de ces informations). Dans ce type de travail, la fabrication de ces « données de deuxième

³ Sur ces premières circulations des étudiants francophones vers la Roumanie ou vers d'autres pays d'Europe centrale et du sud-est, ainsi que sur les espaces collectifs de recherche en anthropologie qu'elles ont entraînés, voir Ionescu-Muscel, Mahieu (2000), ainsi que l'article de Dominique Belkis (2020) dans un numéro d'hommage dédié à Vintilă Mihăilescu.

main » par les logiciels statistiques produisait parfois des résultats inattendus qui me fascinaient, ainsi que l'ouverture à un univers multiple d'interprétations possibles.

À la différence des enquêtes de terrain anthropologique, mes souvenirs retraçant mon apprentissage en sociologie quantitative sont plutôt rares et m'évoquent surtout les moments passés devant l'ordinateur, à « *jouer avec les données* » comme nous le disions souvent, pour tester des relations entre des « variables » à potentiel explicatif. Je retiens aussi quelques échanges avec des collègues plus avancés et avec des doctorants de l'époque, mais les espaces de travail collectif étaient rares et nous avions finalement peu de liens entre nous (ou avec nos enseignants).

Cette présentation des deux démarches et types de collectifs auxquels j'ai participé peut sembler caricaturale et restrictive et nous ne pouvons pas dresser des généralités à partir de ce cas singulier. Néanmoins, je restitue mon expérience de cet apprentissage et les configurations de formation à l'anthropologie et à la sociologie dans ces années (1995-1999) à l'université de Bucarest.

Rétrospectivement, je qualifierais d'une part mon initiation à la sociologie quantitative comme un exercice cognitif très stimulant, mais assez déconnecté d'un rapport corporel au terrain et de la dimension collective de production de la connaissance. D'autre part, mes premiers exercices d'anthropologie, furent au contraire des expériences écologiques et d'initiation intense, passant par le collectif et par des liens avec les milieux de vie que nous analysions.

Quant aux objets de recherche de nos pratiques sociologiques et anthropologiques de ces années-là, nous avons abordé par les démarches quantitatives surtout les questions des représentations politiques, le rapport des individus aux institutions, les relations d'ethnicité ou les pratiques de consommation (ordinaire et des médias). Pour les promotions suivantes d'étudiants, la migration a occupé largement ce champ thématique. Dans les terrains anthropologiques, nous nous sommes focalisés notamment sur les questions d'anthropologie économique, sur les processus d'ethnisation, sur les rapports de voisinage et d'habiter, et plutôt sur une ethnologie des mondes ruraux. Vers la fin de ma formation à l'Université de Bucarest, j'ai pu également participer à une recherche collective en milieu urbain, menée dans la vallée minière de Jiu, dans le contexte de crise industrielle et d'effondrement de ce secteur. Nous avons travaillé sur les représentations des licenciés du secteur minier (famille, travail, corps, santé) et sur l'univers symbolique et économique résultant du changement profond de cette région.

Mon mémoire de maîtrise à l'université a porté sur un terrain urbain dans ma ville d'origine (Braşov), sur les pratiques d'habiter, ainsi que de circulation et d'économie

informelle des migrants moldaves en provenance du milieu rural⁴. L'immeuble qui a constitué mon champ d'investigation se situait dans la proximité immédiate de mon habitation et mes passages quotidiens devant ce lieu suscitaient ma curiosité pour ce monde « exotique ». Je lisais à l'époque des travaux d'ethnologie urbaine réalisés en Roumanie sur l'habiter⁵, influencés par le mouvement d'ethnologie urbaine de Gérard Althabe. Les travaux d'anthropologie urbaine en Roumanie étaient très rares à l'époque, les premiers terrains anthropologiques s'effectuant alors, comme déjà mentionné, surtout dans le milieu rural, tendance qui se trouve inversée aujourd'hui. À l'instar de l'ethnologie en Europe occidentale, le développement de l'anthropologie urbaine fut plus tardif en Roumanie. *A contrario*, l'anthropologie « exotique », menée dans des pays lointains, n'existait pas en Roumanie. Ce sont l'omniprésence du courant de l'ethnologie nationale de type folkloriste et la formation des ethnologues et anthropologues roumains par des terrains ruraux qui expliquent ici cet intérêt ultérieur pour la ville.

En Roumanie, mis à part ces travaux sur l'habiter déjà mentionnés, les premières contributions d'anthropologie urbaine dans les années 1990 portent sur des enquêtes dans les villes industrielles, à l'instar de la vallée minière de Jiu. Ces travaux sont le résultat d'enquêtes collectives auxquelles j'ai moi-même participé, sous la coordination de Vintilă Mihăilescu ou de David Kideckel, professeur américain de l'Université du Connecticut, menant des recherches sur la Roumanie depuis les années 1970⁶.

Cet apprentissage de l'anthropologie par le terrain fut d'autant plus formateur que nous étions amenés à différents exercices d'écriture et de publications. J'ai entre autres co-écrit un article sur les contextes urbains de restructuration des industries dans la vallée minière de Jiu sous l'angle de l'anthropologie du travail et de la santé⁷ et publié un autre article sur les pratiques d'habiter des migrants ruraux dans la ville de Braşov⁸.

Cette pratique d'enquête collective et intensive, ainsi que ces opportunités de restitution, ont été extrêmement formatrices et finalement inoubliables, et ma rencontre avec Vintilă

⁴ Les populations rurales en provenance de la région roumaine de Moldavie (région différente du pays ayant le même nom) constituent un segment de migration et d'arrivées massives à Braşov dans les années d'industrialisation forte (1970-1989).

⁵ Voir par exemple, Mihăilescu V., Nicolau V., Gheorghiu M., Olaru C., « Blocul între loc și locuire. Teme și probleme de etnologie urbană » [L'immeuble d'habitation : entre habitat et habiter. Thèmes et problématiques d'ethnologie urbaine], *Revista de Cercetări Sociale*, n° 1, 1994, p. 70-89.

⁶ Voir à titre d'exemple les deux premières publications issues de ces terrains : D. Kideckel avec B. Botea, V. Soflau, R. Nahorniac, « Discourses of despair. Labor and crisis in two Romanian regions » in Papa C., Pizza G., Zerilli F. (éd.), *La Ricerca Antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, Edizioni Università degli Studi di Perugia, p. 211-241, 2003 ; pour les mêmes auteurs : « A new 'Cult of Labor' : stress and crisis among Romanian Workers », *Sociologie Romaneasca* (Sociologie Roumaine), n° 1, p. 142-161, 2000.

⁷ Kideckel D. et al., *op. cit.*

⁸ Botea B., « Entre ville et village. Une communauté de Moldaves à Braşov », *Year Book of The Romanian Society of Cultural Anthropology*, Bucureşti, Paideia, 1999, p. 138-141.

Mihăilescu, le grand chef d'orchestre de ces terrains de recherche, a constitué un point d'étape crucial dans mon cheminement. De ma première année d'université jusqu'à la fin de mes études, la réalisation de multiples terrains de recherche encadrés par cette figure enseignante ainsi que ces premiers écrits ethnologiques m'ont amenée à une expérience d'enquête de terrain que je pourrais qualifier de solide pour un étudiant sortant de la maîtrise (surtout en la comparant avec celle de mes collègues français connus par la suite à Lyon). Comme je peux moi-même le constater aujourd'hui dans mon enseignement en France — et en Roumanie, *via* les programmes Erasmus — cet apprentissage des étudiants à travers une pratique collective de terrain encadrée par des enseignants est très rare dans les formations à l'anthropologie en France⁹.

Par conséquent, je souhaitais à mon tour offrir ce type d'expérience aux étudiants, une fois titulaire à l'université de Lyon 2. En 2012, j'ai ainsi pu organiser une enquête de terrain avec des étudiants de L3 de Licence d'anthropologie, dans la ville de Chambéry. Durant une semaine de terrain, j'ai accompagné sept étudiants dans une étude menée en partenariat avec le Service « Villes et Pays d'Arts et d'Histoire » de la ville de Chambéry¹⁰. La problématique centrale était liée à celle des patrimoines urbains dans le contexte des réaménagements de la ville. J'ai pu mettre en place des expériences similaires, plus récemment à Braşov en Roumanie, avec des étudiants de Licence de l'Université Transilvania (Braşov) et de l'Université de Bucarest en 2018, et avec trois étudiants lyonnais de Master en 2010 et en 2018 à la Duchère. Ces expériences *in situ* de pédagogie et de formation à l'anthropologie, bien que difficiles à mettre en place et demandant beaucoup d'énergie, mériteraient d'être considérées dans les dispositifs pédagogiques de nos départements universitaires et soutenues par des ressources dédiées.

À la fin de ma maîtrise à l'Université de Bucarest, deux possibilités se sont présentées à moi, d'une part une promesse d'emploi en sociologie (quantitative et qualitative) pour travailler avec l'institut de recherche *Gallup International* ; d'autre part, la possibilité de continuer en anthropologie, avec une bourse d'études en France, à l'Université Lyon 2. Les deux opportunités étaient issues des expériences précédentes que je viens de décrire, au sein de l'équipe de Dumitru Sandu pour la première, et de Vintilă Mihăilescu et ses connexions avec des universités francophones pour la seconde. Un emploi pour *Gallup International* était considéré une belle perspective pour une fin d'études (avec une rémunération motivante) et la majorité des collègues ont pris des chemins de

⁹ Quelques exceptions notables sont à mentionner. Le terrain d'enquête en milieu urbain a par exemple déjà fait l'objet d'expériences collectives similaires avec les étudiants, comme l'initiative d'Anne Raulin : Anne Raulin (coord.), *Quand Besançon se donne à lire. Essais en anthropologie urbaine*, Paris-Montréal, Harmattan, 1999.

¹⁰ Ma partenaire de cette structure fut à l'époque Cécile Verdoni, animatrice d'architecture et du patrimoine.

professionnalisation proches de cette voie. J'ai choisi celle de l'anthropologie et de quitter la Roumanie¹¹.

Premiers chemins de recherche anthropologique à Lyon

Mes recherches de DEA à l'Université Lyon 2 de 1999 à 2000 ont été rendues possibles grâce à des collaborations entre les ethnologues de cet établissement¹² et des collègues roumains ou des pays d'Europe centrale et du Sud-Est. La bourse de mobilité obtenue de la région Rhône-Alpes m'engageait à travailler sur des questions patrimoniales au sein de la région lyonnaise. Thématique totalement inconnue et inexistante à l'époque dans le champ de recherche anthropologique et sociologique en Roumanie, elle était déjà beaucoup travaillée au sein du Centre d'Études et de Recherches Anthropologiques (CREA EA 3081) de l'Université Lyon et recouvrait à ma grande surprise des rayons entiers d'ouvrages dans la bibliothèque de ce laboratoire.

Le sujet de mon mémoire de recherche devait porter sur les « produits de terroir », en connexion avec le programme financé par la région, qui prévoyait aussi une collaboration avec l'antenne CNRS de Bourg-en-Bresse (« Alimentec » : Ressources de terroir : cultures, usages, sociétés). Je me suis rapidement orientée sur des terrains urbains, car les recherches sur ce thème en ville étaient moins nombreuses. J'ai mené une enquête ethnologique dans les Halles de Lyon, réputées pour la gastronomie lyonnaise et comme haut lieu de commercialisation des « produits de terroir ». L'équipe lyonnaise des chercheurs et enseignants m'a beaucoup accompagnée dans ces cheminements, et je dois surtout beaucoup à Dominique Belkis, qui venait à l'époque d'obtenir son doctorat en anthropologie, aujourd'hui maître de conférences à Saint-Étienne, et à Denis Cerlet, mon directeur de mémoire, qui m'a fortement accompagnée et soutenue aussi ultérieurement pendant mon doctorat.

Mon fil rouge de réflexion pour cette première recherche à Lyon est issu d'un décalage que je percevais entre, d'une part, la force performative des catégories de « produits de terroir ou de patrimoine » dans les usages et, d'autre part, une grande ambiguïté et extension du champ recouvert par ces produits. Il s'agissait aussi d'une qualification officielle assez cadrée et rigide de ces objets, alors que dans la pratique, j'observais sur les marchés une fluidité matérielle et culturelle les concernant. En tant que non-Française, je cherchais vainement à identifier à l'œil libre « mon sujet ». Par exemple, sur les marchés,

11 L'expérience de socialisation aux deux disciplines que je viens de décrire et l'envie d'explorer de nouveaux horizons de vie ont beaucoup joué dans mon orientation. Néanmoins, ma motivation pour le départ a été aussi liée à une envie d'échapper à une société de ces années 1990 où l'incertitude, la violence sous de multiples formes étaient fortement ressenties au quotidien, ainsi que des cas de harcèlement des femmes dans le milieu académique bucarestois.

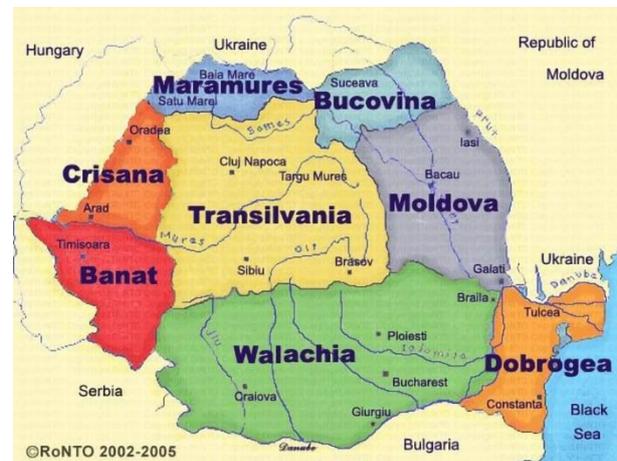
¹² Je mentionne ici le rôle joué dans ces échanges notamment par Denis Cerlet et François Laplantine, enseignants-chercheurs de l'Université Lyon 2, et par Michel Rautenberg qui était à cette période conseiller en ethnologie à la DRAC Rhône-Alpes.

j'essayais de trouver quels étaient les « produits de terroir » et quels produits ne rentraient pas dans cette catégorie. Je regardais avec étonnement la « naturalisation » en France de ces catégories (y compris en tant qu'objets de recherche), ce qui pouvait aussi être dit en Roumanie de l'« ethnicité ». Il s'agissait, d'un côté et de l'autre, de thèmes de recherche qui allaient de soi. Mon mémoire de recherche a été organisé autour d'un double questionnement, sur lequel je m'appuyais dans mon étude de cas des Halles de Lyon : la construction patrimoniale et urbaine des « produits de terroir » et les mécanismes de patrimonialisation de ce lieu urbain.

J'ai pu restituer les principales idées de mon mémoire de recherche dans quelques articles, certains collectifs, dans la revue de notre laboratoire et dans une publication régionale¹³. Une certaine effervescence autour de cette thématique du patrimoine infusait les recherches individuelles, les programmes de recherche et les dynamiques collectives, notamment sous l'impulsion d'enseignants-chercheurs comme Denis Cercllet. Nous étions plusieurs jeunes collègues du CREA à travailler sur cette question au début des années 2000, des processus de patrimonialisation dans les parcs régionaux (en France, en Bulgarie), autour du vin et de la transmission des pratiques viticoles en Hongrie, des pratiques de patrimonialisation alimentaires en Rhône-Alpes et des patrimonialisations des produits de terroir dans le milieu urbain. Ce champ thématique s'est encore élargi par la suite.

De retour en Roumanie

J'ai poursuivi ce cursus par une thèse de doctorat en France, posant les mêmes questions patrimoniales sur un nouveau terrain de recherche, cette fois-ci en Roumanie. Sans lien apparent avec mon parcours antérieur en Roumanie, ce terrain a été localisé dans la ville de Cluj-Napoca, considérée comme capitale culturelle de Transylvanie et haut lieu institutionnel et symbolique de la communauté magyarophone (hongroise) du pays.



Carte 2. Carte de la Roumanie avec ses différentes régions historiques.

¹³ B. Botea, « Le patrimoine urbain en question. Le cas de la Halle de Lyon », in *InfoCREA. Bulletin du Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques*, p. 45-48, 2001 ; avec N. Betry, J. Miranda, M. Palisse, « L'ethnologue face au développement local », in *La Lettre de l'ARA*, n° 48, été — automne 2002, p. 10-13 ; avec N. Betry, J. Miranda, M. Palisse, « Autour du patrimoine. Questions transversales à partir de quatre terrains », in *Parcours anthropologiques*, n° 9, 2002, p. 50-64.

Ce terrain de recherche a été pensé comme une poursuite de ma première initiation en France aux questions patrimoniales. Il a été lui aussi le fruit des collaborations institutionnelles franco-roumaines, notamment par une thèse en cotutelle avec l'Université de Cluj-Napoca¹⁴ que j'allais effectuer sous la direction de François Laplantine (Université Lyon 2) et de Traian Rotariu (Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca). Le centre universitaire et de recherche en sociologie de cette université (CCRIT) mettait l'accent sur les processus d'ethnisation, un phénomène important que connaissait la région de Transylvanie.

Dans ce nouveau cadre de recherche, j'ai souhaité aborder les questions d'ethnicité sous l'angle du patrimoine, une articulation qui n'était pas encore travaillée à l'époque, malgré la profusion du champ d'études sur les processus ethniques. En 2001, l'objet de recherche « patrimoine » était inconnu dans les milieux scientifiques anthropologiques et sociologiques roumains, très influencés par les recherches et les financements venant des États-Unis pour qui cette question n'était pas traitée à l'époque. Par ailleurs, le patrimoine était restreint aux perspectives de l'histoire de l'art (défini généralement comme monument ou œuvre artistique) et éventuellement au folklore. Les recherches sur le patrimoine se sont imposées plus tard en Roumanie, et ailleurs en Europe centrale et du Sud-Est, notamment dans le contexte d'intégration à l'Union européenne. Les cadres et les projets européens — culturels, de recherche, de développement régional — ont permis la diffusion d'idées autour de la conservation et de la valorisation du patrimoine dans un sens plus élargi, par exemple les projets *Culture 2000* ou *Leader*, de type régional ou de voisinage transfrontalier. Avant même ce contexte et ces programmes, des doctorants roumains formés à l'étranger dans des pays de langue française (France, Belgique) ont ouvert la voie vers des recherches sur le patrimoine et j'ai apporté aussi ma contribution à ces perspectives pionnières, par ma recherche doctorale et mon livre publié en 2013 aux éditions Pétra¹⁵.

Un élément intéressant dans le paysage de recherche roumain et sa globalisation est le jeu de forces et de hiérarchie entre les traditions occidentales de recherche en présence. Comme je l'ai suggéré précédemment, les filières anglophones de financement, ainsi que la présence des anthropologues américains dominant le paysage scientifique anthropologique en Roumanie avec quelques figures marquantes qui ont mené des recherches ici depuis les années 1970 (Katherine Verdery, David Kideckel, Gail Kligman). Des circuits de hiérarchie de la valeur scientifique (y compris des horizons d'attente des étudiants) se créent et se reproduisent dans ce sens encore aujourd'hui, orientés plutôt

¹⁴ Cette université était la seule institution de Roumanie qui permettait une thèse en co-tutelle dans nos disciplines (mais qui délivrait seulement un diplôme de thèse en sociologie, car il n'existait pas une formation diplômante en anthropologie).

¹⁵ B. Botea, Territoires en partage. Politiques du passé et expériences de cohabitation en Transylvanie, Pétra, coll. Usages de la mémoire, 2013.

vers l'espace anglophone (comprenant aujourd'hui aussi les Pays-Bas, les pays nordiques ou l'Allemagne). Cela amène à une politique de la recherche orientée vers certaines approches et certains objets, plutôt que d'autres, la question du patrimoine en est un exemple parlant.

Aujourd'hui, les questions patrimoniales se sont multipliées, alors qu'au début des années 2000 elles restaient rares dans un champ de recherche dominé par la question du nationalisme et de l'ethnicité, de la parenté, de l'anthropologie économique, thèmes que je retrouvais par exemple dans les préoccupations de mes collègues roumains en doctorat dans les universités américaines ou britanniques. Il me semblait important de comprendre ce qui se passait dans ce transfert de notions, et d'en mesurer la portée heuristique. Dans mon cas, il s'agissait de comprendre l'intérêt de cet analyseur, le « patrimoine », en Europe centrale et du Sud-Est où la question de la nation et de la construction de l'État-nation connaissait une histoire différente de celle de la France. La Transylvanie et sa capitale Cluj-Napoca constituaient dans les années 1990 et 2000 des scènes de hauts lieux du nationalisme roumain et hongrois dans l'espace public. Cela m'a semblé un contexte opportun pour traiter des questions du patrimoine après mon expérience de terrain anthropologique en France.

Durant ma thèse, j'ai pu participer à plusieurs programmes de recherche franco-roumains sur les thématiques du patrimoine, initiés par Denis Cercllet de l'Université Lyon 2 et avec comme partenaires des chercheurs de l'université de Cluj-Napoca et de l'Université de Timișoara (Roumanie), du Musée du Paysan roumain de Bucarest, de l'Université de Plovdiv (Bulgarie) et de l'Institut de Folklore de Budapest (Hongrie). Ces programmes ont constitué l'espace principal de socialisation académique et de réflexion comparative durant mon travail de doctorat¹⁶. Denis Cercllet a été une figure importante de ce paysage et de ma formation.

D'autres étapes : le passage par le Banat roumain, le retour à Lyon, de nouveau en Transylvanie, etc.

La suite de mon parcours de recherche est restée sous le signe de l'itinérance entre la Roumanie et la France.

Pour la tracer brièvement, après le travail de recherche mené en Transylvanie à Cluj-Napoca j'ai poursuivi une réflexion sur les cohabitations pluriethniques dans des contextes moins marqués par les tensions et par les conflits, dans des villes de frontière de la Roumanie. J'ai ainsi mené une recherche dans le Banat, plus précisément à Jimbolia,

¹⁶ J'ai participé aux programmes de recherche « Patrimoine et dialogues entre les cultures » (2001 et 2003) et « Patrimoine, tourisme, dynamiques sociales : étude comparative de nouveaux usages en Europe » (2005 - 2006), les deux sous la coordination de Denis Cercllet, ainsi qu'au programme la « Maison de la pierre » (2007) porté par le Musée du Paysan roumain de Bucarest, sous la coordination de Ioana Popescu.

petite ville située sur la frontière avec la Serbie. Je restais « chez moi », en Roumanie, mais à dix heures de train de ma ville de naissance, un lieu dans lequel j'ai eu comme nulle part un sentiment d'étrangeté en terrain « proche ». Ce travail de recherche, réalisé avec le soutien de l'Agence Universitaire de la Francophonie (bourse de postdoctorat en 2008) m'a amenée à revenir sur les questions du patrimoine, de la mémoire et sur les constructions muséales en contexte de cohabitation pluriethnique abordées déjà avec la thèse.

Le travail mené à Jimbolia m'a permis aussi de renforcer des axes de recherche trop peu abordés dans celui effectué en Transylvanie, à savoir les mobilités et les migrations, le tourisme des racines. En outre, cette recherche m'a ouverte vers une anthropologie de la ville, puisque j'ai analysé les mécanismes de développement urbain dans des contextes postsocialistes de crise industrielle, mécanismes de développement fortement articulés aux processus mémoriels, patrimoniaux et de mobilité.

Par la suite, de retour en France, j'ai réalisé des recherches dans le quartier de la Duchère, pour revenir ensuite en Roumanie dans ma ville natale, à Braşov, où sont menées mes recherches actuelles. Un long chemin pour revenir au proche, à l'intime, pour (re) penser les attachements et les pratiques de l'anthropologie « chez-soi », alors même que ce dernier est devenu transnational avec mon parcours migratoire. C'est aussi au sujet des pratiques de l'anthropologie que ces détours multiples m'ont permis de réfléchir.

Mon itinérance spatiale a induit une construction de questionnements de recherche par de multiples allers-retours entre la France et la Roumanie, et en rencontrant dans ces trajets les États-Unis, le Canada, la Grande-Bretagne, par les réseaux de la diaspora académique roumaine, et par d'autres circulations de type académique ou projets de recherche. Dans ce mouvement Roumanie — France, dans ce chemin qui n'est cependant pas linéaire comme je viens de le dire, des questions de vie et d'anthropologie ont surgi : un chemin parsemé d'instaurations et de réouvertures permanentes d'un chez-soi, de dé/re-territorialisations. Cela rappelle quelque chose de la rythmicité de la ritournelle et du processus de construction d'un territoire par ce même mouvement décrit par Deleuze et Guattari (1980).

Les biographies (de recherche) comme tissages de chemins

Il est intéressant de regarder ces cheminements comme autant de révélateurs des modes de construction des biographies de recherche. Les différents résultats et orientations de mon cheminement — lieux, sujets, cadres et démarches de recherche, l'anthropologie même — n'ont jamais été à proprement parlé des choix individuels, mais des issues pratiques au carrefour de plusieurs cheminements personnels dans des environnements situés. Hannah Arendt disait que « personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie. En d'autres termes les histoires, résultats de l'action et de la parole, révèlent un agent, mais cet agent n'est pas auteur, n'est pas producteur » (1961 : 242). Dans un de ses textes sur les parcours biographiques des migrants du Sahel en Russie, Michèle Leclerc-Olive (2015) reprend cette distinction de Hannah Arendt entre auteur et agent et montre

la complexité de la nature de cette *agency* dans le cas de ces parcours de migrants. L'auteure prolonge l'apport de la théorie de l'acteur-réseau (Akrich, Callon, Latour : 2006) qui montre que l'*agency* est distribuée entre des sujets et des objets, des « actants » divers, humains ou non-humains. Néanmoins, dans un sens différent de ces perspectives, Leclerc-Olive précise que l'intérêt n'est pas de considérer « sujet et objet (ontologie newtonienne) comme des exemplifications d'une même catégorie (...) mais, conformément aux théories physiques contemporaines, de substituer aux » corps », les événements et leurs relations » (*ibid.*).

Autrement dit, les issues de ces cheminements ne sont pas le résultat d'une connexion entre des réalités substantielles (ces « corps »). Ceux-ci sont déjà des processus, le produit d'autres médiations qui les précèdent. Le fait d'orienter une recherche dans une direction ou une autre, d'adopter une perspective anthropologique ou sociologique, de choisir un objet de recherche plutôt qu'un autre est le résultat croisé de différents facteurs. Parmi ces agents, je peux noter la présence de certaines personnes sur mon chemin (i.e. V. Mihailescu, D. Cerclet, D. Belkis, F. Laplantine, etc.), des collaborations et des cadres de la recherche (partenariats franco-roumains), des lectures particulières, certains contextes sociaux et politiques (climat de la société roumaine postsocialiste), etc. Cependant, il convient de regarder ces différents facteurs aussi comme le produit d'un chemin plutôt que comme des points d'un réseau de connexions. Par exemple, mon orientation vers une perspective anthropologique doit certes quelque chose à un événement fondateur, la rencontre avec Vintilă Mihăilescu. Mais elle-même fut le résultat des tâtonnements multiples dans des directions parfois opposées, de mon intérêt plus fort pour un rapport sensible au terrain et à la production de la connaissance. En outre, cette rencontre avec Mihăilescu n'aurait pas eu la même issue si je ne souhaitais pas quitter la Roumanie à ce moment précis de ma vie, etc., etc. « Il y a un carrefour dans chaque instant », disait de manière forte le poète suédois Tomas Tranströmer cité par l'anthropologue Laurent Legrain (2015).

Cette réflexion sur la constitution des biographies et la question du devenir dans la perspective proposée par Michèle Leclerc-Olive m'amène à d'autres connexions, notamment avec l'anthropologie écologique développée par Tim Ingold (2000, 2011). Sans la développer et l'expliquer ici, car j'y reviendrai à plusieurs titres dans mon deuxième volume, je la mentionne rapidement comme piste de réflexion sur la production des biographies et du devenir. La perspective non linéaire du devenir, telle que nous la comprenons au fil des auteurs cités précédemment, entre en résonance avec le sens que Tim Ingold donne aux parcours et aux « lignes ». Il s'agit de cheminements qui ne peuvent pas être regardés simplement comme des lignes qui connectent plusieurs points, mais comme des itinérances composées elles-mêmes par des maillages. Ingold avait montré que les parcours, et plus largement les processus de vie, ne peuvent pas être le résultat de facteurs interconnectés, autrement dit expliqués par la métaphore classique du réseau, qui est un maillage entre différents points, comme dans les théories de l'acteur-réseau. Les processus de vie sont, selon Ingold, moins à comprendre à partir de la métaphore du réseau (*network*), que du tissage (*meshwork*), composé par des lignes pensées elles-

mêmes comme des itinérances : « [I] es lignes du maillage (*meshwork*) ne sont pas des connecteurs. Elles sont des parcours *le long desquels* la vie des individus est vécue » (2011 : 151)¹⁷. Autrement dit, la ligne (le parcours) n'est pas ce qui connecte l'individu à son milieu de vie, c'est l'expérience qui transforme et produit ce continuum de l'individu-dans-le monde, qui ponctue continuellement les trajets en lui donnant un cours ou un autre, en transformant les termes mêmes de ces relations, lesquels *a fortiori* ne peuvent pas être considérés comme des « points », ou comme des « corps ». Le terme « ligne » évoque ici le caractère linéal de la vie au sens d'un devenir permanent et non une progression linéaire¹⁸. Dans le même esprit, à travers ses analyses des biographies de vie des migrants, Michèle Leclerc-Olive critique la notion de « lignes de vie », outil méthodologique utilisé dans certaines approches des parcours migratoires, justement à cause du sens inapproprié de cette expression. L'usage du mot « ligne de vie » évoque souvent une temporalité chronologique, abstraite, cumulative qui ne correspond pas à la réalité des parcours migratoires et de leur mise en récit.

Ce retour biographique avait comme but d'apporter des éléments pour situer le « lieu » de l'énonciation scientifique en référence à mon parcours. Finalement, cet exercice ne nous apprend pas vraiment « pourquoi » j'ai adopté un chemin ou un autre, si ce n'est qu'il apporte quelques éléments de réponse sur l'élaboration de mon parcours au fil des médiations multiples, par ailleurs impossible à situer dans leur intégralité. Nous aurons surtout compris que cette écriture et, plus largement l'anthropologie dont elle relève, ont pris forme dans cette itinérance entre la Roumanie et la France, jamais arrêtée depuis. Elle est constituée de multiples expériences de recherche, dont sont issues les notions présentes dans ce travail, mes pratiques et mes conceptions de l'anthropologie, des dispositifs variés mis en place, des publics avec lesquels j'ai mené l'enquête de terrain et *in fine* des attachements.

La présentation de mes recherches sous la forme d'un fil chronologique va me permettre d'ordonner et de restituer cette expérience de recherche. Cela même si le cheminement et l'élaboration de ce savoir n'ont rien eu d'un trajet linéaire ou d'une connaissance de type cumulatif, de « point » en « point ». Le récit biographique, y compris scientifique, incite à ordonner les choses vécues selon un temps linéaire, qui devient performatif et permet plus facilement de refaire des unités et des cohérences là où celles-ci ne sont pas forcément évidentes.

¹⁷ Traduction libre.

¹⁸ Inspiré par Bergson, Whitehead et Deleuze, Ingold souligne qu'on perçoit à tort la chose plutôt que la progression, ce qui fait que l'on traite l'individu comme un contenant de vie, alors que la vie n'est pas contenue dans le corps, la vie est le mouvement lui-même ; la forme que l'on saisit est le contour du mouvement (Ingold, 2011 : 13).

Objets et approches

Mon premier champ de recherche à partir de mes expériences de doctorat et de post-doctorat, présenté dans ce premier volume, s'inscrit dans une anthropologie politique du territoire et des frontières. Il sera analysé sous deux angles : d'une part, par les processus ethniques et les nationalismes, ainsi que par les conflits de cohabitation en contexte multilinguistique et multiconfessionnel (recherche en Transylvanie dans la ville de Cluj-Napoca) ; d'autre part, par le développement urbain et les mutations dans les villes industrielles postsocialistes (recherche dans le Banat roumain, à Jimbolia).

Une précision s'impose d'entrée sur l'usage du terme « postsocialisme », que j'utiliserai dans les deux volumes de mon travail. Un débat important porte sur la pertinence de ce terme, avec la question de savoir si l'emploi de cette notion se justifie encore de nos jours, à trente ans après la chute du Mur de Berlin. Au regard de la globalisation et des formes de néolibéralisme qui se déploient à tous les niveaux et avec de multiples facettes dans les villes d'Europe centrale et du Sud-Est, certains auteurs mettent en question l'usage de ce terme¹⁹. Dans leur article, Liviu Chelcea et Oana Druta (2016) passent en revue les principaux arguments défendus par différents auteurs, qui montrent la faiblesse de cette notion de postsocialisme en tant que « contenant spatial et temporel ». Par exemple, les auteurs convoquent le travail de Sonia Hirt (2013) laquelle met en avant l'idée que de nombreux traits des villes socialistes s'estompent fortement voire qu'ils n'existent plus aujourd'hui (la présence forte de l'industrie lourde, la concentration de la densité urbaine vers des noyaux centraux, une propriété publique des terrains urbains, une variété restreinte du design urbain, etc.). D'autres auteurs (Verdery 2001, Dunn et Verdery 2015), soulignent l'importance de renouveler le regard que l'on porte aujourd'hui sur la notion de « postsocialisme », en dépassant les premières approches de cette notion. Comme le propose Verdery, elle ne doit plus être regardée comme une catégorie délimitée spatialement ou temporellement (restreinte à une aire géographique du monde et à une période) mais sous l'angle de ses effets globaux, comme cela est fait pour le postcolonialisme. Liviu Chelcea et Oana Druță (2016) montrent à leur tour la pertinence de cette notion puisque la catégorie « socialisme » et « postsocialisme » est fortement utilisée aujourd'hui pour légitimer la mise en place et l'hégémonie des nombreuses rhétoriques et politiques néolibérales dans les pays d'Europe centrale et du Sud-Est, qui classent et finalement organisent la vie des populations, adoptées par les « vainqueurs » de la « transition démocratique ». Je propose aussi d'utiliser ce terme dans mes recherches, interrogeant le devenir et les effets de certaines politiques urbaines socialistes, notamment liés à la forte industrialisation (pour le premier volume de ce travail) et à l'organisation de l'espace urbain et de son aménagement (pour le second). Bien que l'effondrement des grandes industries et le renouvellement des villes par des politiques de réaménagement qui se globalisent ne soient pas spécifiques aux pays

¹⁹ Pour une synthèse des débats controversés autour de cette question voir par exemple Chelcea et Druta, (2016), Verdery (2001), Dunn et Verdery (2015).

d'Europe centrale et du Sud-Est, nous pouvons nous demander s'il y a des mécanismes spécifiques pour ces pays, et si un héritage socialiste est « performé » dans le présent à travers ces pratiques. L'usage de la notion de « socialisme » et de « postsocialisme » n'implique pas de postuler l'idée qu'il existe un héritage, dans le sens d'un « bagage » qui se transmettrait du passé vers le présent, mais plutôt de saisir de manière ethnographique et pragmatiste les situations et les contextes où ces catégories font sens pour les individus lors des actions concrètes.

Revenons aux deux axes de recherche abordés dans ce premier volume, d'une part la question des nationalismes et des cohabitations en milieu multi-linguistique et multi-confessionnel et, d'autre part le développement urbain. Ce qui les relie entre eux et constitue ma problématique est la question des politiques et des micro-politiques du temps (et en particulier du passé) et des processus mémoriels et patrimoniaux. Ce fil thématique a émergé sur mes terrains de recherche dans la ville de Cluj-Napoca et de Jimbolia, contextes urbains qui se caractérisent par une forte hétérogénéité linguistique et confessionnelle exprimée dans les questions politiques et institutionnelles, ainsi que par une cohabitation historique de longue date, plus agonistique à Cluj-Napoca et plus pacifique à Jimbolia.

Comme mentionné dans le chapitre introductif, les phénomènes de cohabitation et l'articulation entre culture et politique en Europe centrale et du Sud-Est sont analysés au début des années 2000 notamment sous l'angle des nationalismes et des processus ethniques²⁰. Les études entreprises à l'époque portent ainsi sur les différentes facettes des politiques et des micropolitiques de l'ethnicité afin de comprendre : d'une part, les processus d'institutionnalisation « par le haut » des catégories ethniques et des nationalismes, *via* des politiques et dispositifs variés (culturels et symboliques, économiques, etc.) ; d'autre part, les micropolitiques à travers lesquelles, *par le bas*, les catégories ethniques et constructions nationalistes sont utilisées, vécues, transformées dans la pratique sociale, dans des contextes dans lesquels ces constructions *par le haut* « donnent du sens à des problèmes et des situations, articulent des affinités et des affiliations, identifient des mises en commun et des connexions, élaborent des récits et des compréhensions individuelles » (Brubaker et al., 2006 : 12)²¹.

Cette entrée par les processus ethniques dans l'analyse des phénomènes de cohabitation implique avant tout une focalisation sur les processus de différenciation et de séparation

²⁰ Les études centrées sur cette perspective de recherche au sein des sociétés d'Europe centrale et du Sud-Est sont extrêmement nombreuses, elles composent un champ de recherche en soi, *Nationalism and Ethnic Studies*. Pour citer seulement quelques travaux dans ce sens en anthropologie, sociologie et science politique, des réflexions développées à partir de la Transylvanie, voir entre autres : Magyari-Vincze (1997), Turda (2001), Kantor (2001), Horvath (2002), Brubaker (2002), Brubaker et al. (2006), Coman (2011), Lazăr (2003 a, 2003 b).

²¹ Traduction libre.

des individus et des groupes, abordant dans une moindre mesure les mises en commun, les formes d'action collective et de partage dans la cohabitation. Ma perspective de recherche a été différente, proposant d'aborder les phénomènes de cohabitation et les contextes multilinguistiques et multiconfessionnels dans cette partie d'Europe par la question du territoire, de ses modes de construction politique, symbolique et expérientielle. Cela a orienté ma recherche vers des dimensions moins explorées, en tout cas à l'époque où je menais ces travaux : la question de la mémoire et du patrimoine, et celle de la frontière²².

La recherche de doctorat menée en Transylvanie, ayant comme fil conducteur la problématique du territoire, est partie d'une question différente que celle adoptée dans les approches du nationalisme et qui permettait de revenir aux racines des problématiques de la cohabitation. Comment des espaces à contours flous, avec des assises administratives faibles ou inexistantes (comme la Transylvanie) arrivaient-ils à fonctionner comme des catégories performatives fortes, produisant des mobilisations importantes, des attachements puissants ? Alors que la cohabitation multiculturelle dans ce territoire se déroulait sous le signe de l'entente et que les questions de révisionnisme des frontières, bien que fortes dans l'histoire, n'étaient plus d'actualité à l'heure de l'élargissement européen, comment expliquer certaines tensions et la performativité de la Transylvanie comme catégorie sensible et problématique dans les discours et les pratiques ? Les études du nationalisme apportaient des réponses à ces questions en revenant au phénomène historique de construction des États nationaux et des implications contemporaines de ce processus. Dans l'approche du territoire, qui était la mienne, qui plus est une approche anthropologique, les racines de ces dynamiques de cohabitation étaient surtout regardées sous l'angle d'une question de transmission et de médiation : la transmission des mémoires et des expériences, ainsi que les mécanismes de patrimonialisation qui permettaient de rendre les nationalismes incorporés et vivants au quotidien. La « postmémoire », notion que j'empruntais à Marianne Hirsch (1997) et à Maria Bucur (2009), a été un analyseur intéressant puisqu'il apportait des éléments de réponse pour comprendre cette transmission. Analysant la construction mémorielle et les pratiques de transmission des événements traumatiques (la Shoah dans les travaux de Hirsch et les guerres mondiales pour Bucur), les auteures mettent en avant un phénomène de « postmémoire » autrement dit d'incorporation mémorielle par des individus qui n'ont pas vécu les événements suscitant ces mémoires, car trop jeunes à l'époque, ou pas encore nés. Ces mémoires, transmises par des témoignages d'autres personnes ou par d'autres supports de médiation, participent fortement à la construction de soi et de la

²² Les travaux qui articulent approches mémorielles, patrimoniales et de la frontière sont plutôt rares au début des années 2000 dans l'analyse des processus de nationalisme et ethniques, mais fortement développées par la suite dans le nouveau contexte d'élargissement européen ou de fin de guerre dans l'ex-Yougoslavie.

compréhension de notre monde. Mon étude sur la Transylvanie a pu apporter un éclairage supplémentaire sur ces phénomènes de postmémoire, analysés essentiellement à partir des expériences traumatiques des déportations, des guerres ou de l'esclavage.

La première partie de ce volume examinera cette construction politique, culturelle et symbolique d'une catégorie territoriale, la Transylvanie, et sa performativité dans les pratiques politiques et ordinaires, à partir d'une recherche ethnologique menée dans la ville de Cluj-Napoca. Je mettrai en lumière les mécanismes de la construction d'un territoire-patrimoine et d'un territoire de mémoire pour les communautés roumanophones et magyarophones, et les multiples lieux et échelles spatiales ou temporelles qui font la complexité et la force de ce « *memoryscape* » (Todorova, Gille : 2010) ou *heritagescape*. Quelques lieux majeurs de cette construction et transmission mémorielle et patrimoniale seront présentés dans cette première partie : les espaces urbains à travers des conflits d'usage et patrimoniaux, les musées et les spectacles urbains, et enfin quelques réseaux associatifs. Par ce travail ethnographique, j'ai tenté de qualifier la complexité des phénomènes de cohabitation en Europe centrale et du Sud-Est, à l'instar de la Transylvanie, en revisitant l'opposition entre « communauté » et « espace public », et discutant de la possibilité de construction des espaces partagés (communs, publics) à partir des affirmations identitaires. Cette partie apportera également des éclairages anthropologiques sur la notion de territoire. J'analyserai ses différentes conceptions qui s'expriment à travers les conflits d'usages et les pratiques de partage de la Transylvanie, et je ferai quelques propositions sur les approches possibles de cette notion.

La deuxième partie nous conduira dans un domaine très différent d'analyse des phénomènes de cohabitation multiethnique et des (micro) politiques du temps, au prisme des questions urbaines et en particulier des mutations que connaissent les petites villes industrielles dans les deux premières décennies après la chute du communisme. Mon terrain de recherche de postdoctorat dans la ville de Jimbolia, située dans la région du Banat roumain, m'a donné l'occasion d'observer des manifestations très différentes de l'ethnicité et du partage des territoires multiethniques par rapport à ce que j'ai pu observer en Transylvanie. À Jimbolia, les processus ethniques se manifestaient différemment dans ces petites villes de frontière où les habitants étaient confrontés à l'effondrement de leurs industries locales. Une valeur positive associée à l'expérience de cohabitation multiculturelle occupait une place centrale à Jimbolia dans le nouveau récit urbain en contexte de crise, dans les stratégies de relance économique de la ville, mais aussi dans les réseaux d'économie domestique, dans les festivités urbanités et manières de produire du commun dans la ville. Ce nouveau contexte de recherche m'a amenée à aborder des aspects très peu développés dans mon étude en Transylvanie : la mobilité et la migration, le tourisme des racines et la question de la frontière.

Un deuxième volume suivra, portant sur des recherches plus récentes menées dans le quartier de la Duchère à Lyon et, de retour en Roumanie, dans la ville de Braşov. Alors que

le premier volume s'inscrit dans une anthropologie politique du territoire, des processus de patrimonialisation et mémoriels, le second volume s'ancre davantage dans une anthropologie de la ville et du changement urbain, proposant une approche écologique des espaces urbains et des attachements. Un fil réflexif commun se tisse en toile de fond entre les deux volumes, sans qu'il soit explicitement formulé. Il pose au centre la question du rapport des individus aux situations d'incertitude et de changement, des processus par lesquels ils construisent des prises et des attachements dans des situations de rupture qui bouleversent leur environnement de vie : avec le changement des frontières d'un territoire (en Transylvanie, à Cluj-Napoca), l'effondrement des industries locales (à Jimbolia, dans le Banat) ou dans le contexte de démolitions massives de logements et de restructurations profondes des espaces urbains (à la Duchère et à Braşov)

Première partie

Patrimoine, postmémoire et nationalisme : une anthropologie politique de la construction du territoire

Genèse d'un questionnement

Je démarrerai cette partie en évoquant brièvement la genèse de mes questions de recherche, située dans des cheminements et expériences intimes, de terrain et institutionnelles. Comment suis-je parvenue à travailler sur la question du territoire en Transylvanie, autrement dit à percevoir la catégorie « Transylvanie » à Cluj-Napoca, à y construire une problématique du territoire et à regarder les politiques nationalistes sous le prisme du patrimoine, un analyseur absent à l'époque des recherches menées sur ces questions ?

Le terrain de recherche à Cluj-Napoca ne fut pas à proprement parlé un choix personnel, il s'est profilé depuis la France, par le cadre d'une thèse de doctorat en cotutelle avec l'Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca. Quelques coopérations précédentes avec des enseignants et des doctorants de l'Université Lyon 2 m'ont orientée vers le Centre de recherche des relations interethniques en Transylvanie, réputé au niveau national dans ce champ. C'est sous cet angle des processus ethniques que j'ai commencé à observer ce terrain, le contexte de la ville à cette période se prêtant pleinement à cette perspective. Au début des années 2000, la ville de Cluj constituait la scène d'une politique nationaliste roumaine très agressive mise en place par la municipalité de l'époque, une politique ciblant le centre-ville à travers différentes stratégies d'appropriation ou de destruction des hauts lieux de mémoire et de patrimoine de la communauté magyarophone de la ville. Pour avoir un regard d'ensemble sur la population, selon le dernier recensement de 2011, 324 576 habitants vivent à Cluj-Napoca, dont une majorité de 75 % se déclare roumaine (soit 245 737 personnes), 15 % hongroise (soit 49 565), 1 % rom (3 273), ou d'autre nationalité. Concernant la structure confessionnelle de la population du pays, 66 % des personnes se sont identifiées comme orthodoxes, 10 % réformées, 4,6 % romano-catholiques, 4,4 % gréco-catholiques, 2,5 % pentecôtistes, 1,1 % baptistes, 0,9 % unitariens (cf. annexe).

Comme je l'ai déjà annoncé en introduction, ce terrain de recherche à Cluj-Napoca m'a permis de prolonger en Roumanie mes réflexions précédentes sur le patrimoine menées en France, en articulant le patrimoine aux questions de l'ethnicité et en regardant la ville et les espaces urbains à partir de ces deux analyseurs.

Tout d'abord, un décalage ressenti par rapport à ma propre expérience de vie en Transylvanie m'interpellait dans cette lecture. Il s'agissait d'un écart entre, d'une part, mes souvenirs d'une expérience de cohabitation plutôt harmonieuse en milieu mixte roumano-hongrois à Braşov et, d'autre part, une politique nationaliste agressive incorporée dans différentes pratiques de socialisation (par l'école ou dans les pratiques de la vie ordinaire) qui faisait surgir un « problème autour la Transylvanie ». Y avait-il un grand décalage, à Cluj comme à Braşov, entre des politiques nationalistes et des pratiques ordinaires placées plutôt sous le signe de l'entente ? Mais comment alors comprendre qu'une grande majorité de la population de Cluj a élu sur douze années consécutives un

maire ultranationaliste (roumanophone), faisant de la politique nationaliste une pratique omniprésente dans l'espace public et dans la ré-esthétisation du centre-ville de Cluj? (photos p. 54-59).

Ces premières questions de recherche sont nées de mes itinérances entre la France et la Roumanie, entre Cluj et Braşov. Je me suis interrogée sur le sens que j'attribuais moi-même au terme « Transylvanie » dans mon imaginaire, sur ce que son usage m'évoquait dans des situations de vie, alors qu'elle n'était pas une catégorie très utilisée dans mon entourage ni dans les pratiques de la vie ordinaire. Elle évoquait en moi un certain sentiment de fierté pour cette appartenance régionale, mais aussi un automatisme de pensée issu des discours nationalistes roumains, une phrase que tout habitant de la Roumanie avait entendue au moins une fois dans sa vie : la Transylvanie était « une terre volée par les Hongrois ». Amenée à ce regard rétrospectif sur mon expérience, j'ai pensé à quelques épisodes significatifs de cette socialisation à l'ethnicité dans mon enfance et ma jeunesse, ou dans des situations vécues au sein de mon cercle d'amis roumanophones et magyarophones. À leur lumière, je percevais que des tensions latentes dans les cohabitations étaient bien présentes de manière sporadique et ponctuelle et que la dimension ethnique arrivait souvent en catégorie d'explication et en grille d'interprétation pour justifier des malentendus et des rapports de force. Finalement cette catégorie d'explication (la dimension ethnique) exprimait ou performait des situations de tension bien réelles y compris dans les pratiques de la vie ordinaire (cf. encadré page suivante).

D'autres constats ont rapidement émergé. La Transylvanie était finalement une catégorie territoriale très floue, car ayant peu d'assise administrative et des frontières mobiles à travers toute son histoire. Ce caractère incertain du territoire ne l'a pas empêchée de devenir une catégorie convoitée dans les discours publics voire conflictuelle. Il convient de noter que la Transylvanie est un territoire négocié et partagé à travers l'histoire entre les États-nations de la Roumanie et de la Hongrie, n'existant pas proprement dit sous la forme d'un territoire administratif aujourd'hui. Pour résumer une partie de son histoire et de sa complexité à partir du moment des constructions des nations de la fin du XIXe siècle, la Transylvanie a suivi des allers et retours au sein d'un État ou un autre, à l'exemple de l'Alsace et de la Lorraine en France. Après 1918 et le traité de paix, la Transylvanie où vivait une grosse majorité de roumanophones passe du Royaume hongrois (partie de l'empire austro-hongrois) à la Roumanie. En 1944, dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale et lorsque la Hongrie devient l'allié de l'Allemagne, les frontières changent à nouveau : la Transylvanie du Nord (comprenant la ville de Cluj-Napoca) revient à l'État de Hongrie. Après 1945 et depuis lors, la Transylvanie a réintégré la Roumanie.

Remémorations personnelles en contexte de recherche

Le travail d'enquête m'a amenée à des remémorations personnelles qui ont eu une place importante dans la construction de mes intuitions et cheminements de recherche. Je retrace ici certaines d'entre elles.

J'ai grandi et passé les 25 premières années de ma vie dans la ville de Braşov. J'ai vécu dans un immeuble où dans notre allée six des vingt appartements étaient habités par des magyarophones (en mariages endogames). J'entendais quotidiennement mes voisins parler hongrois, ce qui n'avait jamais posé de problème, pas plus que cette cohabitation mixte. Durant l'enfance, je n'avais pas conscience que nous pouvions être différents, autrement dit que nous étions des « Roumains » ou des « Hongrois », etc., sauf lors de moments ponctuels. Je me rappelle par exemple une dispute avec une petite fille de mon immeuble avec laquelle j'avais l'habitude de jouer, une dispute qui s'est transformée en querelles entre parents. Ma mère m'avait alors dit : « *Ne t'embête plus avec cette Hongroise. N'y pense plus !* ». Je ne me souviens pas d'avoir entendu auparavant que cette fille ou ses parents étaient des « Hongrois ». C'était peut-être un de mes premiers épisodes de socialisation à cette question de la différence ethnique, sachant que ma mère entretenait d'excellentes relations avec de nombreux amis magyarophones et était à l'époque en mesure d'entretenir une conversation basique en langue hongroise, ayant vécu dans un village mixte de Transylvanie.

En dehors de ces séquences, les relations entre voisins étaient très cordiales et l'entraide était souvent de mise. Nos relations avec les amis magyarophones nous ont même aidés plusieurs fois dans les années 1980 à sortir de Roumanie et aller en Hongrie, à une époque où les voyages étaient fortement contrôlés, voire interdits. Dans ces années 1980, et au plus fort de la crise économique de ces années-là, la Hongrie était vue dans mon entourage comme une sorte d'*Occident* par rapport à la Roumanie, du fait d'un bon niveau économique et de libertés (d'expression, de voyage, des pratiques d'émancipation des jeunes etc.) que nous ne connaissions pas. Nous percevions alors une différence entre « Roumains » et « Hongrois » de Roumanie, car ces derniers avaient la chance d'avoir des réseaux familiaux en Hongrie, contacts qui représentaient une possibilité d'amélioration économique et symbolique de la situation des foyers. Malgré ces représentations, les magyarophones n'étaient pas forcément ceux qui pouvaient quitter le plus facilement le pays, soumis à un contrôle encore plus fort de leurs déplacements. Dans nos différentes tentatives de déposer des dossiers pour obtenir un passeport et aller en Hongrie, nos amis hongrois qui nous aidaient à les constituer et qui nous fournissaient tous les relais sur place grâce à leurs réseaux magyarophones, se faisaient systématiquement refuser cette autorisation de partir, alors même que nous l'avions obtenu plusieurs fois. Cela créait parfois des tensions latentes entre les familles.



Carte 3. La Roumanie dans l'entre-deux-guerres (d'après I. A. Pop, I. Bolovan [coord.], *Istoria Romaniei. Compendiu*, Cluj-Napoca, Editura Academiei Romane, 2007). Carte provenant de l'historiographie roumaine



Carte 4. La Transylvanie dans l'empire austro-hongrois, entre 1867 et 1918, au centre de la carte (d'après I. A. Pop, I. Bolovan [coord.], *Istoria Romaniei. Compendiu*, Cluj-Napoca, Editura Academiei Romane, 2007). Carte provenant de l'historiographie roumaine



Carte 5. La Hongrie d'aujourd'hui (en violet) et de la Grande Hongrie historique (contour noir). La Transylvanie apparaît à droite (contour rouge à droite). Source : atlas-historique.net



Carte 6. La Roumanie pendant la Seconde Guerre mondiale : la Transylvanie du Nord passe dans le territoire de la Hongrie (historiographie roumaine).



Carte 7. Carte actuelle de la Roumanie (historiographie roumaine)

Dans ce nouveau contexte, la population magyarophone devient une « minorité nationale » au sein du pays, bien que majoritaire dans certains villages et petites villes en Transylvanie. Selon le dernier recensement de 2011, la Roumanie compte une communauté hongroise de 1 227 623 personnes (qui se sont déclarées Hongroises au recensement) soit environ 6,1 % de la population du pays. Selon les mêmes sources 99,1 % de cette minorité vit en Transylvanie où, dans certaines régions, elle peut atteindre une majorité de plus de 70 % alors que dans d'autres elle peut être faiblement minoritaire face à la population roumaine²³.

La mobilité dans le temps des frontières de ce territoire fait qu'il existe une ambiguïté dans les discours publics quant à ce que l'on nomme aujourd'hui la « Transylvanie ». Elle peut être un territoire plus large ou plus restreint, selon les repères historiques adoptés. Certains font référence à un territoire plus réduit, celui de la Transylvanie dite « historique » (de la Principauté médiévale, carte 3 et 4)²⁴, d'autres à un territoire plus large allant jusqu'aux frontières avec la Hongrie et la Serbie, celui qui avant 1918 appartenait à l'empire austro-hongrois. L'ambiguïté quant à ces délimitations a été omniprésente dans les discours de mes interlocuteurs tout au long de ma recherche. De manière générale, l'évocation de la Transylvanie semble aller de soi dans les discours,



Carte 8. *Le territoire-patrimoine de la Transylvanie (en contour rouge à droite).*

Source : atlas-historique.net

sans trop savoir quel territoire ils désignent. De manière générale dans les discours de mes interlocuteurs, la Transylvanie renvoie au territoire élargi, qui désigne le territoire « retrouvé » ou « perdu » après 1918, selon que l'on se situe du côté de la Roumanie ou de la Hongrie et des magyarophones. C'est très souvent à ce découpage que renvoie le territoire symbolique de la Transylvanie, ce que j'ai appelé le « territoire-patrimoine ».

²³ Quant à la répartition ethnique, roumaine et hongroise, selon les villes et villages, le milieu rural présente généralement des villages monoethniques à 80-90 %. Les politiques d'homogénéisation ethnique ont fait disparaître la majorité hongroise dans les grandes villes, celle-ci pouvant se maintenir seulement dans des villes moyennes situées dans le sud-est de Transylvanie (Pays sicule). L'établissement de ces recensements selon des catégories d'identification ethnique doit faire l'objet d'une analyse distanciée, en tant que technologie démographique issue de l'idéologie nationale, et instrument produisant lui-même des formes d'essentialisme. J'ai analysé plus en détail cette dimension dans mon ouvrage *Territoires en partage*.

²⁴ Il s'agit ici du territoire de la Principauté de Transylvanie (1570-1711), incorporé par la suite dans l'empire des Habsbourg et austro-hongrois.

Au moment de mes premiers séjours et passages à Cluj-Napoca, capitale culturelle de la Transylvanie comptant 15 % de population magyarophone, des opérations de fouilles archéologiques étaient menées sur la place centrale Matei Corvin.



fig. 1. Travaux archéologiques sur la place centrale (durée des travaux : 1994-2004)

Photo B. Botea

Menées à l'initiative du maire de l'époque (Gheorghe Funar), cette action a été très controversée faisant l'objet de tensions et de négociations durant une quinzaine d'années. Ces fouilles ont été considérées par le maire comme un acte réparateur d'une injustice historique contre les « Roumains », lesquels auraient vécu pendant longtemps au cours de l'histoire sous la domination hongroise. Malgré cette logique défendue par la municipalité, les opérations de fouilles en centre-ville ont été jugées par ses opposants (associations, habitants de la ville indépendamment de leur affiliation ethnique) comme une action nationaliste roumaine visant à susciter des tensions locales et à diminuer l'importance de la communauté magyarophone dans la ville.

Dans mes premiers entretiens menés avec des employés du musée d'histoire chargé de ces opérations archéologiques, la Transylvanie apparaissait comme une catégorie récurrente, mais souvent non dite, chargée d'un potentiel de controverse. Enikő Magyary-Vincze (1997), anthropologue de Cluj-Napoca, notait : « *celui qui parle de la Transylvanie est en quelque sorte suspecté de vouloir refaire son histoire, retracer les frontières* ». Tout au long de mon terrain, le discours sur la Transylvanie a été clivant. On imaginait mal pouvoir parler de ce territoire autrement que pour prendre position, se situer dans un camp ou un autre, « être avec nous ou contre nous ». Cela a été par la suite un nœud central dans la complexité des relations avec mes interlocuteurs, étant moi-même renvoyée souvent à un camp ou un autre.

Ces différents éléments de terrain, appuyés sur des expériences personnelles et premières lectures, m'ont amenée à m'interroger sur la performativité de cette catégorie spatiale et territoriale, « la Transylvanie », sous l'angle d'une anthropologie politique du territoire. Mes sensibilités pour les questions patrimoniales du fait de mes recherches

précédentes en France m'ont orientée vers l'hypothèse d'une construction agonistique d'un territoire-patrimoine. Par quels mécanismes cette dimension du territoire (agonistique et patrimoniale) était-elle produite et transmise dans la ville de Cluj-Napoca²⁵? J'ai abordé cette question dans mon livre publié en 2013, ainsi que dans plusieurs articles et chapitres d'ouvrage (une liste de ces travaux apparaît à la fin de la première partie de ce volume). Je présenterai ici un résumé de ce travail de recherche, tout d'abord les objets et les lieux de mon enquête, ensuite les principaux résultats exposés dans mon livre.

Objets et lieux d'enquête

J'ai démarré mon travail par une démarche inductive afin de saisir les lieux d'expression et de production de la Transylvanie en tant que catégorie sensible. Quant aux délimitations de ce territoire, je n'ai pas adopté de découpage préalable étant plutôt attentive aux différents usages et contours de la Transylvanie utilisés par mes interlocuteurs. Au fur à mesure de mon enquête, j'ai observé que la Transylvanie en tant que territoire-patrimoine était précisément un territoire plus large que celui délimité par la Transylvanie « historique » (comme déjà mentionné, le territoire fut « retrouvé » par les roumanophones et la Roumanie en 1918, et « perdu » par les magyarophones et l'État de la Hongrie à la même occasion).

Le travail intensif de terrain à Cluj-Napoca s'est déroulé entre 2001 et 2005 avec des réactualisations ponctuelles ultérieures. Plusieurs pratiques et lieux dans la ville étaient la scène de ce processus, mais la recherche m'a amenée par la suite dans d'autres villes de Transylvanie et aussi de l'autre côté de la frontière, en Hongrie.

Je présenterai ici les différents lieux et sites retenus pour mon enquête de terrain.

Musées et réseaux institutionnels magyarophones

Mes deux premiers sites de recherche ont été le musée d'histoire et le musée d'ethnographie de la Transylvanie ayant leur siège à Cluj, ainsi que le réseau d'associations culturelles et de tourisme magyarophones. Ces lieux ont été des espaces incontournables car occupant une place dominante dans la production d'une version officielle du patrimoine et du territoire, de la mémoire historique. J'ai pu voir qu'ils étaient les principaux laboratoires d'institutionnalisation de la mémoire et de l'oubli, d'une version publique de l'histoire.

²⁵ La question de la transmission et de la médiation fut un analyseur tardif durant ma recherche, et elle est venue avec celui de « postmémoire », au moment où j'ai publié mon manuscrit aux Éditions Pétra, dans la collection *Usages de la mémoire*. Ce contexte m'a ouvert à des relectures de ma recherche et je remercie Anne-Marie Losonczy, Patricia Ferté et notamment Luba Jurgenson pour leur soutien ou leur accompagnement dans ce travail de publication et d'écriture.

Les discours portés sur la Transylvanie dans les musées se construisaient constamment en référence, voire en opposition, à la présence des magyarophones et au passé hongrois de la ville. J'ai ainsi exploré le réseau institutionnel et associatif hongrois par des observations et des entretiens au sein de plusieurs organismes magyarophones actifs dans le champ de la culture, du tourisme, de l'éducation ou du politique²⁶.

À part ces deux réseaux au sein desquels que j'ai conduit une observation participante et mené des entretiens, j'ai également approché d'autres acteurs qui y étaient connectés et avaient un rôle important dans la mise en valeur de la Transylvanie en tant qu'espace patrimonial : d'une part quelques institutions et associations culturelles roumanophones²⁷ participant à la mise en place des politiques culturelles et à l'organisation de l'espace urbain ; d'autre part, en Hongrie, quelques organismes défendant un discours patrimonial sur la Transylvanie²⁸. J'ai pu conduire aussi quelques entretiens avec des personnes originaires de Transylvanie établies à Budapest, rencontrées par le biais de mes interlocuteurs de Cluj-Napoca. Les observations et entretiens effectués à Budapest, peu nombreux, en sont donc restés au stade de l'exploration. Bien qu'un volet de recherche approfondi en Hongrie m'aurait semblé très pertinent, l'ampleur du travail de recherche en Transylvanie m'a empêché de le réaliser.

Je précise, enfin, que mon travail d'enquête a porté essentiellement sur les compétitions roumano-hongroises, car c'est à ce niveau-là que se situe exclusivement la production de la Transylvanie en tant que catégorie disputée et les affirmations publiques d'un territoire-patrimoine de la Transylvanie. La diversité et la complexité des relations de cohabitation à Cluj-Napoca ne se réduisent évidemment pas à cette dimension des rapports roumano-hongrois, ils incluent d'autres populations et aspects interethniques.

Espaces urbains, ritualités dans la ville

En plus des musées et des réseaux culturels comme lieux de terrain, j'ai pu observer que le centre-ville était le théâtre de pratiques d'affirmation de l'autochtonie et d'occupation

²⁶ Ces organismes ont été : la Société hongroise de Culture de Transylvanie (EMKE), l'Association du Musée transylvain (EME), l'Union Carpatique Transylvaine (EKE) — association de tourisme et de connaissance de la patrie, l'Association Kelemen Lajos pour la protection des monuments historiques, l'Association des Étudiants hongrois, la revue de culture et de sciences sociales Korunk, le quotidien Kronika et, enfin, la RMDSZ (l'Union Démocrate des Hongrois de Transylvanie qui est à la fois une association civique et un parti politique).

²⁷ La « Direction départementale de la Culture » du Conseil Départemental (Judetean), le Centre de création et de valorisation de la tradition folklorique, la Fondation EthnoStar (co-organisatrice du festival « Les Journées de la Transylvanie »), la Commission des Monuments historiques.

²⁸ J'ai fait des observations approfondies dans le Musée National hongrois — *Magyar Nemzeti Múzeum*, dans le Musée d'Ethnographie — *Néprajzi Múzeum*, au festival de musique et de danse traditionnelle *Le Carnaval du Danube* et quelques entretiens à la chaîne de télévision *Duna TV*. Cette dernière est financée par l'État hongrois et traite dans sa programmation des Magyars vivant au-delà des frontières du pays. En Transylvanie, elle est parmi les trois chaînes les plus regardées par la population magyarophone.

symbolique de l'espace, entreprises notamment à l'initiative de la municipalité de l'époque. L'usage de la langue dans la nomination écrite des lieux publics (rues, monuments, magasins), l'aménagement des places dans la ville, les déplacements ou la destruction de certains monuments étaient des lieux d'expression des tensions autour du territoire. Différents récits et itinéraires touristiques de la ville s'articulaient autour de ces objets de la culture matérielle, véritables supports de mémoire (Maurice Halbwachs (1997/1950) et de patrimoine.

Dans le registre des ritualistes urbaines, j'ai porté mon attention sur une fête locale, les « Journées de la Transylvanie ». Elle m'est apparue comme un terrain parfait d'observation de l'orientation des politiques culturelles en matière de diversité culturelle et de mise en valeur du territoire. En même temps, cette fête m'a permis de montrer l'écho de ces messages politiques auprès d'un autre type d'acteurs impliqués dans ce processus de production sociale du territoire, les artisans exposant leurs objets d'art traditionnel et les artistes de musique et de danse folklorique.

Discours régionalistes et nouveaux réseaux d'acteurs

Au-delà d'un paysage ethnicisé, visible dans les lieux de terrain que je viens de citer (musées, réseaux magyarophones, pratiques nationalistes d'occupation de l'espace public ou fête folklorique), j'ai pu identifier plusieurs espaces associatifs qui menaient des actions afin de dés-ethniciser les discours et les espaces publics de la ville. Je me suis arrêtée au Groupe *Provincia*, un réseau d'acteurs qui portait un nouveau discours sur la Transylvanie au sein de la scène publique : un discours régionaliste. Il s'agissait d'acteurs vivant pour leur majorité en Transylvanie, mais aussi ailleurs en Roumanie et en Hongrie, proposant des activités dans différentes villes. Je les ai ainsi suivis dans leurs déplacements entre différents lieux, par une ethnographie « multi-site ».

L'analyse de ce mouvement régionaliste m'a permis de mettre en lumière un renouvellement des constructions ethniques et territoriales au début des années 2000, dans un contexte d'élargissement européen et d'affirmation de certains discours régionalistes, visibles dans d'autres pays d'Europe centrale et du Sud-Est.

Méthodes et démarches de recherche : entre l'institutionnel et l'ordinaire

Compte tenu de l'extension de ce terrain de recherche, rassemblant de nombreux lieux d'enquête, et du fait que la Transylvanie était performée comme catégorie controversée davantage dans les productions « par le haut » que par le « bas », j'ai moins prêté attention aux pratiques ordinaires des habitants. Cependant, au niveau des institutions et des réseaux associatifs, je n'ai pas adopté un point de vue panoramique, mais une étude de la vie ordinaire de ces lieux et de leurs acteurs, des micropolitiques qui se jouaient quotidiennement entre les individus engagés dans ces institutions, dans leurs négociations liées à la catégorie « Transylvanie ». Pour explorer cette dimension, je me suis

appuyée sur une longue observation et immersion dans le terrain, ainsi que sur des entretiens, à partir d'un terrain intensif mené six mois par an (sur quatre années consécutives de 2001 à 2005).

Les « territoires à frontières » : une approche par la mémoire, le patrimoine, l'histoire

Cette recherche s'inscrit d'abord dans une anthropologie du territoire, et plus précisément d'une analyse des (micro)politiques du temps, de la manière dont la mémoire, le patrimoine, l'histoire prennent place dans cette construction territoriale.

J'ai pu montrer les mécanismes par lesquels des entités spatiales sans frontière claire, des territoires plus imaginés que réels d'un point de vue administratif, deviennent des catégories performatives et acquièrent un destin historique en tant que territoire patrimonial. Sans qu'il existe un problème transylvain au sein strict ni un danger irrédentiste, sans qu'un sentiment d'identification régionale soit plus fort que dans d'autres régions du pays, la catégorie « Transylvanie » relève d'une force de mobilisation des imaginaires et des pratiques.

Cette recherche voulait susciter ainsi des réflexions autour des catégories territoriales qui se construisent de manière similaire : ces espaces sans contour administratif, géographique, politique ou culturel clair qui sont pourtant investis symboliquement, socialement ou politiquement de manière forte et devenant ainsi des opérateurs politiques ou symboliques. Nous pensons aux catégories *Balkans*, à *MittelEuropa*, ainsi que, plus largement, à l'*Europe* dont Edgar Morin (1987) affirmait que rien ne lui conférait d'emblée ce destin historique qu'elle a pourtant eu. Dans un de mes articles, j'ai fait une analyse de l'usage de la catégorie « Balkans » en Transylvanie²⁹, qui fait écho à des travaux portant sur l'utilisation de cette même catégorie ailleurs en Europe centrale et du Sud-Est. Plusieurs chercheurs qui mènent des travaux dans ces pays se sont inspirés d'Edward Saïd (1978) et ont montré la construction « orientaliste » des Balkans (Bakic-Hayden et Hayden, 1992, Todorova 1997, Turda 2001, Antohi 2002, Neofotistos 2008). Plus spécifiquement, Milica Bakic-Hayden et Robert Hayden désignent par « nesting orientalism », observé en ex-Yougoslavie, une stratégie de production des différences internes entre des pays voisins, en renvoyant les autres vers l'« Orient » et les « Balkans », et en s'assurant à soi une position plus proche de l'« Occident ». Selon cette logique, les Roumains sont les voisins « balkanisés » des Hongrois, de la même manière les Bulgares pour les Roumains, et ainsi de suite selon que l'on avance vers l'Est. À cette géographie spatiale correspondrait une géographie culturelle et civilisationnelle. J'ai pu observer que ce « nesting orientalism » fonctionne aussi à l'intérieur du pays pour marquer une

²⁹ B. Botea, « Des jeux d'usages d'une catégorie balkanique. La Transylvanie, un territoire aux marges des Balkans », *Civilisations*, n° 60, 2, 2012, p. 65-82.

différenciation entre des régions. En Transylvanie, l'usage de la catégorie « Balkans », par ailleurs très floue, permet une forte différenciation du type Nous/Eux opposant deux univers symboliques et culturels : les Balkans sont investis d'une forte connotation négative (ramenés à l'Orient) en opposition à la Transylvanie, jugée plus proche de l'espace civilisationnel de l'Europe centrale et de l'Occident. Ce discours fait partie d'un certain imaginaire positif construit autour de la Transylvanie, assez généralisé dans les discours des médias et des individus ordinaires sur le haut potentiel de cette région (« civilisationnel » et économique). Elle est considérée comme un territoire « en avance », héritière de l'empire austro-hongrois, par rapport au reste de la Roumanie plus « balkanisée » ou « orientale » située plus à l'Est ou au Sud, renvoyée à héritage de l'empire ottoman ou russe.

Mon étude à Cluj-Napoca a pu montrer que la performativité de la Transylvanie repose sur une double dimension de la frontière. Dans un premier temps, cet espace est géographiquement un territoire situé à la frontière des deux Etats-Nations, la Roumanie et la Hongrie. Dans un deuxième temps, il revêt un caractère agonistique et peut être considéré comme un « territoire-frontière » selon l'expression de Joël Kotek (1996, 2001). L'auteur utilise ce terme à propos d'espaces « situés à la charnière d'ensembles ethniques ou idéologiques » lesquels, et de ce fait, ont un potentiel de conflit. La Transylvanie a été l'enjeu de deux constructions d'Etat-nation concurrentes. Ces territoires sur lesquels se sont portés plusieurs dessins nationaux sont des terrains de prédilection pour les compétitions mémorielles, patrimoniales ou historiographiques.

Il conviendrait néanmoins d'être vigilant par rapport à une perspective essentialiste qui postulerait la qualité *a priori* de « territoire-frontière » de tout espace caractérisé par des cohabitations multiethniques. Il est ainsi important d'observer le caractère processuel et l'émergence de cette caractéristique de « territoire-frontière » et, ainsi, de considérer la qualité de frontière dans un sens pragmatiste et pluriel. La Transylvanie se construit comme l'espace d'une dualité roumano-hongroise dans un contexte particulier, à savoir depuis l'exode des Saxons et par un processus concurrentiel de construction des Etats-nations. La Transylvanie est un *territoire-frontière* (ou mieux un *territoire à frontières*) puisqu'elle est utilisée comme un moyen de production de différenciations sociales (culturelles, économiques, politiques) entre des régions différentes de la Roumanie, entre des habitants magyarophones et roumanophones de Transylvanie, entre magyarophones de Transylvanie et d'autres magyarophones des territoires de la nation hongroise et particulièrement de Hongrie.

Cette qualité de « territoire à frontières » s'est appuyée sur une controverse historique ancienne liée au partage d'un territoire et un certain usage de la Transylvanie comme catégorie sensible. Cela laisse encore des traces aujourd'hui au sein des attachements, des (post) mémoires, produisant des mobilisations et d'autres actions réitérant cette sensibilité. La construction de ce « territoire-patrimoine » est liée à un événement historique premier, désigné par mes interlocuteurs magyarophones comme le « Trianon »

(le Traité de paix de Trianon, 1920) et par les roumanophones comme « l'union de la Transylvanie avec le reste de la Roumanie » (1918). Cette date historique de sortie de guerre est associée du côté magyarophone à un événement traumatique d'éclatement de la mère-patrie hongroise, la Grande Hongrie historique (carte 8), ainsi qu'à une nouvelle condition minoritaire au sein de la Roumanie. À travers des observations au musée national de la Hongrie (*Magyar Nemzeti Múzeum*), j'ai pu faire le constat que cet événement est représenté comme un moment de deuil national et que la symbolique du rouge (sang) et du noir (deuil) est une constante dans les objets de culture matérielle présentés pour cette époque.

Du côté roumanophone, cette date historique symbolise une victoire nationale et un acte réparateur de justice, un retour de droit de la Transylvanie dans le territoire de la patrie roumaine.

Le caractère mouvant des frontières de ce territoire, passant d'un État impérial austro-hongrois à l'État-nation roumain, ne s'arrête pas pour autant à cet événement. Comme je l'ai déjà noté, la Deuxième Guerre mondiale a apporté de nouveaux changements. Les constructions mémorielles et historiques analysées à travers mes lieux de terrain et les discours des individus ordinaires font référence à ces modifications multiples des frontières et à leurs implications pour la vie quotidienne de l'époque.

Ces événements « fondateurs » ont engendré des contextes de cohabitation difficile des populations, comme le montrent les descriptions de la ville de *Cluj-Napoca/Kolozvár*³⁰ de l'époque (Buzea, 1939). Ils ont fait émerger une première arène de négociation des histoires et des mémoires tant au niveau officiel que dans les espaces privés. Celles-ci ont fait par la suite « boule de neige » et ont été incorporées, reformulées et réactivées à travers d'autres cadres de transmission tels que des dispositifs institutionnels ou

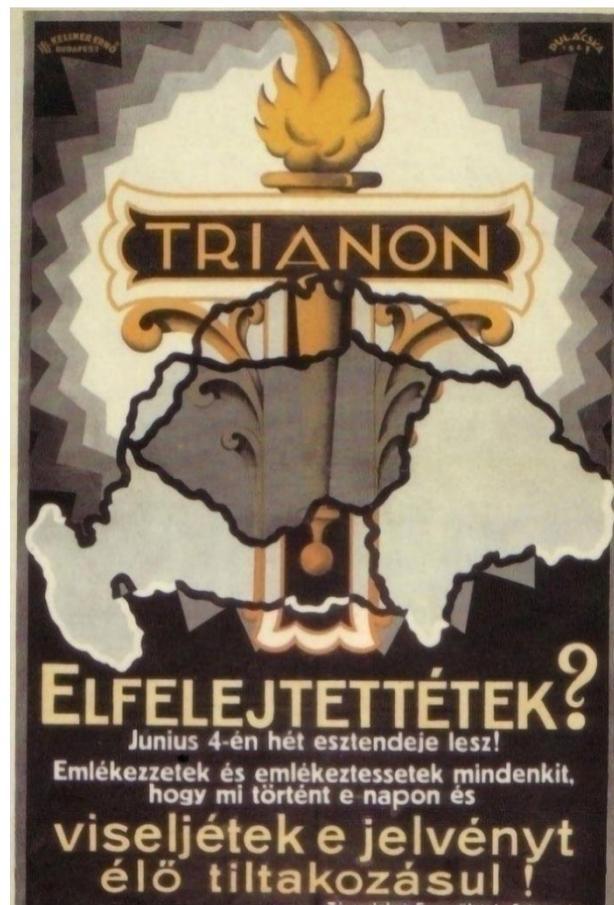


fig. 2. Affiche de l'époque, 1921 (Musée National de Hongrie) avec la Hongrie en « deuil ». « Trianon ! Vous l'avez oublié ? Le 4 juin cela fera déjà un an. Rappelez-vous et rappelez aux autres ce qui est arrivé ce jour. Et portez cet insigne comme une protestation vive »

³⁰ Il s'agit du nom de la ville de Cluj en hongrois.

associatifs, ou les circulations au sein de mémoires familiales et des groupes d'appartenance. Ces deux canaux fonctionnent comme des cadres de transmission pour cette mémoire historique. Je me suis focalisée ici surtout sur la première dimension, les mémoires familiales étant présentes surtout à travers mes entretiens avec mes interlocuteurs magyarophones.

Cette dispute historique et politique a été entretenue depuis ces événements jusqu'à aujourd'hui par des formes de nationalisme concurrent et des négociations concernant le partage du territoire et la cohabitation en son sein. Ces pratiques ont fait émerger une forme d'attachement à un espace considéré comme « territoire-patrimoine ». Lorsque plusieurs populations se disputent le même site et lorsque l'existence ou la reconnaissance d'un groupe est menacée, ce site acquiert davantage de valeur. Il joue le rôle de « richesse inaliénable », expression utilisée par Annette Weiner (1988), dans le prolongement de la conception de Marcel Mauss sur les pratiques d'échange des Maori de Nouvelle-Zélande. La « richesse inaliénable » n'est pas un objet d'échange, elle est difficilement partageable, car sa perte est équivalente à celle d'un droit au passé dans le contexte d'une situation présente de légitimation face à d'autres communautés. « Garder un objet défini comme inaliénable ajoute de la valeur au passé de quelqu'un, en en faisant une source de pouvoir pour le présent et pour le futur. [...] La valeur créée par la conservation doit être perçue dans sa relation aux menaces constantes » (Weiner, 1988 : 151). Ces objets sont ainsi censés symboliser l'immortalité du groupe dans les moments où sa légitimité serait mise en danger par d'autres groupes. Les perdre serait l'équivalent d'une mort symbolique. Le patrimoine remplit cette fonction de permettre à des individus de se penser ensemble, mais aussi de faire perdurer des groupes dans le temps : « il n'est pas seulement — comme on l'a souvent dit — célébration d'une mémoire ou d'un passé [...] mais plutôt un moyen pour des sociétés de durer [...]. Le patrimoine est une manière pour des collectifs de s'instituer dans le temps » (Davallon et al. 1997 : 202).

Ma recherche met en lumière cette fonction de territoire-patrimoine que la Transylvanie acquiert dans le processus de cohabitation. Ici le mot « cohabitation » ne fait pas seulement référence aux pratiques ordinaires, au « vivre ensemble » dans le quotidien des habitants. Le terme comporte toutes les échelles de la cohabitation, les phénomènes de coprésence dans les espaces de voisinage et publics, mais aussi une cohabitation plus symbolique, représentée par des objets (le patrimoine bâti ou immatériel, noms des rues, objets de musée, etc.). Nous pouvons ainsi saisir le phénomène de cohabitation dans les musées, dans des spectacles publics, dans le réseau associatif, partout où il est question de construire et de défendre une place par rapport aux autres.

Mes recherches m'ont amenée à comprendre les constructions mémorielles, patrimoniales et historiques, trois analyseurs importants pour saisir la complexité de cette conception territoriale de la Transylvanie, où la cohabitation ne peut pas être qualifiée simplement dans les termes dichotomiques de relations conflictuelles ou

harmonieuses. J'ai pu ainsi observer que si les mémoires des habitants (y compris des acteurs institutionnels et associatifs) reposent souvent sur des expériences de mise en commun, sans être forcément des mémoires conflictuelles, les constructions patrimoniales et historiographiques témoignent d'une difficulté de partage et elles sont systématiquement ethnicisées. Cela nous amène à considérer de manière distincte et nuancée ces différents « usages du passé »³¹, de type mémoriel, patrimonial ou historique.

En Roumanie, l'écriture de l'histoire est un enjeu important dans les débats et controverses liés au territoire de la Transylvanie, néanmoins pour comprendre la force symbolique et le potentiel de mobilisation de cette catégorie, il convient de considérer ensemble les enjeux historiographiques, les questions mémorielles et le processus de patrimonialisation.

Prenons tout d'abord l'articulation entre mémoire et histoire. Mon hypothèse a été que si la Transylvanie produisait de nos jours des formes d'ethnicisation et de tensions dans la cohabitation, alors même que les événements historiques fondateurs de cette controverse sont plus ou moins lointains, il existe un phénomène important de transmission, qui relève davantage d'une expérience sensible et d'une transmission de type mémoriel. Autrement dit, la construction territoriale de la Transylvanie reposerait sur des mécanismes de transmission de la mémoire et de la « postmémoire » (Hirsch, 1997, Bucur 2009) alors qu'on s'attendrait à ce qu'elle relève davantage d'une construction historique. L'absence de conflit réel dans la cohabitation, le fait que les événements fondateurs des tensions soient plutôt lointains dans le temps et que le contexte européen ait donné une autre allure aux nationalismes, apporteraient plus d'arguments en faveur d'une construction plus historique que mémorielle.

De nombreux travaux se sont arrêtés sur la distinction et les frontières entre la mémoire et l'histoire. Krzysztof Pomian (2002) montre que les rapports entre ces deux notions s'expriment dans un spectre large de relations, allant d'une identification presque totale entre les deux termes — l'histoire n'étant dans ce cas que « l'habillage d'une mémoire » — à une distance totale entre eux, en passant par des situations intermédiaires. Selon cet auteur, plus un événement est récent, plus forte serait la proximité entre histoire et mémoire, car les chances sont plus grandes de recourir dans l'écriture historique aux sources mémorielles directes (par des témoins). S'agissant d'événements plus lointains, une connaissance médiata (documents, archives, etc.) donc de facture historique constituerait un passage obligé au détriment de la source testimoniale.

³¹ Il m'a semblé important de traiter de manière distincte ces rapports au passé, qualifiés souvent par l'expression « usages du passé ». Cette dernière, faisant écho à l'ouvrage de François Hartog et Jacques Revel (*Les usages politiques du passé*, 2001), s'est depuis généralisée, adoptée dans de nombreux travaux sur les rapports au temps pour qualifier parfois de manière indifférenciée des phénomènes différents (relatifs à la mémoire, à l'oubli, au patrimoine, à l'histoire, aux relations entre eux, etc.).

Le cas de la Transylvanie est à ce titre particulier. L'événement historique de référence, ce changement de frontières, y est survenu en 1920. En l'absence presque totale, aujourd'hui, de transmission par des témoins directs, il se prêterait selon le modèle de Pomian à une construction historique. Cependant, autour de cet événement — et d'autres, similaires, qui se sont succédé peu de temps après — des récits mémoriels et de la postmémoire circulent encore aujourd'hui.

Maurice Halbwachs apporte d'autres précisions sur ce qui distingue la « mémoire collective » et l'histoire. Selon lui, la mémoire collective « est un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Par définition, elle ne dépasse pas les limites de ce groupe » (1994/1925 : 131). Quant à l'histoire, elle « se place hors des groupes et au-dessus d'eux » dans le sens où elle refait un lien entre groupes et générations au sein d'un même ensemble. Dans ce cas, « les ensembles d'hommes qui constituent un même groupe à deux périodes successives sont comme deux tronçons en contact par leurs extrémités opposées, mais qui ne se rejoignent pas autrement, et ne forment pas réellement un même corps » (Ibid., 132). En opposition à la mémoire, l'histoire s'appuie plutôt sur un principe de discontinuité et de rupture qu'elle essaierait de pallier par un artifice.

À la suite de Halbwachs, Paul Ricœur observe que lorsque des événements éloignés dans le temps sont transmis sur le mode de la filiation, nous sommes en présence d'un phénomène mémoriel. Le récit et la connaissance historique interviendraient lorsque cette dynamique se perd : « Adossé au récit des ancêtres, le lien de filiation vient se greffer sur l'immense arbre généalogique dont les racines se perdent dans le sol de l'histoire. Et, lorsqu'à son tour le récit des ancêtres retombe dans le silence, l'anonymat du lien générationnel l'emporte sur la dimension encore charnelle du lien de filiation. Ne reste plus alors que la notion abstraite de suite de générations : l'anonymat a fait basculer la mémoire vivante dans l'histoire » (Ricœur, 2000 : 515).

Cependant, même alors, des initiatives dont le but serait de ressusciter ces mémoires historiques et de publiciser les mémoires privées et souterraines peuvent exister. Différents entrepreneurs — associations, institutions publiques, acteurs divers — peuvent prendre ces actions en charge, œuvrant pour la reconnaissance de ces mémoires et leur transformation en connaissance historique. Nous verrons que les différentes associations magyarophones de Transylvanie en sont une parfaite illustration.

La transmission peut ainsi prendre deux formes ou voies : la transmission mémorielle — par des récits réitérés au sein de la famille ou des groupes d'appartenance — et historique, notamment lorsque ces mémoires ne circulent plus ou peu, médiée par le recours aux archives et aux documents divers. Il existe évidemment des formes mixtes où les deux types peuvent coexister.

Maria Bucur (2009) observe que ces deux types de transmission, par la connaissance médiante ou au sein des réseaux de filiations (et, nous pouvons ajouter, des groupes d'appartenance, ethniques ou autres), instaurent un rapport différent au contenu transmis. L'auteure affirme que dans le monde moderne les individus tendent à valoriser plus fortement ce qui est pensé par eux comme venant de la mémoire (ce dont ils se souviennent ou croient se souvenir) par rapport à ce qu'ils apprennent comme une connaissance donnée, de type historique. Faisant référence à la notion de trauma, Maria Bucur souligne qu'une expérience traumatique ne saurait être générée par une connaissance historique acquise, incorporée subjectivement comme telle. Il existerait ainsi un degré d'intensité plus fort dans la relation au contenu transmis dans le cas de la « postmémoire » que de la transmission de type historique. Pour saisir cela, l'auteure nous invite à comparer deux exemples de transmission : la connaissance de l'Holocauste à partir de récits des grands-parents à la maison et l'apprentissage de cet événement à l'école.

Comme ma recherche ne s'est pas focalisée sur une ethnographie des univers familiaux et des pratiques ordinaires, je n'ai eu que quelques échos au sein de mes entretiens, des phénomènes de transmission mémorielle dans les espaces privés. Cependant, les transmissions d'informations et d'expériences concernant le rapport au territoire de la Transylvanie effectuées par le réseau institutionnel et associatif magyarophone n'a rien d'une connaissance froide propre à une simple connaissance historique. Ces réseaux composent un réseau de filiations (de type ethnonational) au sein d'une communauté transnationale magyarophone et font ainsi fonctionner une transmission de type historique, mais aussi mémoriel (et post-mémoriel). Ainsi, les formes de tourisme de racine en Transylvanie, les « pèlerinages patriotiques » ici des jeunes de Hongrie dans des camps d'été, la participation à différents festivals et formations effectuées souvent dans le cadre des institutions ou associations, etc. sont autant de cadres de transmission.

Jusqu'à présent, nous avons abordé l'articulation entre mémoire et histoire. Regardons maintenant la question du patrimoine. La mise en patrimoine est, comme l'observait Joël Candau (1998), une « pratique de la mémoire ». Nous pouvons dire aussi que la patrimonialisation est une forme de « mémoire exercée », pour reprendre l'expression de Ricœur. L'auteur mettait en avant les deux opérations « indivisément cognitive et pragmatique » du phénomène mémoriel : « “Se souvenir” c'est non seulement accueillir, recevoir une image du passé, c'est aussi la chercher, “faire” quelque chose. Le verbe “se souvenir” double le substantif “souvenir”. Ce que le verbe désigne, c'est le fait que la mémoire est “exercée” » (Ricœur, 2000 : 67). Nous pouvons dire que la patrimonialisation tient d'une pragmatique de la mémoire, et qu'elle est une forme d'« encadrement des mémoires »³² par un travail de mise en cohérence à partir de

³² L'expression est utilisée par Michael Pollak qui reprend le terme de « mémoires encadrées » de Henri Rousso (Pollak, 1993 : 30).

récits pluriels et de sélection entre ce qui sera effacé et ce qui sera conservé. J'ai pu observer cette fonction d'«encadrement des mémoires» par la construction patrimoniale de la Transylvanie dans les pratiques muséographiques ou de commémoration dans l'espace public (mise en place des statues, des plaques commémoratives, des toponymes, des poteaux funéraires, etc.). Je montrerai plus loin ces matériaux ethnographiques.

Par rapport à la distinction entre mémoire et patrimoine, Michel Rautenberg apporte d'autres éclairages. La mémoire se caractériserait par la variabilité et par «la grande adaptabilité aux circonstances de sa convocation, élément qui la distingue nettement du patrimoine qui est, par construction, relativement stable» (2003 : 28). Selon l'auteur, le travail de patrimonialisation consiste en une mise en cohérence des récits au départ pluriels, une tentative de fixer un contenu par la procédure, qu'il s'agisse d'actes de reconnaissance publique, de formes diverses de réglementation ou tout simplement d'un processus de sélection et de conservation qui classe et fige un contenu. Cette dimension est valable aussi bien pour les formes plus institutionnalisées du patrimoine que pour ce que Michel Rautenberg appelle les «patrimoines sociaux». Ces derniers sont des constructions patrimoniales opérées par des individus et des groupes, sans forcément faire appel aux procédures institutionnelles de patrimonialisation. Par cette fonction de fixation du récit, le patrimoine est plus proche de l'histoire que de la mémoire. Cette proximité entre la construction de l'histoire et du patrimoine est visible aussi en Transylvanie. Nous remarquons ainsi des constructions de l'histoire et du patrimoine totalisantes et exclusives, qui tendent à fixer la mémoire et l'histoire dans des lectures nationalistes, alors que les expériences et les mémoires de la cohabitation révèlent souvent des mises en commun³³.

Je m'attarderai aussi sur un autre élément qui permet de rendre compte de la complexité des scènes où le territoire se construit, la question des échelles de cette production. La Transylvanie est, selon l'hypothèse principale de mon travail, un paysage patrimonial et un «memoryscape». Ce dernier terme est utilisé habituellement pour désigner des sites géographiques qui comportent des monuments ou des objets mémoriaux³⁴. D'autres auteurs, comme Zsuzsa Gille (2010), donnent cependant un sens différent à cette notion, comprenant par cela «moins un site physique qu'un panorama de pratiques mémorielles qui se croisent et interagissent à différentes échelles»³⁵ (2010 : 288). Le «paysage

³³ Je pense ici notamment à des récits racontés sur la période du socialisme : sur les expériences de travail en commun dans les usines, des expériences de socialisation durant les heures de queue devant les magasins alimentaires du temps de la pénurie des années 1980, mais aussi à des témoignages concernant l'enfance et le voisinage dans les immeubles construits durant la période socialiste et les formes d'entraide dans l'économie des foyers, etc.

³⁴ Comme observait Zsuzsa Gille (2010), ce sens particulier du terme «memoryscape» a été donné par le travail de Lise Yoneyama (1994).

³⁵ Traduction libre.

mémoriel» et patrimonial transylvain est caractérisé par un espace physique à frontières fluides et par un panorama de constructions mémorielles et patrimoniales compétitives comportant des échelles spatiales variées : locale, régionale, nationale, mais aussi transfrontalière (entre les deux pays) par des réseaux de mobilité et de tourisme. L'échelle de ce paysage patrimonial et mémoriel est en permanence fluide avec des nœuds de centralité qui se déplacent réactivant les débats, les imaginaires et les pratiques de cette construction territoriale. J'ai pu montrer, par exemple, que si la ville de Cluj-Napoca a été pendant longtemps le haut lieu symbolique de la Transylvanie hongroise, la baisse démographique de la communauté magyarophone a entraîné des changements dans les politiques de valorisation du territoire (y compris par les agences de voyages de Hongrie). Elles agissent dans le sens du déplacement du cœur du territoire magyarophone (autrefois Cluj-Napoca) vers d'autres espaces à l'intérieur de la Transylvanie, à savoir la région du Pays sicule. Les différents acteurs politiques de cette communauté construisent des sous-territoires au sein même de la Transylvanie magyarophone, s'affrontant autour de ces deux hauts lieux de la Transylvanie hongroise, d'un côté la ville de Cluj-Napoca pour son capital culturel, institutionnel et historique et, de l'autre côté le Pays sicule pour son capital démographique magyarophone.

Les dynamiques de cette production du territoire que j'ai commencé à esquisser ici nous obligent à une approche processuelle, relationnelle et constructionniste du territoire, prenant ses distances avec une perspective holiste du territoire (de la culture et des mémoires).

Puisque j'utilise très souvent le terme de « construction » territoriale (historique, mémorielle, patrimoniale), il me semble important de m'arrêter au moins brièvement sur son sens.

Dans le champ de l'ethnicité, comme dans d'autres champs, l'approche constructiviste a été mise en avant pour critiquer les perspectives substantialistes des groupes, en l'occurrence ethniques, avec l'idée que ceux-ci ne peuvent pas être considérés comme des entités discrètes et des groupes « réels » ayant une existence de fait et stable. Cependant, comme le précisent Rogers Brubaker et ses collègues (2006), le constructivisme peut s'entendre dans deux sens. À un premier niveau, il s'agit d'un constructivisme renvoyant à une idée déjà banalisée, à savoir que toute identité, tout groupe ou toute réalité sociale sont mouvants, multiples, qu'ils se construisent en permanence et se négocient. Certes, toute réalité sociale est amenée à se transformer. Néanmoins, la question qui se pose est de savoir si le constructivisme suppose l'existence préalable d'une entité collective déjà donnée (identité, mémoire, territoire, etc.) amenée par la suite à se transformer, ou s'il va jusqu'à refuser toute substantialisation du social?

Adoptant plutôt cette dernière position — qui relève d'un second niveau du constructivisme — ces auteurs critiquent un certain usage banalisé du constructivisme qui n'exclue pas forcément une conception holiste (« groupiste ») dans l'approche du

social. Celle-ci renvoie à une tendance à considérer les groupes, en tant qu'entités discrètes et intérieurement homogènes, comme «les constituants de base de la vie sociale, comme les protagonistes des conflits sociaux et les unités fondamentales de l'analyse sociale» (Brubaker et al. 2006 : 7).

Pour Brubaker et ses collègues, une alternative à cette vision des choses serait une compréhension relationnelle, processuelle, dynamique de l'ethnicité et, nous pourrions rajouter, du social. À titre d'exemple, dans ses écrits sur la Transylvanie, Rogers Brubaker propose d'analyser les dynamiques de l'ethnicité à Cluj sans partir du postulat de l'existence des Roumains et des Hongrois en tant que groupes, mais en les considérant plutôt comme des catégories. Même si ces identifications ethniques ou culturelles sont parfois vécues comme une réalité par les individus, cela n'annule en rien leur caractère construit et « performatif » (au sens d'Austin), en ce sens qu'elles font advenir une réalité qui n'existait pas auparavant. Les pratiques performatives relatives à ces catégories ethniques sont au cœur de leur intériorisation en tant que catégories réelles : « par l'*invocation* des groupes, on tente de les *évoquer*, les convoquer, les appeler pour exister » (Brubaker, 2002 : 166).

Ce deuxième niveau de constructivisme renvoie au sens que donne Bruno Latour (2006) au mot « constructionnisme », mettant en avant l'agencement permanent du social, lequel n'a pas d'existence préalable en dehors de l'action qui la constitue.

Une certaine vigilance est par conséquent à adopter par rapport aux rhétoriques « groupistes » ou holistes, présentes aussi et en lien avec d'autres notions comme la mémoire collective, le territoire, l'identité culturelle, la communauté. Des auteurs comme Michael Pollak et Joël Candau critiquent la perspective holiste qui est souvent sous-entendue dans l'analyse des phénomènes mémoriels et particulièrement de la mémoire « collective ». Candau met en garde contre : « des totalisations auxquelles nous procédons en employant des termes, des expressions, des figures visant à désigner des ensembles supposés à peu près stables, durables, homogènes, ensembles qui sont conceptualisés comme *autre chose* que la simple somme de leurs parties et qui sont censés agréger des éléments considérés, par nature ou par convention isomorphes » (1998 : 11).

Comme une illustration de cette rhétorique holiste dans le champ mémoriel, l'auteur montre la confusion récurrente entre la mémoire collective et la méta-mémoire, le discours que nous portons sur notre mémoire (Candau, 2005). Le fait d'évoquer une mémoire collective ne suppose pas forcément qu'elle existe, que le contenu mémoriel soit partagé par tous les membres d'une collectivité. Nous ne devons pas confondre la mémoire avec la méta-mémoire, laquelle serait une mémoire revendiquée, ostensible, à caractère performatif.

Michael Pollak montrait, lui aussi, la perspective holiste et la tradition méthodologique durkheimienne dans laquelle s'inscrivent les approches de la mémoire collective,

héritières d'une certaine conception de Maurice Halbwachs (1950/1997). Michel Pollak opposait à cette approche une perspective constructiviste dans laquelle il ne s'agissait plus de « traiter les faits sociaux comme des choses, mais d'analyser comment les faits sociaux deviennent des choses, comment et par qui ils sont solidifiés et dotés de durée et de stabilité » (Pollak, 1993 : 17). Appliquée à la mémoire collective, cette perspective nous conduirait, selon l'auteur, à mettre l'accent sur l'analyse des processus et des acteurs qui interviennent dans la constitution et la formalisation des mémoires et par lesquels certains contenus mémoriels sont retenus par rapport à une diversité de mémoires et arrivent à s'imposer à tout le monde comme « des points de passage obligés de la pensée sur le passé » (*idem*).

La perspective constructionniste, relationnelles et processuelles est celle que j'ai aussi adoptée dans ma recherche en Transylvanie, face à un terrain de fortes compétitions et négociations mémorielles et patrimoniales. J'ai ainsi considéré le territoire, et en l'occurrence la Transylvanie, comme une catégorie de discours, d'imaginaires et de pratiques plutôt que comme une réalité sociale homogène et signifiante en soi dont on fait des usages différents. De ce fait, j'ai interrogé les mémoires sous l'angle des enjeux de méta-mémoire et les pratiques et dispositifs patrimoniaux comme des médiations pour « faire territoire » et pour construire de l'autochtonie.

Nous verrons par la suite les principaux lieux d'affirmation et de controverse de ce territoire-mémoire ou territoire-patrimoine dans la ville de Cluj-Napoca.

Production de l'autochtonie et de l'ethnicité dans les espaces urbains : toponymie, monuments et festivités dans la ville

Les contours du territoire par l'usage de la langue et des monuments

Ma recherche a pu montrer que la ville de Cluj-Napoca était, au regard de certaines périodes de son histoire et sous des angles différents, l'expression condensée des controverses liées au territoire de la Transylvanie, et en particulier roumano-hongroises.

Les pratiques politiques et culturelles autour du patrimoine bâti et de l'organisation des places publiques, ainsi que les politiques et pratiques de la langue dans l'espace public ont apparu comme deux terrains propices à l'expression de ces compétitions.

Les monuments de la ville, les places et les toponymes sont des lieux où le pouvoir politique se donne à voir, mais ils sont aussi des « supports de mémoire », selon Halbwachs, des dispositifs qui tentent de fixer une mémoire officielle de la ville et de l'instituer en « vérité » historique. Je me limiterai à présenter ici quelques éclairages des usages compétitifs de la langue et des toponymes. Dans un chapitre ultérieur, j'expliciterais quelques aspects concernant les monuments, dimensions présentées plus amplement dans mon livre.

Dans un article sur les « Mémoires urbaines » pour l'Encyclopædia Universalis³⁶, j'ai pu montrer la contribution apportée par Maurice Halbwachs lequel a mis en avant la dimension topographique de la mémoire collective et de l'identité, le lien entre la matérialité de la ville et la mémoire des groupes. L'auteur montre que cette matérialité des espaces urbains (pierres, monuments, toponymies, etc.) est le lieu où s'enracinent et se construisent la mémoire des groupes et la mémoire historique. Les usages compétitifs des toponymes et les négociations autour du patrimoine bâti à Cluj-Napoca illustrent cet enjeu que représente l'espace urbain pour la construction et l'affirmation d'une identité des groupes dans le temps et pour affirmer l'appartenance à un territoire.

L'analyse des toponymes et plus largement des usages de la langue dans l'espace urbain a montré sa pertinence sur de nombreux terrains où la question des cohabitations multiculturelles se pose dans les villes. Jean-Charles Depaule et Christian Topalov (1996 : 247) ont fait une synthèse de plusieurs approches qui ont mis en avant l'importance des mots et des systèmes lexicaux, leur manière d'ordonner le social, de classer et qualifier des populations. À partir d'une démarche de terrain ethnologique sur des contextes de cohabitation dans des villes du monde arabe, Nicolas Puig a montré aussi que « les mots de la ville et la toponymie sont des vecteurs de disqualification, ils sont également un puissant agent d'identification alimentant une conscience territoriale » (Puig, 2016 : 23). Dans ses recherches sur des populations marginalisées dans des contextes urbains en Tunisie, au Liban et en Égypte, l'auteur met en lumière le fait que l'usage des toponymies est un mécanisme de stigmatisation de certaines populations et quartiers dans la ville. Il est aussi pour elles un outil de résistance, par exemple en choisissant des toponymies anciennes.

Plus proche des questions mémorielles et des mémoires urbaines, Anne Raulin montre comment dans certaines villes ou quartiers nord-américains comme à Manhattan, les toponymes participent à la construction d'une singularité et d'un sentiment d'identité collective. Ici, à l'inverse de ce que nous verrons en Transylvanie, l'héritage multiculturel ne connaît pas le même traitement, il s'exprime à travers une toponymie abstraite et numérale et une architecture très diverse, qui fonctionnent davantage comme une « anti-mémoire » collective. Cela libère une « imagination collective (...) qui prend ses libertés avec le passé, mais sans le quitter, le décompose, le décontextualise, le réinvente à sa guise » (Raulin, 1997 : 221), subordonnant ainsi l'histoire et la mémoire à un processus de création.

Les régimes politiques et les idéologies qui gouvernent les villes, imposant parfois des ruptures brutales d'un régime à un autre, comme c'est le cas à Cluj-Napoca, s'expriment souvent à travers les toponymies. C'est ce que nous montrent aussi certains travaux sur les villes postsoviétiques à l'instar de Tbilissi en Georgie. Ici, à travers une étude sur les

³⁶ « Mémoires urbaines », *Encyclopædia Universalis*. « Anthropologie ». (à paraître).

toponymes et les cartes de cette ville, Madlen Pilz (2012) met en lumière l'enjeu important que représente le changement des toponymes après la chute du régime soviétique. De nouveaux acteurs politiques et économiques sont à l'origine de cette initiative afin d'imposer des appellations des rues qui évoquent un ancrage spécifiquement national de la ville, en rupture avec les toponymes rappelant le régime soviétique. Ces appellations ne sont cependant pas toujours utilisées par la population locale, laquelle a recours aux anciennes dénominations.

Comme dans la recherche précédente, mon étude sur les toponymes ainsi que sur la politique des monuments à Cluj-Napoca, s'est appuyée principalement sur l'analyse des cartes, des guides touristiques, de la documentation historique et des entretiens. Parmi deux perspectives d'aborder les toponymes, d'une part une approche de la « langue "administrante", dont la visée est organisatrice et, d'autre part des façons de parler ordinaires, quotidiennes » (Depaule, Topolov, 1996 : 253). Mon travail aborde plutôt la première dimension. Cependant, même si mon étude ne cible pas les pratiques ordinaires des habitants de la ville, mes entretiens avec divers interlocuteurs roumanophones et magyarophones ont pu apporter de nombreux éléments sur leurs usages des toponymies et le rapport à la langue. Au niveau des pratiques de communication, j'ai pu par exemple faire le constat que certains magyarophones (avec lesquels je me suis entretenue en roumain) avaient recours plus facilement à des mots anglais, voire français, lorsqu'un terme roumain leur manquait. Cela montrait une fois de plus que les socialisations magyarophones étaient fortement intracommunautaires³⁷.

Dans le prolongement de ces travaux, j'ai pu montrer que les toponymes et l'usage de la langue dans l'espace urbain sont, dans certains cas, liés aux enjeux du « faire territoire » et de l'autochtonie afin d'affirmer un « territoire-patrimoine » et de se mouvoir dans des géographies symboliques familières ou intimes des espaces urbains quotidiens. Je vais offrir par la suite une lecture de ces compétitions pour les toponymes mettant en lumière leur dynamique dans le temps.

Dans la ville de Cluj-Napoca, l'histoire mouvementée de la Transylvanie, les déplacements des frontières et les changements de régime politique ont entraîné dans le contexte des deux nationalismes concurrents une valse de renominations des rues, de déplacements, de destructions ou d'inaugurations de monuments, de réaménagements des places publiques. La compétition a suivi le principe selon lequel « la raison du plus fort est toujours la meilleure » : les régimes au pouvoir ont souvent imposé des remodelages considérables du paysage urbain, par la destruction des acquis du régime précédent.

³⁷ Mon ouvrage donne plus d'éléments sur les usages des toponymes et plus largement de la langue dans l'espace public dans les situations de communication, des aspects que je n'aborderai pas ici.

Une analyse de différents documents d'archives et guides historiques de la ville en langue hongroise révèle la succession impressionnante des noms de rues. Durant le Moyen-Âge, les noms des rues dépendaient des caractéristiques de chaque quartier et de ses habitants, de leur occupation, de certains métiers ou corporations d'artisans. Un premier changement intervient à l'époque de l'avènement des idéologies nationales à la fin du XIXe et le début du XXe siècle. Ainsi, les anciens noms de rue sont remplacés par ceux de personnalités politiques qui rencontraient un écho significatif dans le courant nationaliste hongrois de l'époque³⁸.

Par la suite, l'incorporation de la Transylvanie dans l'État de la Roumanie en 1920 constitue un moment de rupture et de changement radical dans l'aménagement du centre-ville. Les rues de Cluj sont rebaptisées selon une nouvelle optique : le centre-ville doit célébrer une unité nationale roumaine, même si la ville est à l'époque majoritairement hongroise. Des noms de poètes ou artistes hongrois sont remplacés par des personnalités équivalentes roumaines, et il est de même pour des princes ou d'autres figures historiques ou politiques³⁹.

Nous remarquons ici un mécanisme de construction des toponymes basé sur un principe d'opposition et de rivalité : les noms roumains, dans lesquels on serait tenté de voir des répliques de ceux hongrois, révèlent une tentative d'imposer une autre conception de la ville et du territoire, en écartant l'*autre*. Le même principe est appliqué en 1940 avec le rétablissement du régime hongrois à Cluj et, après 1945, avec la restauration du régime roumain.

Cette tentative de contrôle sur les toponymies a continué ultérieurement. Après 1945, les régimes socialistes en place imposent de nouvelles appellations en référence à leur idéologie. D'une période du socialisme à une autre, la conception de la société et de la diversité culturelle a connu des variations. Selon qu'il s'agisse d'un internationalisme socialiste et soviétique laissant co-exister ou promouvant d'une certaine manière la diversité des groupes, ou d'un nationalisme roumain très homogénéisant et assimilationniste des années 1970 et 1980, les noms de rues changent exprimant chaque fois la nouvelle orientation du régime. La langue joue ici un rôle important dans les enjeux de pouvoir du régime politique, comme nous le verrons plus loin, par un contrôle exercé sur la construction des représentations spatiales et temporelles, et de l'histoire.

³⁸ Par exemple, la place centrale *Nagypiac* (en hongrois, la place du Grand Marché) devient la place *Máthyás király* (place du Roi Máthyás) ; la rue médiévale *Szén* (la rue du Foin), appelée de nos jours rue *Napoca*, est devenue la rue *Jókai*, en référence au grand écrivain romantique hongrois du XIXe siècle.

³⁹ À titre d'exemple, la rue *Arpad*, en référence au premier roi magyar qui avait conquis la Transylvanie en l'an 896, devient la rue *Decebal*, un des premiers rois de la Dacie dont le nom rappelle la genèse du peuple roumain ; l'ancienne rue *Fadrusz János*, l'auteur de l'imposante statue du roi Matthias sur la place centrale devient la rue *Eminescu*, considéré comme le poète national roumain.

À la suite de ces multiples changements, des rues importantes du centre de Cluj ont connu jusqu'à nos jours six ou sept appellations. De nombreuses statues ou plaques commémoratives ont été tantôt placées aux endroits les plus visibles de la ville, tantôt reléguées dans les réserves des musées. Pour donner une image synthétique de cette toponymie mouvante, nous pouvons considérer le nom de la *place Avram Iancu*, une place centrale de Cluj-Napoca.

Depuis la période de l'empire austro-hongrois jusqu'en 1918, la place *Avram Iancu* a pris les appellations suivantes :

Trencsin tér (en hongrois) : jusqu'à la moitié du XIX^e siècle. Trencen était un département de Slovaquie, ancien territoire de la Hongrie d'avant 1918.

EMKE tér (en hongrois) et ensuite *Bocskai tér* (en hongrois) : entre la seconde moitié du XIX^e siècle et 1918. *EMKE* est le nom de la Société de Culture hongroise de Transylvanie, *Bocskai* est un des princes hongrois de la Transylvanie du XVII^e siècle.

Lorsque la Transylvanie intègre la Roumanie, la place devient :

Piața Cuza Vodă (en roumain, La place Cuza Vodă) : durant l'entre-deux-guerres. Il s'agit ici du prince du Royaume de Roumanie, évoquant une histoire étrangère au territoire de Transylvanie.

La Transylvanie (du Nord) étant de retour dans les frontières de la Hongrie, la place devient :

Hitler tér (en hongrois) : 1940-1941. Le nom de la place renvoie à l'alliance militaire entre la Hongrie et l'Allemagne.

La Transylvanie revient à la Roumanie et la place changera plusieurs fois de nom :

Piața Malinovski (en roumain) : entre 1946 et 1976. La place Malinovski, du nom du général soviétique :

Piața Victoriei (en roumain, la place de la Victoire) : entre 1976 et 1992, avec le début de l'affirmation du culte personnel de Ceaușescu et de sa politique d'isolement de la Roumanie.

Piața Avram Iancu (en roumain) : à partir de 1992, d'après le nom du combattant roumain transylvain ayant lutté contre la domination des Habsbourg, devenu un symbole national roumain et parfois de la résistance contre l'oppression austro-hongroise.

Aujourd'hui, les habitants de Cluj-Napoca font usage de ces différentes appellations. Pour une même rue, certains emploient les noms actuels, d'autres les appellations d'une période particulière du régime Ceaușescu, tandis qu'une grande partie des élites magyarophones font appel aux noms des rues d'avant 1918. Dans les pages des journaux

locaux de langue hongroise, les diverses annonces utilisent une toponymie (surtout pour le centre-ville) d'avant 1918. C'est également le cas de nombreux membres des associations magyarophones rencontrées à Cluj.

Cette diversité des noms de rues reflète une négociation symbolique incessante de la ville, mais plus largement de la Transylvanie, ainsi que des représentations géographiques différentes de l'espace urbain. À travers l'usage de ces différentes appellations, on observe une Transylvanie très hétérogène, à lectures multiples et parfois concurrentes. L'emploi de l'une ou l'autre langue dans la dénomination des rues transforme ces dernières en espaces-enjeux et en marqueurs de la présence du groupe sur le territoire. À Cluj, la toponymie et, de manière générale, l'usage de la langue comme marqueur identitaire opèrent cette transformation d'un espace en territoire. « Ce qui donne un sens territorial à l'espace est [...] une tentative de maîtrise, d'un point de vue administratif ou symbolique, de cette étendue initiale » (Groza, 2003 : 6). L'emploi d'une langue ou d'une autre construit des repères spatiaux différents, mais surtout des territoires distincts.

Cette articulation entre langue et politique, par ailleurs centrale dans les idéologies nationales, est visible de manière plus générale à Cluj dans les politiques de l'usage de la langue dans l'espace public. Je m'arrêterai sur quelques aspects particuliers de cette question durant le régime socialiste, car ils mettent en avant une complexité des dynamiques linguistiques qui dépasse le nationalisme basique qui opposerait langue roumaine/langue hongroise.

C'est notamment le socialisme des années 1970 et 1980 qui retient notre attention ici, période pendant laquelle le régime a opéré une censure forte sur les toponymes et patronymes, étendue aux publications et à tout usage dans l'espace public. Alors qu'un premier regard rapide nous conduirait à conclure que le régime politique tend à remplacer les toponymes hongrois par les toponymes roumains⁴⁰, une analyse plus attentive nous permet d'observer que cette résistance à la langue hongroise reste sélective. Certains toponymes et patronymes hongrois sont utilisés et acceptés, alors que d'autres non. Par exemple, lorsque ces appellations étaient la traduction fidèle des noms roumains, elles étaient acceptées, car censées transmettre un contenu similaire, tenu sous contrôle par le pouvoir. Autrement dit, on refusait les toponymes hongrois ou allemands introduisant une réalité plurielle et amenant à des représentations s'écartant de la doxa officielle. L'enjeu linguistique était lié à cette question du contrôle, et de l'imposition d'une vision *unique* par le régime. Ce phénomène de « monolinguisme » obligatoire appartenait à un ensemble de pratiques visant à homogénéiser le champ de l'expression et de la pensée, non seulement lorsqu'il s'agissait des minorités ethniques, mais également au sein de la population majoritaire et de la langue nationale. Comme

⁴⁰ C'était l'époque où des prénoms hongrois comme György, en français Georges, devenait Gheorghe, János, en français Jean, devenait Ion, etc.

le remarquait l'anthropologue Katherine Verdery (1994 : 66), le contrôle de la langue a été l'un des premiers instruments utilisés par le parti, dans le but de transformer les consciences des individus. Le but était de modifier la langue afin qu'elle ne reflète ou ne représente plus la même réalité. Verdery voit là une « réinstrumentalisation de la langue comme moyen de production intellectuelle (...). Comme un résultat des efforts pour créer un langage "autorisé", le langage en entier devient un terrain structuré par le pouvoir et contesté par ceux qui s'opposent à la "centralisation des sens" (*Ibid* : 67). Dans cette logique, la double toponymie pratiquée par la population hostile au régime est une des formes de résistance à cette "centralisation du sens". Du côté de la population magyarophone, une des pratiques d'opposition était par exemple le fait de donner à ses enfants des noms intraduisibles en roumain (par exemple *Csilla, Réka, Emese*, etc.).

Ces mécanismes d'opposition sélective aux toponymes de la langue magyare se retrouvent également après 1989. Certaines controverses, liées à la *Loi de l'Administration Publique Locale* (Loi 215/2001) illustrent ce phénomène. Initialement, cette loi permettait qu'on puisse recourir, y compris pour des inscriptions publiques, aux langues des minorités lorsque ces dernières dépassaient 20 % de la population de la ville ou de la commune. Cependant, en juillet 1997, une directive fut émise selon laquelle seuls étaient acceptés les toponymes reconnus comme traductions officielles de la langue roumaine (Haller, 2003 : 152). Or, en Transylvanie, la communauté magyarophone reste particulièrement attachée aux toponymes anciens qui ne correspondent pas littéralement aux toponymes roumains et qui font partie d'un système de repères spatio-temporels porteurs d'une mémoire fédératrice.

La langue est une médiation importante dans la construction d'un sentiment d'appartenance, d'une mémoire partagée, et elle semble centrale comme nous le verrons aussi plus loin dans l'attachement à un territoire. Le cas des magyarophones de Transylvanie est intéressant à regarder plus particulièrement ici, puisque l'usage de la langue magyare est l'élément principal dans la construction d'un espace symbolique et culturel d'identification collective de cette population. Le sociologue István Horváth (2002) montre que la langue roumaine est considérée par cette minorité comme une ressource culturelle de mobilité sociale (permettant l'accès à des réseaux de sociabilité, de travail, etc.), mais qu'à la différence du hongrois, elle n'a pas cette fonction d'intégration au monde social et culturel auquel on s'identifierait.

Nous pouvons observer, pour conclure, que l'usage de la langue dans la sphère publique permet à des individus de s'affirmer et de se positionner en tant que groupe dans l'espace public. Cette compétition est forte et dans ce contexte la Transylvanie devient un espace sacralisé aussi bien pour les roumanophones que pour les magyarophones. Cela est particulièrement visible dans le rapport des Roumains à la langue magyare. Horváth montre que le fait de parler le hongrois dans l'espace public n'a pas forcément de connotation négative pour les Roumains transylvains. Cependant, toute tentative de mettre sur un pied d'égalité la position officielle de la langue hongroise avec la langue

roumaine est perçue comme une atteinte à l'identité symbolique de cette dernière. Les recherches menées auprès de fonctionnaires de l'administration publique par Horváth ont démontré que le bilinguisme roumain-hongrois est accepté par les fonctionnaires roumains uniquement s'il n'est pas employé dans l'espace de l'autorité et, plus largement, dans l'espace public. Cette attitude est parfaitement illustrée par le propos d'un interlocuteur que cite Horváth (2002) : « *Je n'ai rien contre les inscriptions bilingues, mais il ne faudrait pas qu'elles soient sur la Mairie ni sur les devantures des boutiques* ».

Comme l'observe le sociologue, la langue officielle est chargée d'une dimension symbolique qui dépasse considérablement sa fonction de communication. Je reviendrai sur l'articulation langue-territoire à d'autres moments dans ce chapitre à travers d'autres exemples de lieux et pratiques où la langue devient ce nœud central dans la cohabitation ou dans la négociation du territoire (dans les musées, dans le réseau des associations magyarophones, dans les pratiques de tourisme de la Hongrie vers la Transylvanie).

Le patrimoine bâti et les vestiges archéologiques : produire de l'ethnicité et de l'autochtonie

Un autre terrain historique de lutte pour s'affirmer dans l'espace public a été la politique d'organisation des places publiques, ainsi que celle des monuments et du patrimoine bâti.

Lors de mon premier séjour de recherche à Cluj-Napoca, en 2001, l'espace du centre-ville composait un tableau assez curieux. Entre 1992 et 2004, il était devenu un haut lieu d'expression du nationalisme roumain et d'une conception simplifiée de la cohabitation multiethnique de la ville. Néanmoins, cette politique en matière d'aménagement du centre-ville par le patrimoine bâti n'était ni récente ni l'expression occasionnelle et arbitraire de la politique d'un maire ultranationaliste⁴¹. Elle s'inscrit en ce sens dans une longue tradition de politique nationaliste. Née avec l'émergence des nationalismes à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, elle met en avant des compétitions similaires à celles concernant les toponymes. L'ampleur de cette politique xénophobe a atteint un point culminant dans les décennies postsocialistes durant le mandat de ce maire ultranationaliste, par le nombre des lieux ciblés et la diversité des opérations mises en place. Je prendrai comme exemple quelques actions qui se sont déroulées sur deux périmètres du centre-ville, la place de l'Union (*Piata Unirii*) et la place Avram Iancu.

La place de l'Union, sans être un espace ethnicisé, est un haut lieu de mémoire de la communauté hongroise. Afin de diminuer l'importance de celle-ci dans la ville actuelle, des objets aux trois couleurs du drapeau national roumain ont été disposés sur la place centrale et au centre — ville durant les douze années de mandat de ce maire. Il est de

⁴¹ Il s'agit du maire Gheorghe Funar, dont le long mandat a porté sur la période 1992-2004.

même pour des drapeaux nationaux, mais aussi des bancs, des poubelles publiques ou des tramways parfois peints en rouge, jaune et bleu.



Place de l'Union (2004, B.Botea).



Rue Napoca, centre-ville (2003, B. Botea).

De nombreux projets ou opérations de ce type s'en sont suivis, comme celui de construire une église orthodoxe, toujours sur la place centrale. Ce lieu était déjà investi par une imposante cathédrale romano-catholique, associée notamment à la communauté magyarophone. Ce projet ainsi que la réalisation d'une Colonne du Trajan, symbole de la latinité et de l'autochtonie des Roumains, n'ont pas pu être finalisés, entre autres à cause de l'opposition de la Commission Nationale pour la Protection des Monuments historiques. Cependant, pour d'autres projets, la non-obtention de cette autorisation n'a pas empêché le maire de mettre en œuvre ses projets.

Partie initialement d'une opération top-down, cette mode des objets tricolores s'est finalement diffusée dans plusieurs quartiers, reprise par des individus dans les espaces de leur vie quotidienne : garages, aires de jeux et terrains de sport, bacs à végétation, etc.



Aire de jeux, quartier Grigorescu (2004, B. Botea).



Garage de voiture, quartier Mănăştur (2004).



Rue Memorandumului, centre-ville (2004).

L'opération qui a certainement suscité les plus vastes controverses fut la réalisation de fouilles archéologiques sur la place de l'Union. Ce chantier se déroula de 1994 à 2008, ce qui a entraîné pendant une quinzaine d'années des débats et des protestations de la part de plusieurs associations de la ville. Ces fouilles devaient mettre au jour d'importants vestiges des ancêtres des populations roumanophones, les Daces et les Romains, preuve de l'occupation « roumaine » de la Transylvanie avant l'arrivée des tribus hongroises. Le



Place de l'Union (2004), travaux archéologiques menés entre 1994 et 2004 (D. Vericel).

but était sans équivoque de contrecarrer les mémoires hongroises du lieu et d'affirmer une fois de plus l'antériorité de la population roumaine sur ce territoire, son autochtonie.

Ces diverses actions ont provoqué certaines manifestations nationalistes extrémistes du côté magyarophone. Des discours irrédentistes n'ont pas manqué, certaines personnes crachaient dans les poubelles « tricolores ». Des autocollants avec la Grande Hongrie historique (intégrant la Transylvanie) pouvaient être vus sur ces mêmes poubelles.



« Justice for Hungary ! » Détail d'une poubelle du centre-ville (2004, B. Botea).

Malgré tout, ces actions et les réactions qu'elles ont suscitées n'ont pas réussi à produire une réelle polarisation ethnique des habitants de la ville autour de cette question, comme l'a aussi montré Rogers Brubaker (2002). Si des moments de tension ont existé, la question était généralement tournée en dérision par les individus ordinaires. Les travaux, dénommés « fouilles interethniques » par certains habitants de la ville, ont même suscité des blagues au sein de la communauté magyarophone.

Parallèlement aux actions de destruction de la place de l'Union, un projet plus ancien, production du nationalisme de l'entre-deux-guerres, a été repris par la municipalité.

L'idée était de créer une place concurrente à la place de l'Union en déplaçant symboliquement le centre-ville auprès de la cathédrale orthodoxe, et en débaptisant la place de la Victoire pour la renommer, en 1992, *Place Avram Iancu*, du nom du héros



Place Avram Iancu (2004, B. Botea).

national roumain. Une statue imposante de ce personnage a été érigée devant la cathédrale orthodoxe, accomplissant un projet d'entre-deux-guerres et ceci, malgré les nombreuses contestations qu'il a soulevées. Les sondages d'opinion effectués auprès des habitants de la ville ont montré en effet un rejet massif de cette initiative, indépendamment des affiliations ethniques (Lazar, 2003a).

Un regard d'ensemble sur toutes les actions menées par la municipalité, et parfois par d'autres institutions⁴², met en évidence une dynamique nouvelle lancée par cette opération. Du fait de l'amputation d'une partie de la place de l'Union, la place Avram Iancu l'a remplacée en tant que lieu de déroulement des différentes manifestations culturelles, politiques, publicitaires. Il s'agissait ainsi non seulement de détruire une partie du passé de la ville, mais aussi de supprimer un espace civique au bénéfice d'un nouvel espace, saturé de symboles nationaux roumains.

Avec le départ du maire G. Funar, les traces des actions entreprises sous son mandat n'ont néanmoins pas disparu rapidement ni en totalité. Le devenir du chantier des fouilles archéologiques mérite une attention particulière, car son histoire ne s'est pas close

⁴² À titre d'exemple, le musée d'histoire de Cluj a adopté une position très ambiguë et fluctuante face aux initiatives de l'ancien maire. Soutenant pleinement le projet au départ, le musée opta ultérieurement pour une position plus nuancée : il s'est opposé aux idées et à la politique du maire, sans se déclarer ouvertement contre les fouilles sur la place. C'est d'ailleurs l'équipe des archéologues du musée qui a mené cette opération.

avec la fin de son mandat en 2004. Plus précisément au lieu d'assister à la fermeture d'un site tant déploré, il a été transformé en objet patrimonial.

Bien que le nouveau maire ait construit sa campagne électorale contre l'ancien maire nationaliste autour de l'idée de « changement », en proposant un nouveau visage de la ville et notamment la fermeture du chantier archéologique, la décision prise fut de conserver cette opération et ce site archéologique, en le recouvrant d'une verrière et en le rajoutant ainsi sur la liste des autres objets d'attraction touristique de la ville en tant que lieu patrimonial.

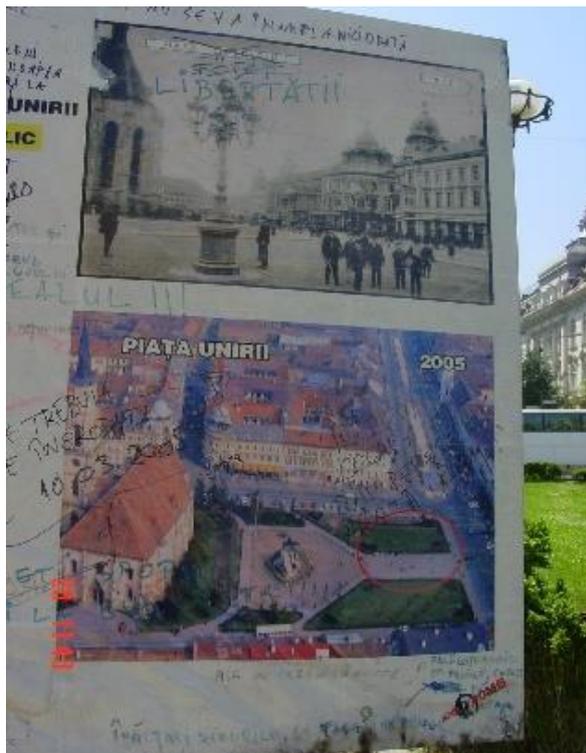


Rue Napoca (depuis mai 2005, B. Botea).



« Enfour les fouilles (Ingroapa groapa). Oui pour le changement! » (2004, B. Botea).

Panneau installé devant les travaux archéologiques avant les élections locales en 2004 l'Alliance D. A., alliance politique par soutenant la candidature à la mairie d'Emil Boc. Chaque habitant de la ville est appelé à s'exprimer sur le devenir de ces fouilles.



Panneau de gauche relatant le projet municipal de fermeture des fouilles et d'embellissement de la place centrale pour lui rendre un visage plus ancien, un rappel aux années 1920 (2004).



Panneau de droite présentant la place centrale dans les années 1920 (à l'époque Place de la Liberté). Sur ce panneau, le nom de la place, en roumain ou en hongrois est modifié successivement (2004, B. Botea).



Place de l'Union (2012, B. Botea).

Lors de son inauguration en novembre 2008, un autre monument érigé sur la place centrale durant l'entre-deux-guerres, *Lupa Capitolina*, est réhabilité. Les discours à cette occasion prônent le changement et disent vouloir tourner la page des tensions roumano-hongroises sur la question du centre-ville. Comme le déclare le maire de l'époque :

Une fois le site archéologique réaménagé, nous fermons un chapitre de contestation dans l'histoire de la ville de Cluj et nous ouvrons la page de la tolérance, de la cohabitation, la page du Cluj européen, dans laquelle nous oublions définitivement le passé tendu et controversé portant sur ce site archéologique.

Si, en effet le nouveau contexte européen d'intégration de la Roumanie à l'Union européenne invite à un changement de discours, les références à l'autochtonie roumaine en Transylvanie demeurent très fortes :

Ce site archéologique est la preuve de l'histoire millénaire de Cluj, il acquiert aujourd'hui une valeur nationale et européenne, il est une preuve que cette ville entre dans la galerie des villes européennes à tradition historique. Nous avons ici la preuve que nous descendons des Daces et des Romains et que durant l'époque d'Hadrien cet espace habité jouait un rôle important.

Nous pouvons observer que le contexte d'intégration européenne de la Roumanie n'entraîne pas une modification de fond dans les discours ni dans les politiques culturelles liées à la mise en valeur du patrimoine. Finalement, lecture européenne et discours nationaliste coexistent, sans trop de contradictions.

Festivités urbaines : foires traditionnelles, musiques et danses folkloriques

La mise en récit public du territoire et sa célébration ont pu aussi être saisies à travers les spectacles urbains, et plus précisément les festivals de musique et de danse folklorique.

Je vais prendre comme exemple les Journées de la Transylvanie (*Zilele Transilvaniei*), un événement-phare de la ville de Cluj à l'époque de ma recherche. Par ailleurs, ce festival était la plus importante manifestation de musique et de danse folklorique de Transylvanie. Il était pensé par ses organisateurs comme emblématique pour toute la région.

Soutenu par plusieurs acteurs institutionnels — du ministère, aux collectivités locales et départementales⁴³ — et par des fondations locales, ce festival est l'exemple type de

⁴³ Les institutions organisatrices étaient : la Fondation culturelle *EthnoStar*, le Musée d'ethnographie de Transylvanie et le Centre de création et de valorisation de la tradition folklorique. Les partenaires et financeurs : le ministère de la Culture et des Cultes, le Conseil Local du département de Cluj-Napoca,

manifestation encouragée par les politiques culturelles, alors que de nombreuses associations et institutions publiques manquent de financements. Le grand nombre d'organismes témoigne d'une large adhésion institutionnelle au message promu par cette fête. Il m'a semblé important de comprendre la lecture du territoire de la Transylvanie proposée aux habitants de Cluj et aux touristes à travers cette fête.

Mes recherches sur deux éditions de ce festival ont permis d'observer les logiques de cette manifestation. À travers les rhétoriques nationalistes des institutions organisatrices et les discours sur la mémoire historique, par les nombreux artisans et artistes invités, ce festival était, d'une part, l'expression d'un devoir de réparation par rapport au passé et sa mise en acte ; et d'autre part, il célébrait l'unité nationale dans un haut lieu de diversité culturelle et ethnique. Je présenterai quelques éléments de terrain à l'appui de ce constat, selon ces deux fils rouges.

Lors des Journées de la Transylvanie qui duraient trois jours, les habitants de Cluj et les touristes pouvaient assister à des spectacles danses et de chants traditionnels créés par divers groupes folkloriques principalement de Transylvanie, ainsi que visiter une foire d'objets d'art rural en provenance de différentes régions de la Roumanie. Cette manifestation accueillait une trentaine de groupes folkloriques et une soixante-dizaine d'artisans. Les principaux objets exposés étaient de la poterie, de l'art religieux, des textiles et des accessoires pour les vêtements.

La danse et la musique folklorique étaient considérées par les organisateurs comme un patrimoine local et national. Il s'agissait pour eux d'œuvrer dans le sens d'une opération de sauvetage de ce patrimoine, dans les conditions où la tradition rurale était mise en danger par l'urbanisation et la mondialisation, la question de l'élargissement européen revenant souvent dans le discours. Derrière cette action de sauvetage, le discours nationaliste était l'élément omniprésent dans cette manifestation.

Le lieu choisi pour cette manifestation a été la place Avram Iancu. Les organisateurs ont évoqué la fonctionnalité ancienne du lieu, la « foire à bestiaux et l'endroit boueux » d'autrefois et les paysans roumains qui vivaient en dehors de la ville fortifiée, dans laquelle habitaient principalement les Hongrois et les Saxons. À travers cette fête, la place devenait un lieu de centralité et de réparation historique pour les Roumains. Quelques témoignages des artisans présents à la foire allaient dans le même sens. Une dame âgée venue d'un village à proximité de Cluj qui vendait des costumes paysans, évoquait la souffrance des Roumains pendant l'empire austro-hongrois, une mémoire douloureuse qui réclamait réparation. Ses paroles n'excluaient néanmoins pas une atmosphère pacifique et de partage dans la cohabitation au sein de son village et elle mettait justement en valeur le

le Conseil départemental, la Direction départementale pour la culture, les cultes et le patrimoine culturel national de Cluj-Napoca, le ministère des Informations publiques, la préfecture du département de Cluj.

bilinguisme des villageois (phénomène en disparition chez les plus jeunes), voire le trilinguisme pratiqué par les Roms.

Sans mettre en cause leurs bonnes relations avec les autres communautés de leur village, les artisans considéraient avant tout ce festival comme une « fête des Roumains » : « *Ici, nous sommes dans l'âme des Roumains* », m'a dit un vendeur de textiles. Par ailleurs, le lieu était saturé d'emblèmes nationaux roumains : la statue du combattant roumain, les drapeaux et bancs peints en trois couleurs, la cathédrale orthodoxe. Cette dernière a compté fortement dans le choix du lieu de la manifestation, selon les dires des organisateurs. Il a fait consensus entre organisateurs et artisans invités (mis à part les magyarophones), logiques nationalistes et commerciales s'entremêlant. La messe du dimanche est un événement important qui rassemble beaucoup de monde et apporte un public très nombreux au festival. Les artisans magyarophones se prononçaient plutôt en faveur de la place de l'Union, néanmoins ils affirmaient que la place Avram Iancu était un bon lieu de vente. Plusieurs fois durant ma recherche sur ce lieu, je me suis demandé pourquoi les artisans et artistes magyarophones participaient à cette fête nationaliste roumaine. La logique marchande prenait certainement le dessus par rapport au phénomène d'ethnisation et de nationalisme, et cela était valable aussi pour les visiteurs qui pouvaient acheter par exemple de la poterie en provenance des aires magyarophones ou roumanophones, sans que cela ait forcément de l'importance. Les visiteurs ne connaissaient pas forcément les écoles de poteries, le critère esthétique et le choix des couleurs attrayantes jouaient un rôle plus important.

Au-delà de cette dimension symbolique et historique du lieu, le décor de la fête attirait l'attention par la présence de nombreux rubans tricolores présents dans les costumes des artisans ou des danseurs, ou accompagnant les objets vendus. Les couleurs nationales étaient vendues en tant qu'insignes nationaux qui pouvaient être achetés dans un stand spécifique (rubans, figure d'Avram Iancu, fanions, etc.). La présence de ce stand et de ce vendeur — aux allures de businessman d'affaires tricolores, habillé en chemise et muni d'un attaché-case — semblait déranger un des représentants du musée, institution organisatrice du festival. Le vendeur détenait une autorisation du Conseil Départemental (*Judetean*) et revendiquait le fait de vendre des « objets traditionnels et patriotiques ». Il fut repoussé en dehors du périmètre de la foire alloué au musée, tout en restant sur la place, la distinction des territoires du festival attribués aux différents organisateurs échappant sans doute aux visiteurs.

Durant toutes les étapes et les événements du festival, j'ai pu observer le glissement permanent entre une valorisation de type régional et un discours national. Alors que le nom et le but déclaré l'inscrivaient dans une manifestation cherchant une singularité locale ou régionale, la fête était imprégnée par une discursivité nationale. Les propos de l'initiateur du festival illustraient ce glissement :

Ce qui nous lie à la Transylvanie ? C'est le fait que nous sommes d'ici. Nous devons connaître son passé, son histoire et les mettre en valeur avec fierté, même à l'étranger. Il faut savoir parler de Michel le Brave, d'Étienne le Grand [...] Si ce festival existe cela veut dire que nous n'avons pas perdu les choses essentielles qui nous caractérisent en tant que peuple roumain.

Cet attachement à la Transylvanie est paradoxalement associé à des personnages historiques qui n'ont pas de liens, ou très peu, avec l'histoire de cette région. Il s'agit de figures historiques centrales de l'imaginaire national roumain, faisant référence aux autres provinces historiques de la Roumanie, la Moldavie et la Valachie. L'imaginaire historique de la Transylvanie est un imaginaire portant sur l'unité nationale de la Roumanie, où la spécificité de chaque région se dilue dans un discours omniprésent portant sur le « peuple roumain ». Cette rhétorique fut très bien résumée par les paroles du préfet invité à la remise des prix du festival :

Je suis pleinement satisfait, car cette jolie place accueille une manifestation dans laquelle les actes d'identité du peuple roumain s'expriment de façon singulière. J'espère que nous nous rencontrerons l'année prochaine à une nouvelle édition du festival, afin de conserver et de transmettre la beauté de l'art rural roumain.

Cependant, une certaine idée de la diversité ethnique et culturelle n'était pas absente, mais valorisée en tant que dimension annexe, complétant la partie « principale » du décor. La dimension multiculturelle de la Transylvanie n'était qu'un discours isolé, tenu par quelques artisans qui paraissaient assez dépités, comme ce fabricant de poterie, qui se disait « artiste » plutôt qu'« artisan » (*meșter popular*), car sortant du cadre de la poterie traditionnelle :

La Transylvanie n'est que le fruit d'un mélange de plusieurs nations. Si vous êtes d'ici, vous ne pouvez jamais jurer que vous êtes purement roumain, car vous êtes forcément touché par ce creuset de mélanges. Moi, je m'appelle Leș, je suis polonais par le nom. Mais je suis né ici. Et dans ma famille il y a des Hongrois, des Slovaques et d'autres.

À la différence de ce positionnement, d'autres artisans adoptaient le registre nationaliste, lequel était finalement celui de la différenciation ethnique et du rapport de force. Pour un éducateur tenant un stand d'icônes réalisées par ses élèves : « *tout ce qui est roumain est beau* ». Selon lui, ses élèves ont exprimé le désir d'étudier les icônes catholiques « *mais ils se sont eux-mêmes rendu compte qu'il fallait travailler autrement, et qu'il fallait garder la tradition de l'icône roumaine [orthodoxe] sur verre* ». Cette ouverture vers l'autre et cette curiosité des enfants sont réorientées vers le canon national.

Dans les décors de cette manifestation, le public et les groupes de danse folklorique magyarophones ne trouvaient pas vraiment de place. J'ai moi-même été étonnée de leur présence. J'ai très rarement entendu parler hongrois dans la foule, même lors de la

présentation des groupes de danse traditionnelle hongroise. Le public hongrois, très restreint et disposé en groupe compact, composé pour l'essentiel des proches des danseurs, se tenait à l'écart et partait une fois que les danses hongroises étaient finies. À la foire d'objets artisanaux, j'ai parfois entendu des visiteurs parler hongrois sur les stands de poterie venant du *Pays sicule*. Certains îlots de magyarité étaient ainsi présents dans quelques endroits et à certains moments du festival.

Cette fête « régionale » mise en scène dans un décor national roumain suggère finalement l'idée que les éléments régionaux ne sont qu'une expression particulière ou une déclinaison de l'unité nationale. La richesse régionale n'est qu'une célébration de la diversité qui compose cette entité, un rapport diversité-unité qui est ancien, que nous retrouvons dans le processus de construction des États-nations (Thiesse, 1997)⁴⁴, et qui caractérise aussi l'entreprise nationale folklorique. La mise en avant des particularismes locaux et régionaux n'est finalement qu'un moyen d'apposer les marques de l'État-nation jusqu'aux confins de chacune de ses régions constitutives.

Le soutien politique à cette manifestation et à ce type de message explique la persistance jusqu'à nos jours de ces spectacles folkloriques et leur place dans les politiques culturelles d'après 1989. Ma recherche à Cluj-Napoca apporte quelques éléments de réponse sur la survivance, l'évolution et la transformation de ces groupes folkloriques et ces pratiques de folklorisation en ville créées du temps du régime de Ceaușescu. Durant cette époque, ces groupes étaient en grande partie connectés aux usines, mais la crise de ces entreprises après 1989 a entraîné aussi celle de ces groupes, ainsi que des fanfares, des troupes de théâtre ou des équipes de football qui fonctionnaient au sein de ces usines. Par quels moyens ces groupes ont-ils réussi à survivre et de quels (nouveaux) rôles sont-ils investis ? Cette question se pose d'autant plus que, comme le montrent certains travaux sur le genre folklorique menés dans cette ville (Logeay, 2003), il est le plus répandu parmi les types de musique inventoriés au titre de « patrimoine musical roumain ». La transformation de ces groupes folkloriques, seulement touchée du doigt ici, mériterait une recherche en soi.

Musées et territoires en partage. Ethnographie des pratiques muséales

Les musées ont été un autre lieu de production patrimoniale du territoire et de la mémoire historique et en tant que lieu phare de cette production. Ils ont occupé beaucoup de place dans ma recherche. Je me suis arrêtée aux deux institutions-phares de la ville (et de la

⁴⁴ Ce procédé qui consiste en une exaltation des régions pour célébrer un discours patriotique et unitaire de la nation est ancien et on trouve des exemples ailleurs, comme le montre Anne-Marie Thiesse (1997) pour le cas de la France.

région) : le Musée National d'Histoire de Transylvanie et le Musée d'Ethnographie de Transylvanie.

Rétrospectivement, l'apport de ce travail sur les musées se situe à plusieurs niveaux. Dans un premier temps, mon étude a proposé une analyse de la fabrication du territoire dans les musées par un regard sur la vie ordinaire de ces institutions, dans le quotidien des relations et des cohabitations entre ses employés, à partir d'une démarche ethnographique, par un travail d'immersion longue, d'observations, d'entretiens et de participation en tant qu'acteur de la vie quotidienne de ces institutions⁴⁵. La démarche ethnographique apporte une plus-value à l'analyse de ses institutions, notamment sur des problématiques du territoire et de la cohabitation. Sans cette démarche de présence quotidienne et d'installation du chercheur comme un « acteur » du musée parmi d'autres, il est impossible d'avoir accès à une compréhension des modes et des expériences sensibles à travers lesquelles se font en amont la production des discours et la muséographie. La fabrication d'un territoire par un musée, surtout dans le cas des « territoires à frontières », est tout d'abord le résultat des relations qu'entretiennent ses employés entre eux et avec le contenu muséographique. Les silences, les non-dits, les tensions, les nombreux tabous, le climat de sensibilité forte et d'insécurité des employés à cause du sujet de l'enquête, l'impossibilité d'enregistrer leurs discussions, voire de prendre des notes en leur présence, ne rendaient possible l'accès à la connaissance que par cette présence quotidienne auprès d'eux.

Dans un deuxième temps, mon étude est une contribution aux constructions muséographiques du territoire et des processus nationaux ou nationalistes, par l'éclairage particulier qu'apportent les sociétés de l'Europe centrale et du Sud-Est en termes de processus ethniques et de modes d'« effectuation » de la diversité culturelle, pour reprendre un langage pragmatiste. Mettant en lumière les articulations entre mémoire, patrimoine, histoire dans la construction du territoire, l'analyse des musées offre aussi un éclairage sur les questions de cohabitation dans cette partie d'Europe. Reflétant les enjeux du vivre ensemble dans la ville, le musée peut être regardé comme une scène ordinaire et publique où ont lieu des négociations et des « frottements » entre différents acteurs ou habitants de la ville. Nous avons vu que le musée d'histoire, par sa participation aux fouilles archéologiques, était l'un des principaux agents impliqués dans les controverses autour de l'aménagement de la place centrale de Cluj. Quant au musée d'ethnographie, il est co-organisateur de festivals et foires dans la ville, comme nous l'avons vu précédemment.

⁴⁵ La démarche d'immersion longue a été davantage présente pour le Musée National d'Histoire de Transylvanie que pour le Musée d'Ethnographie de Transylvanie. Dans ce dernier, j'ai réalisé des entretiens et des observations, mais la fermeture de cette institution pour travaux durant une grande partie de ma recherche a rendu plus difficile l'expérience intensive d'immersion.

Enfin, cette étude sur les musées et plus largement ma recherche en Transylvanie, offre un éclairage sur le renouveau des processus d'ethnisation, des constructions territoriales et patrimoniales dans le contexte d'intégration européenne de la Roumanie et de la Hongrie. Il met en avant les premiers effets ressentis de cette globalisation européenne et circulation transnationale d'après 1989, de la réception des idées et des cadres institutionnels européens dans ces régions⁴⁶.

Le travail sur les musées que j'ai effectué à Cluj n'a pas eu l'ambition d'être une recherche exhaustive de ces institutions. Plutôt que d'être une étude de « la vie sociale totale d'un musée contemporain » comme l'ont fait d'autres travaux de référence en la matière (Handler, Gable, 1997), mon étude a privilégié le point de vue des employés du musée par rapport à celui des visiteurs. Ce choix a été fait en lien avec ma problématique de recherche et dans le contexte où le travail de terrain supposait de nombreux autres lieux de recherche, un paysage patrimonial plutôt qu'un seul site. Néanmoins, par le biais de nombreuses visites guidées auxquelles j'ai participé, par mon activité d'observation dans les expositions et par les discussions plus ou moins spontanées avec les visiteurs, l'approche des publics n'a pas été absente de mon travail.

Dans ce chapitre, j'aborderai tout d'abord quelques éléments de contexte nécessaires pour comprendre le fonctionnement de ces institutions aujourd'hui. Ensuite, je montrerai les mécanismes par lesquels elles fabriquent le territoire en objet patrimonial. Enfin, je mettrai en avant les dynamiques de ces institutions et des processus du nationalisme et de l'ethnicité dans ce nouveau contexte d'eupéanisation après 1989⁴⁷.

Musée, territoire, nationalisme

De la même manière que pour le patrimoine bâti et les toponymes, la dynamique des institutions culturelles et en particulier muséales porte l'empreinte de l'histoire mouvementée de ce territoire et de ses frontières. Sans pouvoir entrer ici dans la complexité de ces transformations dans le temps, je mentionnerai seulement deux éléments de contexte, d'une part, l'idéologie nationale dans laquelle le projet de naissance des musées s'est inscrit, influençant jusqu'à nos jours sa conception ; d'autre part, les transformations induites par l'État socialiste dans le statut et le régime de propriété des objets, notamment la « nationalisation » des collections muséales des associations culturelles magyarophones.

⁴⁶ Il ne s'agit pas ici de nier une « globalisation » déjà existante avant 1989, par exemple celle de l'internationalisme soviétique et d'autres influences extérieures même dans la politique du nationalisme roumain des années 1970 et 1980. Néanmoins, l'intégration européenne, ainsi que la circulation transfrontalière entre la Roumanie et la Hongrie d'après 1989, ont constitué un contexte nouveau qui a influencé la production muséographique, comme nous le verrons dans ce chapitre.

⁴⁷ Les données de terrain de cette enquête portent sur la période 2001-2006 (pour la période intensive de terrain), avec des réactualisations ponctuelles jusqu'en 2009.

En raison des passages successifs de la Transylvanie aux deux États-nations voisins, ces institutions ont vu leurs collections se déplacer et être rattachées tantôt à un État, tantôt à un autre, venant appuyer deux idéologies nationales concurrentes. L'histoire des musées de Cluj est représentative de la situation des institutions muséales de toute la Transylvanie (faisant référence ici au territoire large, jusqu'aux frontières de la Hongrie) et d'autres institutions culturelles de cette région.

Nous devons tout d'abord préciser que les musées actuels de Cluj sont les héritiers des anciennes institutions créées dans la seconde moitié du XIX^e siècle par les associations (sociétés) de musées magyarophones. Le Musée National d'Histoire de la Transylvanie (MNHT) abrite aujourd'hui une très grande collection de l'ancien Musée transylvain (*Erdélyi Múzeum*), considéré à l'époque comme le plus important de la région.

À propos de ces premiers musées du Royaume hongrois de la fin du XIX^e siècle, Levente Szábo (2009) montrait l'existence d'un double discours muséal sur la diversité des populations présentes dans ces territoires. D'une part, les expositions privilégiaient un discours national hongrois qui mettait en avant des objets « hongrois » et leur meilleure qualité artistique et technique face aux objets représentatifs d'autres populations ; c'était une manière de souligner la supériorité civilisatrice de la nation hongroise. D'autre part, un discours de « patriotisme impérial » mettait en valeur la diversité culturelle de l'empire tout en soulignant son unité. Le premier discours l'emportait de plus en plus dans le contexte de la construction des États-nations.

Les musées de l'État roumain d'après 1918 sont des répliques des anciens musées magyarophones, le discours national roumain se positionnant au-dessus de toute idée de diversité culturelle transylvaine. Ce discours muséal doit être compris dans le contexte historique et démographique particulier de la ville de Cluj et de la région de Transylvanie. Les musées d'après 1918 faisaient partie d'un dispositif institutionnel plus large qui devait témoigner d'une emprise « roumaine » sur la ville, d'une « installation du Cluj roumain dans le Koloszvár hongrois », selon les paroles d'un écrivain et journaliste de l'époque (Buzea, 1939 : 44). Comme le notait également Irina Livezeanu (1998), l'intégration de ce territoire à la Roumanie après 1918 était plus cruciale et urgente dans les villes de Transylvanie où les Roumains étaient largement minoritaires par rapport aux Hongrois, aux Juifs (souvent magyarisés) ou aux Allemands. La naissance du Musée d'ethnographie de Transylvanie à Cluj dans les années 1920, où seulement « quatre musées hongrois » existaient à l'époque, fut considérée par les élites roumaines comme une réparation nécessaire et longuement attendue. Concernant le musée d'histoire, il a ouvert ses portes au public seulement dans les années 1960.

Il convient de rappeler aussi qu'un des défis les plus importants qui se posait au jeune État roumain d'après 1918 était le caractère très composite du nouveau territoire étatique. Ce dernier ressemblait à un « pays des pays », incorporant des territoires provenant d'empires différents, avec une grande hétérogénéité linguistique et plus

largement culturelle des populations. L'ethnographie était chargée de répondre au défi de la diversité culturelle et de l'unité nationale roumaine. Comme Vintilă Mihăilescu l'a montré, les sciences humaines et sociales de l'époque participent à la construction d'une idéologie de l'*autochtonie*, selon laquelle le lien organique de l'homme à la terre est central et il y a une continuité de vie du peuple roumain sur le territoire des ancêtres (2003 a, 2003 b). Nous le retrouvons jusqu'à nos jours dans des manuels scolaires et dans de nombreuses approches en sciences sociales.

Un autre problème se posait face au défi de construction des États-nations, notamment en Europe centrale et du Sud-Est, à savoir la question des délimitations territoriales pour des aires faisant partie des empires multinationaux. Comme l'observait Anne-Marie Thiesse, « l'enjeu n'est plus seulement une inscription légitime dans l'histoire, mais aussi la démarcation territoriale » (Thiesse, 1999 : 159). Dans le contexte roumain et plus généralement dans cette partie de l'Europe, cette quête de l'inscription légitime dans l'histoire est concomitante à une recherche de délimitation territoriale, à défaut d'un État propre antérieur à la construction des nations. Anne-Marie Thiesse reprend une observation de Marcel Mauss qui fait référence au rôle de l'ethnographie et du folklore dans la légitimation des délimitations territoriales opérées durant les conférences de paix d'après la Première Guerre mondiale : « Il est presque comique de voir des faits de folklore mal connus, mal étudiés, invoqués devant la Conférence de paix comme preuve que telle ou telle nation doit s'étendre ici ou là parce qu'on y retrouve encore telle ou telle forme de maison ou tel usage bizarre. [...] Les musées d'ethnographie, les retours aux arts nationaux, les modes successives qui se sont emparées d'eux, tout cela relève du même fait. Alors que c'est la nation qui fait la tradition, on cherche à reconstituer celle-ci autour de la tradition » (Mauss cité in Thiesse, 1999 : 159).

Comme pour d'autres institutions similaires d'Europe de l'époque, la tâche majeure des deux musées de Cluj a consisté à construire et à justifier l'« unité nationale » (roumaine) dans un contexte de diversité culturelle.

Cette idéologie nationale qui émerge en Transylvanie au XIX^e siècle et qui est fortement diffusée pendant l'entre-deux-guerres a imprégné aussi les discours et pratiques des institutions muséales dans les années du socialisme, et cet héritage est encore très fort de nos jours.

Un autre élément majeur du contexte qui a marqué l'histoire de ces organismes et du patrimoine muséal de la région est la période socialiste, et en particulier la « nationalisation » dans les années 1950-1960 par l'État des collections muséales appartenant aux associations culturelles hongroises. La transformation de ces objets en « patrimoine national » a été vécue par ces associations comme un acte de confiscation et de vol, d'autant plus que leurs activités ont été largement brimées durant cette période.

Dès 1918 et durant les années du socialisme, les associations magyarophones ont souvent été contrôlées, interdites ou ont fonctionné dans la clandestinité.

L'histoire mouvementée de ce patrimoine se ressent encore aujourd'hui dans le climat institutionnel et associatif de la ville de Cluj, en particulier dans les relations entre, d'une part les musées (ou d'autres institutions publiques : bibliothèques municipales, archives nationales, etc.) et, d'autre part, les associations culturelles hongroises refondées après 1989. Sans qu'il existe une demande directe de restitution des collections muséales, ces associations exigent une reconnaissance de la part de l'État de leur statut de propriétaires de celles-ci et demandent des subventions en échange du « prêt » de ces objets aux institutions publiques. Cette revendication reste sans écho, et elle n'est pas la seule source de tensions et d'impossibilité d'une action commune entre les musées et ces associations, comme nous le verrons dans les chapitres prochains.

Tensions, non-dits et rapports de force dans les musées transylvains

Au-delà du climat tendu latent entre musées et associations culturelles magyarophones à cause de l'histoire de ces collections, des tensions peuvent être ressenties au sein des musées de manière plus générale lorsque la question de la Transylvanie est associée aux deux territoires-patrimoines, *Ardeal* et d'*Erdély*. Ces termes sont les deux dénominations, en langue roumaine et en langue hongroise, utilisées pour désigner la Transylvanie dans le langage ordinaire, alors que la Transylvanie est un terme plus livresque.

Lorsque j'ai présenté mes intentions et mes sujets de recherche aux deux musées de Cluj, la réception de la part des responsables et employés fut réservée et d'une certaine manière ambiguë. À l'évocation des catégories comme « diversité culturelle », « populations roumaines et hongroises de Cluj », « patrimoine », les employés du musée répondaient par du silence ou par la condescendance. J'ai perçu cette dernière comme une conséquence de l'effet de mode suscité dans la première décennie d'après 1989 par les projets portant sur le « multiculturalisme », sur la « diversité ethnique » ou sur l'« interethnicité ». Ces projets ont été soutenus par des fondations internationales dès la chute du communisme et au cours des années 1990, dans un climat de forte affirmation du nationalisme et d'incitation à des tensions interethniques. Cette valorisation de la dimension multi-ethnique défendue par les fondations internationales et parfois locales est devenue ultérieurement, dans les années 2000 et dans le contexte de l'intégration européenne, une préoccupation des politiques culturelles.

Le silence que suscitait l'annonce de mon intention de mener une enquête sur le sujet de la Transylvanie et de sa production muséographique était certainement lié à une tension latente que je ressentais dans ces institutions et à la tendance à une identification de type ethnique (Roumains/Hongrois) au sein du personnel. Ces phénomènes étaient entretenus par la transmission des récits concernant l'histoire compliquée de ces

musées et de leurs collections. Ces récits composaient une mémoire de l'institution dans laquelle la question du « Nous et Eux » n'était pas ouvertement exprimée. Que cela soit dans le musée d'ethnographie ou dans le musée d'histoire, ces récits circulaient parmi les muséographes et faisaient l'objet d'une transmission aux nouveaux arrivés dans l'institution. En outre, j'ai observé certaines solidarités, espaces d'intimité et de confiance professionnelle au sein des employés magyarophones, sans que cela empêche un climat de tolérance et de relation avec les collègues roumanophones. Ces rapports de regroupement et de solidarité communautaire étaient plus fortement ressentis en fonction du contexte professionnel, par exemple du sujet dont ils avaient à traiter (préparer la documentation pour une exposition, pour une brochure, réfléchir à la préparation d'une certaine vitrine pour l'exposition, etc.). Parfois, les tensions prenaient le dessus. L'élaboration d'un guide touristique de la ville avec le choix et le récit des objets à visiter, ainsi que les expositions étaient les situations où ces tensions latentes s'exprimaient et où les relations pouvaient se corser autour d'une interprétation, de la disposition d'un objet dans l'exposition ou dans le guide, etc. La géographie spatiale des objets dans l'exposition relevait de vrais rapports de force (au sujet d'une disposition plus centrale ou marginale d'un objet, du décor de cet objet, du texte qui accompagnait sa présentation, etc.).

Les rapports de force entre muséographes roumanophones et magyarophones dans le MNHT (le musée d'histoire) s'exprimaient différemment d'une période à une autre, mais ils imprégnaient de manière générale la vie quotidienne de cette institution. J'ai perçu un mécontentement du côté roumanophone à l'encontre d'un traitement jugé comme préférentiel ou d'une « discrimination positive » dont les muséographes magyarophones auraient bénéficié dans les années 1950 ou au début des années 2000 avec la tendance à la valorisation des communautés ethniques très présente dans le contexte de préparation à l'intégration européenne de la Roumanie. La contribution du passé « hongrois » et de la communauté « hongroise » à l'histoire de la région, mais aussi l'origine de certaines collections du musée actuel sont des éléments avec lesquels les muséographes « roumains »⁴⁸ ne sont pas très à l'aise et qui restent souvent dans le registre du non-dit.

La politisation des actions liées à l'aménagement du centre-ville de Cluj et le scandale dans lequel a été impliqué le MNHT en rapport avec le projet des fouilles archéologiques ont entretenu et renforcé ce climat de relative tension et de culpabilité ressentie par certains muséographes du MNHT.

⁴⁸ J'utilise les appellations « hongrois » ou « roumains » comme des catégories ethniques qui adviennent dans ces rapports de négociation ou de force, ce qui veut dire que ces qualificatifs ethniques ne sont pas toujours une réalité dans les relations entre les employés ou dans la vie de l'institution.

Dans le Musée d'Ethnographie de la Transylvanie (MET), cette tension était moins perceptible tout d'abord puisqu'ici les muséographes hongrois ont toujours été moins nombreux, voire absents, à de nombreuses périodes. Interrogés sur la diversité des pratiques culturelles des populations de la région, les employés s'exprimaient en adoptant la rhétorique de l'unité du peuple et du « paysan roumain ».

Si l'enregistrement audio des entretiens n'a pas posé de problème au MET, il a été quasiment impossible au sein du MNHT et le peu d'entretiens enregistrés tournait systématiquement à la « langue de bois » mentionnant les « bonnes relations roumano-hongroises ». Un militant engagé dans la sphère associative culturelle hongroise, avec lequel j'ai évoqué cette réticence rencontrée au MNHT m'a répondu que le « MNHT *était un des premiers instruments de contrôle pendant le socialisme et que c'était le lieu par excellence où les microphones ne manquaient pas* ». Les craintes rencontrées s'expliquaient en partie par les expériences vécues au sein du musée durant le socialisme et par une certaine culpabilité liée au fait d'avoir alors collaboré de manière plus ou moins directe avec le régime. Un historien du musée, tout en mettant en doute la présence de microphones dans cette institution, évoquait le climat de méfiance qui y régnait. Selon lui, dans le musée il n'y avait pas besoin de l'installation des microphones puisqu'il y avait des « indics » parmi les personnels du musée et « ils coûtaient moins cher que les micros » ; pour la promesse d'un séjour à l'étranger pour une conférence, certains rapportaient.

Les références aux années du socialisme constituaient un sujet très sensible et je n'ai pas pu discuter librement de l'activité du musée durant cette période, encore moins avec les employés censés s'occuper de la représentation de cette époque dans l'exposition. Certaines des initiatives du musée durant les années Ceaușescu, comme la propagande politique dans les écoles et les usines ou encore l'inventaire d'un patrimoine régional souvent confisqué par l'État, restent les non-dits de nos échanges. Les plus jeunes tournaient les choses en dérision, avec une certaine distance. Il est significatif de noter que trois décennies après la chute du régime socialiste, le personnel du musée ne soit pas parvenu à remettre en place dans l'exposition permanente une section d'histoire contemporaine représentant le régime socialiste (dans le MNHT), ni à illustrer cette époque (dans le MET). Cela prouve une fois de plus que les échanges autour de cette période et le travail de mémoire au sein de l'institution restent difficiles⁴⁹. Le travail des spécialistes de cette période est cependant très soutenu au sein du musée d'histoire, mais des difficultés persistent quant à la mise en public de ce travail au sein de l'institution. Nous sommes loin de l'élaboration d'un discours public et muséographique

⁴⁹ Lorsque j'ai posé la question du renouveau de cette exposition, les muséographes du MNHT évoquent les difficultés de fonctionnement administratif de cette institution de ces dernières années (scandales pour la direction, manque de financement) qui auraient empêché ce travail. Sans doute, ces éléments l'ont rendu plus complexe et plus difficile, mais ils n'expliquent pas à eux seuls ce blocage.

qui restitue le fonctionnement même du musée pendant l'époque socialiste, la censure imposée ou la place de ces organismes culturels à l'époque.

Institutionnalisation de la mémoire et de l'oubli par les scénographies muséales

Une analyse des expositions permanentes des deux musées de Cluj permet d'observer la mise en scène d'une Transylvanie « roumaine » (*Ardeal*), dont la spécificité régionale se fonde dans un tout national monolithique. Comme pour le festival les *Journées de la Transylvanie*, la diversité culturelle de la région et l'histoire des autres communautés de la Transylvanie ne sont perçues qu'en tant que pièce rattachée et annexe d'un ensemble. J'analyserai dans cette partie les pratiques scénographiques par lesquelles se réalise, dans les musées, ce processus d'incorporation symbolique de la Transylvanie dans la construction nationale. Cette analyse des institutions muséales permet de mettre en lumière le récit officiel autour du patrimoine et du territoire transylvains que l'on retrouve aussi dans des manuels scolaires encore aujourd'hui et, de manière plus diffuse, dans les imaginaires des individus ordinaires (socialisés à l'éducation scolaire roumanophone).

La première chose à mentionner est ici l'organisation chronologique des expositions permanentes laquelle permet d'argumenter une unité *illo tempore* du peuple roumain. L'exposition permanente du MNHT met en avant une histoire de la Transylvanie qui reprend les principes de rédaction des manuels d'histoire scolaires roumanophones en relatant, des origines à nos jours, cette unité du peuple roumain. Ce même principe est visible dans le MET, à travers une organisation thématique de l'exposition permanente selon une logique toujours chronologique et de passage du « simple » au « complexe » : de la cueillette jusqu'aux coutumes « spirituelles » et « culturelles ».

Au-delà de cette organisation d'ensemble, les éléments muséographiques qui permettent d'inscrire la Transylvanie dans une géographie symbolique, politique et culturelle roumaine sont nombreux et parfois subtils, et l'œil formaté aux canons de l'histoire nationale officielle (comme le fut le mien) ne les perçoit pas au premier regard. Je m'arrêterai ici sur quelques dimensions, comme les cartes exposées, la structure du personnel du musée par aires de recherche, la mise en valeur de la diversité culturelle de la Transylvanie, et de manière plus générale la question du choix des objets et de leur mise en scène.

La présentation des cartes dans le MNHT est ici exemplaire. À l'exception de quelques cartes d'époque, nous ne voyons presque jamais la Transylvanie représentée comme faisant partie du Royaume hongrois ou de l'empire austro-hongrois, mais systématiquement des cartes reconstituées où elle est intégrée aux contours de la Roumanie d'aujourd'hui, indépendamment de la période représentée. Les toponymes — noms de villes ou de rivières — y sont exclusivement roumanophones, y compris sur les cartes représentant l'époque médiévale. Cependant, plusieurs langues officielles se sont succédé avant 1918

— le latin, l'allemand, le hongrois — alors que le roumain n'était pas la langue officielle du pays jusqu'à cette date. Cet usage du roumain dans les cartes et son traitement indifférencié entre les périodes d'avant et d'après 1918, année d'intégration de la Transylvanie à l'État roumain, est significatif ici de cette incorporation symbolique de ce territoire à la Roumanie.

Pour s'arrêter sur un autre élément, la distribution du personnel employé sur des aires de recherche en histoire et archéologie donne aussi des informations intéressantes. Par exemple, j'ai pu observer que la période du Moyen-Age comportait un faible nombre de spécialistes dans le musée, à la différence de l'archéologie protohistorique ou l'histoire dace et romaine, fortement représentées censées défendre les enjeux d'autochtonie roumaine. Certains archéologues roumanophones médiévistes accusent ce rapport déséquilibré, mettant en avant une politique qui relève d'un manque de courage pour affronter l'absence de certaines preuves archéologiques et l'insistance presque caricaturale sur des périodes qui seront selon eux peu contestées. La période problématique au cœur des controverses entre historiens roumanophones et magyarophones, l'époque «noire» ou du «millénaire noir» (du IIIe au XIVe siècle), comporte peu de spécialistes.

Je souhaiterais m'arrêter aussi sur la présentation muséographique de la diversité culturelle de la région.

Il est important de noter que les objets représentatifs des différentes populations et communautés transylvaines — dites aujourd'hui minoritaires — ont toujours été, d'une certaine manière, présents dans l'exposition permanente. Cela est valable aussi pour le personnel du musée, par exemple dans le MNHT où durant le régime socialiste les muséographes magyarophones pouvaient occuper des places de responsabilité. Bien souvent, ces dispositions faisaient partie des mécanismes du pouvoir afin d'entretenir des antagonismes et séparations de type «Nous/Eux», Roumains/Hongrois entre les muséographes, empêchant ainsi des formes de résistance commune au régime. Au niveau des discours, l'internationalisme soviétique des années 1950 promouvait une idéologie de la «fraternité» et un «dialogue» entre différents groupes ethniques, phénomène également observable au sein du MNHT⁵⁰. Dans cette optique, le musée a cherché à souligner les éléments communs de l'histoire roumaine et hongroise, mais aussi saxonne ou arménienne, de façon à mettre en évidence les liens entre plusieurs populations de la région, mais aussi l'«unité du peuple».⁵¹ Il convient cependant de noter

⁵⁰ À l'époque de mon terrain, cette institution était encore dirigée par un directeur roumanophone et une directrice adjointe magyarophone. Cette organisation de longue date répondait, dans le contexte d'intégration européenne, à de nouveaux enjeux de mise en avant du respect des droits des minorités et de cohabitation multi-ethnique positive.

⁵¹ Une idée de l'exposition initiale, dès l'ouverture du musée, c'était par exemple de privilégier des personnages qui étaient en accord avec cette idéologie de la «fraternité» interethnique (comme Kossuth

que la valorisation de cette diversité était sélective, les communautés juive et rom étant absentes de l'exposition permanente.

Sur ces questions, et de manière plus générale, l'exposition permanente du MNHT n'a pas vraiment changé jusqu'en 2009⁵². Les changements perceptibles se limitent à la suppression de quelques citations de l'époque socialiste, à la réorganisation d'une nouvelle salle avec des objets appartenant à l'ancienne noblesse, censurés auparavant, ainsi qu'à quelques petits ajustements épars. L'exposition permanente de ce musée et celles d'autres musées d'histoire des villes transylvaines portent l'empreinte de l'idéologie de chaque époque, comme un effet cumulatif de celles-ci, ce qui leur confère un caractère assez éclectique et parfois incohérent. La mise en valeur des moments de consensus entre les deux peuples coexiste avec l'idée d'un peuple roumain dominé et opprimé par la noblesse hongroise. L'organisation de l'exposition suit un principe d'accumulation des différents acquis de chaque époque, sans qu'un travail de réorganisation de l'ensemble soit réalisé, ni en 1989 ni après la fermeture du musée pour des travaux.

Dans le musée d'ethnographie, l'exposition permanente a été renouvelée, comme je le montrerai plus tard, sans que la façon de présenter la diversité culturelle ait pour autant été modifiée. Ici, le traitement de cette question a pris une forme presque caricaturale. Un jeune muséographe, ancien employé du MET mentionnait, de manière ironique, la fierté de certains collègues lorsqu'ils mettaient en avant le respect envers une représentation fidèle de la réalité culturelle de la Transylvanie, à savoir le fait d'exposer « proportionnellement » des objets emblématiques de la population hongroise ou roumaine : 7 % d'objets pour la communauté hongroise et 93 % d'objets pour la communauté roumaine, correspondant ainsi aux pourcentages de ces populations dans le recensement. Au-delà d'une conception essentialiste des groupes et des cultures, considérés selon un principe de pureté culturelle, le tableau de la réalité multiculturelle de la cohabitation était très simplifié, puisqu'on ignorait des régions transylvaines habitées majoritairement par des magyarophones. Je n'ai pas rencontré ouvertement de tels discours dans le MET, à part celui de cet ancien employé évoqué plus haut, mais j'ai pu observer une tendance à une présentation typifiée des groupes et, suivant cette logique, une présence très faible des objets associés aux « minorités » ethniques de la ville. Cette présence est parfois réduite à l'exposition d'un seul élément ethnographique témoignant des modes de vie de ces populations. Par exemple, dans la section en plein air du MET, la variété des habitations des populations magyares et saxonnes de Transylvanie se trouve

ou Bălcescu), au détriment des héros roumains locaux reconnus pour leur résistance contre la domination hongroise (Avram Iancu).

⁵² C'est l'année de sa fermeture pour des travaux et le moment où ma recherche de terrain ou mes visites successives au sein de cette institution s'arrêtent.

réduite à un seul bâtiment (une maison hongroise et une demeure saxonne), comme si ces deux cultures étaient des blocs compacts, homogènes.

Un dernier élément de cette représentation de la Transylvanie dans le musée sur lequel il est intéressant de s'arrêter concerne la présentation décontextualisée et impersonnelle des objets exposés. Très souvent, les étiquettes se limitent à la désignation de l'objet, de l'époque et du lieu d'usage (ou de découverte) sans apporter d'informations sur les populations en question. Une muséographe magyarophone du MNHT m'avait apporté un jour un complément d'information : « *Si rien n'est marqué sur les étiquettes [quant aux populations représentées], ça veut dire que c'est un objet "roumain"* ». On comprend de nouveau la qualité d'exception représentée par les objets des autres communautés de la région.

Dans la salle dite des « Trésors » du MNHT, une salle qui se veut représentative des objets à caractère exceptionnel, nous pouvons observer que la valeur de ces objets tient pour l'essentiel à leur matériau de fabrication et à leur caractère imposant ou esthétique, mais nous n'avons pas de renseignements sur les personnes qui utilisaient ces objets ni sur leur manière de vivre.

Cette insistance sur la valeur artistique des objets exposés au MNHT n'est pas singulière à la Transylvanie, elle se rencontre par exemple dans de nombreux musées en Europe occidentale, notamment en lien avec les collections ethnographiques et d'« art primitif ». Il existe donc une tendance plus générale à choisir et exposer des objets qui « relèvent d'une valeur purement esthétique qui évacue le contexte, les conditions sociales et culturelles de leur création, ainsi que la valeur d'usage qui était *in situ* la leur » (Bosc, 2001 : 169). Cette question relative à la qualité de l'objet muséographique est au cœur de nombreux débats actuels, qui interrogent le statut de ces artefacts en se demandant s'ils doivent être considérés davantage comme des objets ethnographiques ou comme des œuvres d'art. En France, les débats autour du musée du Quai Branly dont l'organisation a suscité de vives controverses ces dernières années en constituent une bonne illustration⁵³. La tension entre une muséographie qui met l'accent sur la qualité artistique des objets et une autre qui privilégie leur dimension ethnologique a été très forte. Finalement, la scénographie de l'exposition permanente de ce musée montre les poursuites de ces débats et compétitions entre deux corps de métier : l'histoire de l'art et l'ethnologie. Nous pouvons constater que la dimension esthétique reste centrale dans la scénographie, alors que des renseignements matériels sur l'usage de l'objet et sur les sociétés en question se retrouvent dans des dispositifs annexes et un peu en retrait (par exemple des bornes vidéo), que des visiteurs peuvent consulter.

⁵³ Voir pour cette question le numéro de la revue *Débat* dédié à ce sujet (n° 147, novembre-décembre, 2007), ainsi que B. Latour (dir.), 2007, *De l'Estoire B.*, 2007.

Pour revenir aux musées de Cluj, cette présentation lacunaire des objets, en dehors de leur contexte social d'utilisation, a une autre fonction intéressante. Elle les laisse dans un anonymat à partir duquel des récits alternatifs peuvent être racontés ou imaginés. C'est plus particulièrement le cas des muséographes magyarophones du MNHT qui, lors des visites guidées que j'ai suivies, introduisaient auprès du public un discours différent sur l'histoire de la région. J'ai d'ailleurs pu observer que tous les muséographes modelaient d'une manière ou d'une autre leur discours en fonction du type de public (roumanophones, magyarophones de Transylvanie, magyarophones de Hongrie, etc.). La «vérité» historique se construisait finalement en grande partie dans la salle des expositions, selon le contexte de la visite, en fonction du public et du guide. Par ailleurs, sans l'apport des guides, comprendre l'histoire de la Transylvanie à partir de l'exposition permanente était une tâche difficile (sauf si le visiteur disposait déjà d'une bonne connaissance de l'histoire). Pour donner un exemple édifiant, la présentation des corporations de métiers médiévales (*bresle*) ne comportait aucune indication suggérant l'importance capitale de la communauté saxonne dans ce secteur, laquelle a joué un rôle majeur dans le développement des villes de cette région et de toute l'Europe centrale. Si le visiteur ne connaissait pas au préalable cet aspect, il ne l'apprenait à travers l'exposition que dans le discours d'un guide.

L'histoire mouvementée des collections avec le passage d'un État-nation à un autre, ainsi que les discours nationalistes concurrents autour des objets, a laissé des traces quant au statut qu'on leur a attribué et à leur mise en valeur (ou en oubli). Des collections pensées avant 1918 comme des *objets patrimoniaux* destinés à représenter la quintessence de la communauté magyarophone sont descendues après 1918 dans les réserves. Le destin des objets exposés est dans une certaine mesure similaire à celui du patrimoine bâti, et à celui des statues qui furent érigées puis démontées ou déplacées selon le régime politique. Pour donner quelques exemples, la plaque commémorant les cinquante ans de la création du Musée transylvain (*Erdélyi Múzeum*) — représentant les figures des deux barons hongrois créateurs du musée — est aujourd'hui dans les réserves, alors qu'elle a été une pièce centrale à une autre période du musée. Il en est de même avec un bracelet de la fin du XIX^e siècle sur lequel on trouve l'inscription en hongrois «*Aime ta patrie!*».

Aujourd'hui encore, le musée n'arrive pas à proposer un regard qui se soustrait à cette logique nationaliste du Nous/Eux, ni à l'objectiver. Il n'est pas en mesure d'offrir un regard rétrospectif porté sur l'histoire, en prenant une certaine distance par rapport à ce passé, afin de l'intégrer dans une logique du présent, dans les enjeux nouveaux de la cohabitation. C'est comme si l'histoire (toujours en train de se faire) était rejouée dans ces objets, avec un passé qui ne passait pas, reconduisant au même cycle.

Aujourd'hui encore, le désintérêt des associations culturelles magyarophones pour un dialogue avec les musées est total, alors même que les collections de ces derniers sont étroitement liées à l'histoire de ces associations et de la communauté hongroise. Mes

interlocuteurs au sein de ces organismes me disaient ne pas se reconnaître dans le patrimoine exposé des musées de Cluj. Pour eux, « *les véritables valeurs des musées de Cluj sont dans les réserves* » ainsi que l'affirme un ancien responsable de l'Association Culturelle des Hongrois de Transylvanie.

En outre, la méfiance des membres de ces associations envers les musées est attribuée aussi à la rareté, voire l'absence, de magyarophones dans ces institutions, ce qui clôt selon eux la question du dialogue. De manière plus générale, la présence plutôt rare du personnel magyarophone dans différentes institutions publiques de la ville (musées, bibliothèque municipale, Archives nationales, Institut d'Histoire de l'Académie roumaine, etc.) a un impact direct sur les actions et la politique de ces dernières. Il oriente les axes de travail ou de recherche de ces organismes, la politique des acquisitions et, implicitement, la documentation fournie au public, ce qui a pour effet d'attirer un certain type de visiteurs, et de reproduire ainsi des clivages ethniques⁵⁴. Ce manque d'intérêt des magyarophones pour les musées de Cluj est parfaitement illustré par un membre de l'Association des Étudiants hongrois de Cluj :

Les Hongrois n'ont aucune raison d'aller dans ces musées. De toute façon, ils considèrent que l'histoire roumaine est un mensonge. Les Hongrois ne sont pas intéressés par les preuves de la continuité des Roumains, qu'elles existent ou non. Et quand ils voient la mise en scène des luttes entre Roumains et Hongrois où ces derniers sont présentés de manière négative, ils ont encore moins envie de rentrer dans ces musées.

Un autre interlocuteur, militant associatif de l'EKE (Association de tourisme et connaissance de la patrie) et guide touristique accompagnant les touristes venus de Hongrie, affirme :

Je ne peux pas amener les Hongrois dans le parc en plein air du Musée d'ethnographie, car là-bas la culture magyare est représentée par une petite et pauvre maison de Sicules⁵⁵. Il y a aussi une maison saxonne, c'est tout. Je ne dis pas qu'elles ne soient pas authentiques, mais c'est une image fausse. Si je dis aux touristes : « Le musée que vous voyez est un échantillon de culture rurale représentatif de la Transylvanie », ils vont tout de suite me dire : « Monsieur, vous nous racontez n'importe quoi. Ce n'est pas ça qui est représentatif des maisons sicules et saxonnes de Transylvanie ».

⁵⁴ Cette situation ne doit pas être ramenée à un refus systématique de ces institutions culturelles et publiques d'embaucher du personnel magyarophone. Il existe de nombreuses situations où les magyarophones s'orientent vers des offres d'emploi propres à leur réseau communautaire.

⁵⁵ Je rappelle ici que les « Sicules » sont une population magyarophone qui vit dans le Pays sicule, situé dans le sud-est de la Transylvanie.

Renouvellement des pratiques muséales : politique de la différence et coexistence des récits patrimoniaux

Pour tenter de dresser ici quelques éléments de conclusion, j'ai pu observer que la mise en scène de la Transylvanie dans les deux musées mettait en avant un double phénomène, opposé, de mise en patrimoine et de « déni commémoratif », selon l'expression de Joël Candau (2005). Je m'attarderai sur le second, qui fait référence à une occultation du passé, comme nécessité d'une amnésie collective. Candau notait que nous sommes plus habitués à évoquer le « devoir de mémoire » que le « devoir d'oubli », alors que nous partageons davantage de l'oubli que de la mémoire et des lieux de mémoire. Cet oubli collectif est une dimension symbolique et performative aussi importante pour l'existence d'un groupe que l'est la mémoire partagée.

Lieux de patrimoine par excellence et laboratoires d'institutionnalisation de la mémoire, les musées sont également des lieux d'institutionnalisation de l'oubli. L'analyse des pratiques muséales à Cluj-Napoca apporte des éléments de réflexion sur le rôle de la patrimonialisation dans cette dialectique mémoire-oubli. Il convient de ne pas poser la relation mémoire-oubli dans des termes opposés (Todorov 2004)⁵⁶ et de tenir compte de la complexité des expressions de l'oubli dans des situations sociales différentes et en le distinguant d'autres phénomènes comme le silence, l'effacement, l'absence ou l'invisibilité de la mémoire. L'oubli n'est pas forcément synonyme d'« effacement », comme la mémoire n'est pas synonyme de « conservation ». De la même manière, le « silence » ne veut pas nécessairement signifier l'« oubli ». À partir des recherches réalisées auprès des rescapés du camp d'Auschwitz, Michel Pollak montrait qu'« un passé qui reste muet est souvent moins le produit de l'oubli que d'un travail de gestion de la mémoire » (Pollak, 1993 : 38). Bien que le contexte soit très différent, la remarque vaut aussi pour le terrain des pratiques muséales analysées ici. Dans ces musées, nous ne sommes pas tant confrontés à un simple oubli qu'à un oubli à visée performative, à un processus d'institutionnalisation d'un oubli collectif à partir d'une sélection de contenus mémoriels ; des volontés de rendre silencieux certains éléments du passé, donc des oblitérations afin de modeler une mémoire officielle en adéquation avec une interprétation du territoire et de son histoire.

Le jeu entre « visibilité » et « invisibilité » des objets apparaît comme un mécanisme central dans la mise en valeur du patrimoine transylvain et de la diversité des populations qu'il représente. En effet, les objets témoignant des mémoires et de l'histoire de la communauté magyarophone ne sont pas absents des musées, mais ils sont généralement peu visibles, car gardés dans les réserves. Nous explorerons dans ce chapitre quelques évolutions des pratiques muséales qui entraînent un changement de

⁵⁶ Tzvetan Todorov formule l'idée que nous ne devons pas opposer « mémoire » et « oubli », mais plutôt « effacement » et « conservation » (Todorov, 2004).

statut pour ces objets lesquels, comme nous le verrons, peuvent dans certains cas passer de l'invisibilité à l'exposition publique.

Cette distinction entre « absence » et « invisibilité » dans les politiques de valorisation du patrimoine et de la mémoire, tout comme de l'oubli, est également mise en lumière dans d'autres travaux qui m'inspirent ici, par exemple celui d'Anne-Marie Losonczy (2006) sur les musées en Hongrie ou de Christine Chivallon (2010, 2012) sur les mémoires de l'esclavage à la Martinique. Je ne détaillerai ici que le premier. Dans sa recherche sur deux musées de Budapest (le Parc National des Statues et le musée de la Terreur), Losonczy mettait en avant des mécanismes par lesquels la patrimonialisation opérait à la fois un processus de gestion de la mémoire et de production de l'oubli. Nous sommes à Cluj dans un cas similaire. À Budapest, la réalisation d'un parc public réunissant les statues bâties durant le régime socialiste dans un lieu excentré de la ville a fait qu'elles ont été retirées de leur contexte urbain, étant désormais absentes des itinéraires et des lieux publics parcourus et fréquentés quotidiennement par les citoyens. Ici, le processus de patrimonialisation amène à une mise en invisibilité des statues pour d'autres populations. Cette mise en patrimoine, concomitante d'une certaine marginalisation de ces objets, est décrite par l'auteure comme une « oblitération en patrimoine ».

Par ce « déni commémoratif » et cette forme d'institutionnalisation d'un certain oubli, les musées de Cluj-Napoca n'arrivent pas à se constituer en espace de médiation pour favoriser un travail de mémoire et de négociation d'une histoire partagée (et d'une mémoire et d'un patrimoine partagés) entre les différentes populations de la ville. La présence de multiples non-dits, la mise en exposition décontextualisée des objets vont à l'encontre d'une explicitation auprès du public des compétitions interconfessionnelles et interethniques, des tensions qui ont existé à travers le temps entre communautés, mais aussi des situations de mise en commun, des éléments constituant ensemble la singularité de cette cohabitation en Transylvanie.

Face au constat de ces formes de nationalisme imprégnant si fortement depuis leur naissance jusqu'à aujourd'hui ces institutions muséales, je me suis questionnée sur des facteurs susceptibles de changer cette tendance. Je vais présenter quelques changements enregistrés au milieu des années 2000 dans ces musées, leur positionnement face à la muséographie précédente des années socialistes et un certain renouvellement dans le traitement de la diversité culturelle et du nationalisme.

Dans le musée d'histoire, les changements après 1989 n'ont pas été significatifs, à part des retouches et l'enlèvement des citations relevant d'une idéologie explicitement liée au régime socialiste. Dans le musée d'ethnographie, la situation a été similaire. Des muséographes de cette institution m'ont expliqué étonnamment qu'il n'y avait pas une nécessité de changer l'exposition permanente après la chute du régime socialiste puisqu'*« il n'y avait pas de citations de Ceaușescu ni d'objets créés au cours de la période socialiste »*. D'autres muséographes font valoir que les objets représentatifs des diverses

communautés de Transylvanie étaient déjà présents avant 1989, donc de ce point de vue les choses n'avaient pas à être modifiées non plus. Mes interlocuteurs mentionnent qu'un des problèmes posés par la censure socialiste était moins la présence d'un objet spécifique dans le musée que sa dénomination. À une époque où le régime désavouait toute affirmation d'identité ou de sentiment religieux, les objets de culte pouvaient néanmoins être exposés, par exemple les icônes ou des objets domestiques servant à des rites religieux. La censure s'opérait plutôt au niveau des dénominations que contre les pièces elles-mêmes⁵⁷ et cela justifiait selon eux le fait qu'après 1989 la restructuration de l'exposition ne fut pas un objectif prioritaire.

À la lumière de ce discours, nous pouvons comprendre que les changements apportés après la chute du régime, et même ultérieurement, ne concernent ni cette conception générale de l'exposition ni celle du territoire de la Transylvanie.

Les changements majeurs dans le musée d'ethnographie après les travaux réalisés entre 2001 et 2006 (avec la fermeture de l'exposition permanente au public), ont porté avant tout sur l'agrandissement de l'espace de l'exposition permanente et une mise en forme plus imposante des objets. Ensuite, l'équipe muséale a souhaité enrichir certains thèmes insuffisamment présentés précédemment et en ajouter de nouveaux. Il s'agit plutôt d'un changement par extension, car le principe général d'organisation de l'exposition reste le même : une organisation thématique des objets du « simple » au « complexe », de la cueillette aux coutumes « spirituelles » et « culturelles », relevant du même principe évolutionniste, d'autochtonie et de l'unité du peuple roumain (avec la mise en lumière de la continuité de son habitation sur ce territoire).

À la différence de l'ancienne exposition permanente, la nouvelle surprend par un espace très large et par la qualité esthétique des objets et des images qui captent l'œil. En revanche, les légendes ainsi que toute explication écrite concernant les objets ont complètement disparu de l'exposition. La décontextualisation spatiale, temporelle et plus largement sociale a été renforcée dans une muséographie qui privilégie la valeur esthétique des objets. Néanmoins, tous les renseignements sont à la disposition du visiteur sous la forme d'une brochure-guide qui accompagne l'exposition. Or, lors de mes observations de terrain, ce guide n'a jamais été demandé par les visiteurs ; ce document en noir et blanc à l'époque de mes recherches, réalisé sans aucun travail graphique, semblait être destiné davantage aux spécialistes et aux visiteurs avisés. Cela nous amène de nouveau au débat, que j'ai déjà évoqué, entre deux conceptions qui s'affrontent souvent dans les musées d'ethnographie ou des « arts primitifs », une conception qui glorifie la valeur esthétique des objets et l'autre la dimension

⁵⁷ Ils pouvaient figurer dans les expositions en tant qu'objets d'« art traditionnel » (*artă populară*) plutôt qu'objets de culte. De la même manière, dans les publications ethnographiques les termes faisant référence aux fêtes religieuses devaient être remplacés : par exemple, les fêtes de Noël devenaient « les fêtes d'hiver » et celles de Pâques « les fêtes de printemps ».

ethnologique. Ici, le pari de la muséographie penche clairement vers la première dimension. À la différence d'autres contextes internationaux où un débat a existé entre historiens de l'art et ethnologues autour de ces enjeux, à Cluj le choix du critère esthétique a été simplement considéré comme plus attrayant et, sans doute, écartant un travail plus important de la part du muséographe de médiation par l'écriture (par le manque de texte explicatif associé aux objets).

La nouvelle exposition du musée d'ethnographie connaît d'autres transformations liées à aux tendances de la muséologie contemporaine, d'une part la question de la démocratisation des publics avec l'accès des publics divers à la culture et, d'autre part, l'utilisation de nouvelles technologies dans la médiation culturelle. Pour le premier aspect, une salle à destination des malvoyants a été par exemple introduite, la seule du musée à être munie de panneaux explicatifs destinés à tout autre public et offrant la possibilité d'entrer en contact avec les objets. Pour le second, de nouveaux dispositifs de médiation audiovisuels ont été installés (bornes et casques pour écoute). Cependant, cinq ans après la réouverture de l'exposition au public, lors de mes dernières visites de l'exposition en 2011, ces dispositifs n'étaient pas encore en fonction.

Sur le plan de la diversité culturelle des populations de Transylvanie et de la mise en lumière des processus d'ethnisation, aucun changement de discours n'est opéré dans la nouvelle exposition. L'ethnographie est toujours tributaire d'un lien trop étroit avec l'idéologie nationale, alors que par son caractère multiculturel, la Transylvanie pourrait constituer un terrain parfait de réflexion sur le fondement même de ce lien entre ethnographie et nationalisme.

Un élément de cette mise en exposition de la diversité culturelle a connu néanmoins quelques variations après 1989, mais jamais jusqu'au point de modifier fondamentalement le discours muséologique de référence. Dans le contexte de l'intégration de la Roumanie à l'Union européenne, les musées ont bénéficié de quelques financements destinés à « la mise en valeur du patrimoine des communautés ethniques minoritaires ». Plusieurs expositions temporaires ont été ainsi réalisées, visant à mettre en lumière la culture matérielle des différentes communautés transylvaines (Allemands, Roms, Hongrois, etc.). Malgré cela, une fois ces financements arrêtés, les projets de cet ordre deviennent rares. En outre, ces initiatives des musées n'ont pas la reconnaissance des ethnographes magyarophones ni d'autres membres de la communauté magyarophones, pour lesquels ce sont seulement des gestes ponctuels, superficiels et opportunistes, qui ne relèvent pas d'un travail de fond.

Il convient de noter le fait que ces financements ont été utilisés pour la réalisation d'expositions consacrées presque exclusivement aux patrimoines de ces groupes « minoritaires », sans que les différentes populations soient pensées ensemble, en relation ou en interaction les unes avec les autres. L'usage de la plupart de ces financements européens destinés à mettre en valeur la « diversité ethnique » a, certes,

répondu à la nécessité de (re)connaître certains groupes, mais il a aussi renforcé le phénomène d'essentialisation des groupes ethniques.

Au-delà de ces financements ponctuels qui ont apporté quelques nuances au discours muséal, un autre facteur m'a semblé pouvoir modifier plus en profondeur et à long terme les pratiques muséographiques. Il s'agit de la pratique du tourisme, notamment dans sa dimension transfrontalière et transnationale (par des circulations des magyarophones de Hongrie ou d'ailleurs vers la Transylvanie).

C'est dans le musée d'histoire (MNHT) que j'ai pu observer une nouvelle orientation dans ce sens dans la politique du musée. Des mesures inédites ont été prises ici visant à attirer les touristes magyarophones. Le manque de reconnaissance du musée par les nombreux groupes de touristes de Hongrie qui ne s'arrêtaient jamais ici, alors qu'ils visitaient des lieux de patrimoine situés dans la proximité directe du musée⁵⁸, a impulsé un changement d'attitude. Le constat était aussi que le nationalisme n'était finalement pas très vendeur.

Parmi les premières initiatives de cette stratégie, on peut compter l'installation à l'entrée de l'exposition permanente d'une « Galerie des directeurs du musée » laquelle commence par les fondateurs magyarophones du Musée transylvain (*Erdélyi Múzeum*). Cette galerie marque un moment de rupture dans l'histoire du discours du musée, car elle retrace le passé de cette institution avec une mise en évidence de sa filiation hongroise. Une autre initiative intéressante dans ce changement de politique de communication a été l'élaboration d'un petit tract informatif et publicitaire en langue hongroise, diffusé auprès des touristes de Hongrie. En parallèle, un autre document en langue roumaine a été élaboré, sans qu'il soit la traduction du texte hongrois, diffusé également en centre-ville. Ces deux textes de communication et d'invitation au musée et les fortes différences entre elles⁵⁹, sont significatifs des connaissances et des rapports d'attachement différents à ce territoire-patrimoine, ainsi que des discours de médiation utilisés pour les construire. Les deux prospectus dessinent finalement deux musées distincts autour de deux territoires-patrimoines qui ne semblent pas avoir beaucoup de choses en commun. Le contenu de ces prospectus et le simple fait de concevoir deux textes différents révèlent une difficulté de penser et de produire un message commun aux deux publics. Alors que la communauté hongroise de la ville se reconnaît difficilement dans un texte trop

⁵⁸ Les groupes de touristes suivent le circuit de visite prescrit à l'avance par les agences de tourisme de Hongrie, dont le MNHT ne fait pas partie.

⁵⁹ Brièvement, le texte en langue roumaine frappait par le ton très généraliste, alors que celui destiné au public magyarophone contenait des précisions fines sur les collections et sur les populations vivant dans cet espace, en insistant sur la dimension magyarophone. La localisation de l'institution était très personnalisée par rapport à une géographie mémorielle magyarophone du centre-ville. Le texte roumain gardait le ton anhistorique, immuable de l'unité nationale, avec une approche décontextualisée des objets, alors que celui en langue hongroise insistait sur la dimension « transylvaine », mettant en avant la spécificité des magyarophones de Transylvanie et leur apport à la nation hongroise plus large (étendue sur différents pays limitrophes de la Roumanie). Si d'un côté, la différence régionale transylvaine disparaît dans un tout national, de l'autre côté elle en constitue une force.

général qui n'apporte aucune information sur son passé, comme dans le prospectus écrit en roumain, les muséographes craignent une présentation pour le public roumain d'un texte mettant en valeur la culture magyarophone. Ce qui peut attirer un public en écarte un autre. La mise en commun est difficile et jamais spontanément recherchée, conséquence visible d'un nationalisme très ancien (transmis aussi par l'école, les manuels scolaires, etc.) et d'une disparition du bilinguisme parmi les roumanophones. Il est intéressant de noter que la rédaction d'un texte unique qui rende compte du passé commun des populations de la région n'a à aucun moment été envisagée dans les échanges. Il était plus simple de construire deux récits qui coexistent, plutôt que de se plonger dans un travail laborieux de recherche des éléments d'un récit partageable. Il s'agissait là encore d'une occasion ratée pour le démarrage, par petits pas, d'un processus de réécriture d'une histoire partagée du territoire. Il a été très intéressant de suivre le développement de cette proposition à destination des touristes, sa mise en place au sein de l'équipe du musée et les interactions qu'elles ont produites pendant plusieurs jours au sein de l'équipe du musée. L'ethnographie de telles situations de travail illustre bien comment émerge et s'élabore, au quotidien, le discours sur le territoire, comment il se cristallise et se transmet dans des formes officielles, comment l'ethnicité et le nationalisme sont réitérés par ces pratiques.

Malgré les limites de ces tentatives, une brèche a été ouverte dans les discours nationalistes par le tourisme, qui pourrait donner lieu à un espace de travail et d'expression pour une nouvelle conception de la cohabitation et du patrimoine transylvain. Nous pouvons noter que, d'une certaine manière, la présence hongroise en Transylvanie joue un rôle de « centralité minoritaire », pour reprendre le terme d'Anne Raulin (2000)⁶⁰. Cela non seulement dans le sens où cette communauté est inscrite fortement dans la matérialité de la ville et organise la dynamique des relations spatio-temporelles, mais aussi par les renouvellements qu'elle impulse dans les conceptions et pratiques du nationalisme et de la cohabitation.

Nous pouvons, néanmoins, nous interroger sur la possibilité des musées d'aller au-delà d'une « politique de la reconnaissance », et plus particulièrement de la « différence » (Taylor, 1996), dans le traitement de la communauté et du patrimoine hongrois. Selon Charles Taylor, il convient de distinguer entre une « politique de la dignité universelle », peu attentive au traitement politique des individus et des groupes selon leurs spécificités culturelles (linguistiques, confessionnelles, etc.) et une « politique de la différence » qui viserait une reconnaissance de différentes catégories de population (y compris en termes de droits publics) en tant que communautés culturelles. Les

⁶⁰ Anne Raulin utilise cette notion sur des terrains de recherche en France, faisant référence à des espaces marchands diasporiques qui ont une fonction de « centralité minoritaire ». Cette « centralité commerciale (...) offre une spécificité culturelle en relation avec un groupe en particulier » (2000 : 19), mais organise plus largement les pratiques de consommation d'autres populations de la ville.

changements récents des politiques muséales analysés ici témoignent de cette seconde approche, soucieuse de la reconnaissance du rôle des Hongrois dans l'histoire de la ville et de l'exposition publique de « leur » patrimoine. Nous sommes effectivement devant un changement majeur des récits sur le patrimoine transylvain, interprété jusqu'à présent sous l'angle des discours nationalistes qui ignorent ou rejettent la présence de l'« autre ». Le défi reste néanmoins la création d'un récit qui fait coexister deux récits nationalistes en un seul et de manière plus générale la construction d'un récit patrimonial à l'épreuve du partage, d'un territoire et d'un musée communs, tout en gardant des lieux de mémoire spécifiques, fréquentés davantage par un groupe ou par un autre.

Réseaux et institutionnalisations minoritaires : *Erdély*, le territoire-patrimoine magyarophone

La production patrimoniale du territoire de la Transylvanie que nous venons de voir avec les musées et avec d'autres lieux ou pratiques du centre-ville de Cluj est fortement connectée à une revendication similaire et à une conception de la Transylvanie comme territoire-patrimoine magyarophone. Dans cette partie, je montrerai les mécanismes principaux de cette construction qui place la production de la Transylvanie comme un territoire à soi, en résistance à l'espace roumain étatique et affirmant une singularité au sein de la patrie hongroise transnationale. Dans un premier temps, je présenterai quelques éléments de contexte afin de montrer comment la communauté magyarophone fonctionne en tant qu'acteur collectif et institutionnel sur la scène publique. Je reviendrai sur les difficultés de mises en partage entre réseaux associatifs magyarophones et musées et sur les formes d'entre-soi pratiquées du côté magyarophone comme stratégie de résistance. Enfin, je mettrai en avant quelques principes de construction de ce territoire-patrimoine : la question de marques culturelles et symboliques du territoire (la langue, la présence démographique) et la dimension transnationale de cette construction (par des imaginaires et des pratiques construites depuis la Hongrie).

Centrée sur la question territoriale, cette partie permet en même temps de comprendre la construction d'une communauté magyarophone en tant que « nationalisation minoritaire » ou *nationalizing minority* (Kántor, 2001) au sein du territoire étatique roumain et de la patrie hongroise.

Ma démarche d'enquête s'est appuyée sur des observations et des entretiens avec des acteurs de cette scène publique magyarophone, principalement la Société hongroise de Culture de Transylvanie (EMKE) et l'Union Carpatique Transylvaine (EKE - association de tourisme et de connaissance de la patrie), mais aussi d'autres associations de culture et le parti politique RMDSZ (l'Union Démocrate des Hongrois de Transylvanie). Certains de mes interlocuteurs étaient actifs dans plusieurs organismes ce qui a facilité ma recherche et a permis de couvrir un champ associatif large.

La communauté magyarophone : nationalisation d'une minorité

Pour démarrer, il est tout d'abord important de situer le paysage démographique de la « communauté magyarophone ». J'utilise ce terme ici comme une catégorie de discours et de pratiques, utilisée par mes interlocuteurs des différentes associations. C'est une catégorie performative qui se construit dans une relation de type « nous » et « les autres ». Il ne s'agit pas de l'aborder dans un sens essentialiste, comme un groupe donné ayant une existence en soi, stable et homogène, mais une cristallisation à partir des actions et des relations.

En même temps, il s'agit d'observer les effets de « réalité » que l'usage de ces catégories (« communauté », « groupe ethnique », les « Hongrois ») produisent, autrement dit une intériorisation de ces catégories comme étant réelles, des identifications et des mobilisations en leur nom. Les données statistiques du recensement concernant la communauté hongroise de Transylvanie ou de Roumanie doivent être elles-mêmes perçues dans cette logique. Je les reprends ici, avec un regard toutefois distancié, pour situer le paysage (lui-même construit) dans lequel les acteurs magyarophones se placent pour mener leurs actions, tout en reproduisant ce cadre. Pour rappel, selon le dernier recensement de 2011, la Roumanie compte une communauté hongroise de 1 227 623 personnes (se déclarant « Hongrois » au recensement) soit environ 6,1 % de la population du pays. Les magyarophones du pays sont concentrés en Transylvanie où ils sont majoritaires ou minoritaires selon les régions, les villes ou les villages. Le Pays sicule, situé dans le sud-est de la Transylvanie (voir carte)⁶¹, est par exemple une région majoritairement magyarophone.

Sur le plan historique, l'organisation de la population hongroise de Transylvanie en groupe distinct et son identification en tant que « communauté hongroise » de Roumanie est contemporaine de la rupture avec la mère-patrie (la Hongrie) et de l'intégration de la Transylvanie à la Roumanie après le Traité de paix du Trianon (1920). Cette signature a signifié pour la Hongrie la perte des deux tiers de ses territoires dont la population allait vivre désormais dans les pays limitrophes. Le drame de cette séparation vécu par la population hongroise de Transylvanie et les conditions



Le Pays sicule en Transylvanie (en rouge).

⁶¹ Le Pays sicule (*Szeklerland* en anglais), en hongrois *Székelyföld* et en roumain *Ținutul Secuiesc*, n'est plus aujourd'hui un territoire administratif, mais un territoire historique, dont les frontières sont, comme pour la Transylvanie, controversées. Composés selon certains, essentiellement de deux départements (Harghita et Covasna) et d'une partie d'un troisième département (Mureș), les débats portent entre autres sur l'inclusion ou non dans le Pays sicule de certaines aires à majorité roumanophones.

de cette redéfinition identitaire sont exprimés avec force par l'architecte et l'ethnographe Károly Kós dans son célèbre manifeste de 1921, resté jusqu'à nos jours le credo de la communauté hongroise de Transylvanie :

Restés seuls, nous ne travaillerons désormais que pour nous. [...]. Nous partons sur un nouveau chemin, mais nous emportons le souvenir du grand enterrement ainsi qu'un copeau de la croix d'un pays crucifié [...]. L'ancienne Hongrie n'existe plus pour nous; mais Ardeal, Erdély, Siebenbürgen, Transylvania, quelle que soit la langue dans laquelle les gens le désigneraient, a ressuscité. Il existe, [...] et, indépendamment de toute volonté, il existera éternellement (K. Kós in Năstasă et Levente, 2003 : 46, 47).

Dans le nouveau contexte d'après Trianon, la constitution des magyarophones de Transylvanie en tant que groupe distinct s'effectue selon une double différenciation : d'une part, l'affirmation d'une singularité sociale, culturelle et linguistique vis-à-vis de la population roumanophone et, d'autre part, leur ancrage en Transylvanie face à leurs compatriotes magyarophones de Hongrie.

Le combat pour la survivance culturelle de la communauté hongroise au sein du nouveau cadre étatique roumain à caractère nationaliste s'est organisé dans un réseau associatif, qui a été mi-officiel, mi-clandestin pendant les différentes périodes du socialisme, et qui deviendra après 1989 un fort tissu institutionnel.

Zoltán Kántor (2001) décrit la structuration institutionnelle magyarophone à partir d'un mécanisme de nationalisation minoritaire (*nationalizing minority*). Elle s'appuie sur une conception ethnoculturelle de la communauté hongroise de Transylvanie⁶². Le terme de *nationalizing minority* part de l'acceptation du « nationalisme » comme un concept neutre et descriptif, faisant référence au principe de la nation appliqué au cadre des minorités⁶³.

À la suite de Brubaker, Zoltán Kántor, propose une approche dynamique en termes de *nationalizing minority* plutôt qu'en termes de *minorité nationale*. Il définit alors la première par trois caractéristiques. Elle est d'abord suffisamment nombreuse pour avoir des chances réelles d'atteindre certains buts. Elle ne se contente pas d'objectifs

⁶² Selon Kantor ce phénomène a caractérisé toute la politique magyare de construction nationale depuis 1867 et reste dominant aujourd'hui lorsqu'une partie de la nation hongroise est devenue une minorité dans un autre État.

⁶³ L'auteur s'inspire ici de la conception de Rogers Brubaker sur le *nationalizing state*, qui est une proposition critique de transformation conceptuelle du terme de nation-state (État-nation) : « nous devons [...] considérer la nation comme une catégorie pratique, comme une forme institutionnalisée, comme un événement contingent. La "nation" est une catégorie de la pratique et non (dans un premier temps) une catégorie de l'analyse. Pour comprendre le nationalisme, nous devons comprendre les usages pratiques de la catégorie "nation", les façons par lesquelles elle arrive à structurer la perception [...], à organiser le discours et l'action politique (Brubaker, 1996 : 7, traduction libre).

culturels, mais exprime aussi des revendications politiques. Elle vise non seulement la préservation, mais également la promotion et l'institutionnalisation de l'identité nationale/culturelle. Enfin, cette *nationalizing minority* propose souvent la transformation de la structure politique et lutte pour une représentation politique au niveau de l'État.

Ces revendications portées au nom d'une *nation* sont donc définies selon les termes d'une communauté de culture et non de citoyenneté. La minorité nationale va créer pour son propre compte une structure parallèle à l'État, un système propre de représentations, politique et culturel.

Du temps de mes recherches à Cluj, environ soixante associations magyarophones fonctionnaient dans la ville, avec des antennes dans différentes villes ou différents villages de Transylvanie. Elles fonctionnent en grande partie grâce au bénévolat. Ce réseau impressionnant est presque exclusivement transylvain et ses actions couvrent un champ très diversifié, des associations culturelles, scientifiques, écologiques, estudiantines, à des maisons d'édition, écoles, partis politiques. Ces organisations bénéficient principalement des supports financiers de l'État de Hongrie par l'intermédiaire de quelques fondations créées par le gouvernement hongrois dans ce but. Un paragraphe dans la nouvelle Constitution de Hongrie d'après 1989 (article 6.3) stipule la responsabilité de l'État hongrois vis-à-vis de ces populations, ce qui sous-entend son devoir moral et politique d'aider les Hongrois de ses anciens territoires. L'État roumain apporte également des subventions à la communauté magyare par le Service des Minorités.

Territoires extensibles ou rétrécis : les marques culturelles du territoire

Comme nous venons de le dire, le processus de construction institutionnelle de la minorité nationale hongroise de Roumanie s'affirme comme une réponse et une forme de résistance au nationalisme roumain.

La condition de minoritaire est ressentie avec un certain sentiment d'injustice et d'incompréhension, enraciné dans un processus de socialisation. Les solutions ne paraissent pas nombreuses, entre l'enfermement dans un groupe d'appartenance et l'assimilation au groupe majoritaire, comme l'explique un jeune universitaire actif dans différents réseaux associatifs :

Je ne sais pas si vous vous rendez compte de ce que veut dire pour un enfant le fait de grandir dans une famille hongroise et de se réveiller un jour en prenant conscience que tout ce qu'il a appris en famille n'existe pas... la langue, tout l'univers et les références avec lesquels il a grandi. C'est un sentiment très fort de confusion et de mal-être. Alors, soit il souhaite rester différent et donc à part, soit il voudra être dedans.

La socialisation dans les réseaux magyarophones est possible par un cycle intégral d'éducation, de la maternelle jusqu'à l'université, et la réussite sur le plan professionnel peut se construire exclusivement au sein de ces réseaux (au niveau local, ou par la circulation entre la Transylvanie et la Hongrie).

La question de la langue est, comme nous l'avons vu, l'élément principal de ce dispositif de résistance identitaire face aux tentatives d'assimilation culturelle de la part de l'État. L'usage de la langue hongroise permet ainsi d'affirmer un lien identitaire. Cependant, dans les conditions de la disparition du bilinguisme parmi les Roumains l'usage du hongrois entraîne aussi, indirectement, des formes de séparations ethniques entre magyarophones et roumanophones. Je laisse la parole à un responsable de l'association magyarophone de tourisme *EKE*, qui exprime bien cette pratique d'un « chez-soi » par la langue, qui devient un « entre-soi » et crée un sentiment d'isolement :

Si nous invitons des Roumains à nos activités, la langue parlée sera le roumain. Et nous craignons alors que notre EKE ne soit plus le même. Et vous savez, quand on parle le roumain c'est comme quand on marche avec une chaussure un peu étroite. Ça gêne un peu. C'est sûr qu'on peut marcher comme ça, mais ça devient fatigant de faire la randonnée avec une chaussure qui vous gêne. Et au bout du compte on perd aussi l'envie [...]. Mais je me sens frustré. En tant que président de l'association, je me sens isolé. Je vois qu'il y a d'autres associations roumaines à Cluj avec lesquelles je n'ai aucun lien. Nous avons les mêmes objectifs, sauf que je marche sur mes chemins dans ma langue. Et, pour être un peu ironique, je marche dans ma langue et c'est de ça que je mourrai. Nous nous isolons, mais au moins nous restons entre nous.

Le malaise et le sentiment de disparition du groupe sont présents dans les deux facettes du phénomène fusionnel de la communauté : d'une part, cet enfermement sur l'entre-soi, synonyme en fin de compte de la mort du groupe⁶⁴ ; d'autre part, la perte de la communauté d'appartenance en cas de déperdition de la langue et de disparition ou d'assimilation au sein de la nation culturelle roumaine.

La question de la langue est donc au cœur de cette tension entre l'enfermement et l'ouverture vers l'autre. Après 1989, le fait d'obtenir des droits collectifs importants et des ressources de fonctionnement propre conduit la communauté magyare à une situation particulière : elle n'a plus nécessairement besoin de la filière institutionnelle ou des réseaux de sociabilité roumanophone. En outre, si durant le socialisme, les magyarophones ont subi la pression du régime qui cherchait à imposer la langue roumaine dans toutes les sphères de la vie publique, ils se sont davantage sentis libérés

⁶⁴ Jean-Luc Nancy montrait le caractère *in extremis* mourant de toute communauté fusionnelle de l'entre-soi, qui à force de se reproduire qu'à l'intérieur tend à se réduire jusqu'à sa disparition.

de cette contrainte. Ces deux éléments font que certains se retrouvent de moins en moins dans des situations d'usage de la langue roumaine. Il s'agit notamment des personnes appartenant à des classes sociales plus éduquées. Par exemple, au département de sociologie de l'université de Cluj, les étudiants des deux filières d'enseignement (roumain et hongrois) ne communiquent pas et ne se connaissent pas. Si généralement les étudiants roumains ne parlent pas le hongrois, certains étudiants hongrois déclarent maîtriser très mal le roumain et, à cause de cela, avoir honte de le parler. Un certain malaise est ressenti aussi du côté roumain lorsqu'il est question, par exemple, de se trouver en compagnie de collègues hongrois qui parlent leur langue et de ce fait ils se sont exclus. Cette incapacité de comprendre l'autre et de participer aux échanges est mal vécue par les roumanophones, telle que l'affirment mes interlocuteurs universitaires de l'Université Babeş-Bolyai à Cluj.

Je me focaliserai ici sur les représentations et la construction sociale et symbolique de la Transylvanie au sein du réseau magyarophone, territoire que je désigne ici par *Erdély*, selon l'appellation hongroise. *Erdély* diffère fortement d'*Ardeal*, la construction roumanophone de la Transylvanie, néanmoins les principes d'élaboration de ces deux interprétations du territoire sont pratiquement les mêmes. Elles renvoient à des territoires symboliques et culturels parallèles, construits autour de repères spatiaux et temporels différents et parfois opposés. Nous l'avons déjà montré à travers la question des toponymes conflictuels pour les noms des rues et dans le chapitre sur les musées. Pour les personnes actives dans les associations culturelles magyarophones EMKE et EME, la Transylvanie renvoie à un espace d'action et de mémoire essentiellement magyarophone. Les récits de mes interlocuteurs mettent l'accent sur la période où le hongrois était la langue la plus répandue. D'ailleurs, encore aujourd'hui, dans les journaux magyarophones les toponymes des rues du centre-ville sont ceux du XIX^e siècle. Ces appellations anciennes sont souvent utilisées par les élites hongroises et sont présentes également dans les guides touristiques magyarophones de la ville. Les noms actuels des rues figurent entre parenthèses. De manière similaire, dans ces guides, les lieux touristiques (bâtiments, statues, etc.) sont présentés sous leur nom et leur fonction antérieurs à 1918, tandis que leur usage actuel est rajouté brièvement à la fin de leur présentation. Ces itinéraires touristiques relient des lieux de mémoire hongrois de la ville et inscrivent cette dernière dans une Transylvanie où la présence et la contribution roumaine apparaissent seulement comme une parenthèse ou un accident de l'histoire. Pour mes différents interlocuteurs associatifs, la Transylvanie est difficilement envisageable en dehors de ces lieux dénommés en langue hongroise. L'absence des marques de la langue dans un espace ne permet pas de s'y identifier et conduit à un désinvestissement par rapport à lui. Un responsable de l'association culturelle *EMKE*, et chargé de la culture au sein du parti politique hongrois *RMDSZ* explique :

J'ai une grande estime pour le directeur du musée d'histoire, qui est un très bon spécialiste dans son domaine, avec des idées européennes. Mais je me demande comment il ne lui

vient pas à l'esprit que toute cette histoire [de la Transylvanie] est une histoire commune et que cela nécessiterait peut-être des inscriptions en deux langues dans le musée. Ça devrait être une réaction spontanée d'entrer dans le musée et de dire : « Il y a là quelque chose qui ne va pas ! ». Autrement, ma réaction est que je me fais moi aussi mon musée et je ne mets aucune inscription en langue roumaine. Car si c'est comme ça, moi aussi j'ai mon territoire.

Cette conception du territoire comme espace défini par la présence des marques culturelles d'un groupe nous permet de comprendre l'importance cruciale qu'accordent les élites magyares à la dimension démographique de la population hongroise en Transylvanie. Sa diminution à Cluj et son passage sous le seuil des 20 % de la population, selon le recensement, sont vécus sur un mode dramatique par les élites hongroises, alors que c'était dans le temps la ville qui réunissait le plus grand nombre de Hongrois dans un même lieu.



Des touristes de Hongrie se prennent en photo devant la maison natale du Roi Mathias Corvin, au-dessous d'une plaque commémorative en langue hongroise. À côté de celle-ci se trouve une autre plaque installée sous la période du maire Funar, en langue roumaine, avec un contenu différent et une autre interprétation de l'histoire (2007, B. Botea).

D'autres personnes appréhendent cette situation et prévoient, dans le futur, pour Cluj-Napoca, un destin similaire à d'autres villes de Transylvanie où la diminution forte du nombre de magyarophones a amené à les considérer comme des villes oubliées, des « terres perdues ». C'est une forme de mort symbolique, de retrait de *Erdély* de ces territoires. *Erdély*, la Transylvanie hongroise est un territoire mobile, qui prend contour là où les Hongrois sont majoritaires, ou du moins là où ils vivent en nombre conséquent et où les marques culturelles du groupe sont manifestes.

Dans ce contexte se pose également la question de la possibilité de garder un rôle de centralité symbolique pour la ville de Cluj-Napoca, en tant que capitale d'*Erdély*, dans sa compétition avec la région du Pays sicule, où la population hongroise est numériquement majoritaire par rapport à la population roumaine.

Ici plusieurs antennes de l'université privée *Sapientia*, financée par le gouvernement de Hongrie, se sont installées. À Cluj, l'université publique avec ses filières roumanophones et magyarophones pour de nombreuses disciplines est un lieu fort de résistance hongroise. Cette institution attire un nombre très important d'étudiants et

d'enseignants magyarophones et elle est devenue le « symbole de la survivance de la magyarité transylvaine arrivée en situation de minorité » (Gall, Magyari-Vincze, 1996). Entre ces deux noyaux de la présence hongroise, la ville de Cluj et le Pays sicule, se livre une bataille symbolique pour une « performance de la magyarité » (Magyari-Vincze, 1997 : 253), afin de gagner les ressources de la mère-patrie, la Hongrie.

Autour du Pays sicule considéré par certains leaders politiques magyarophones comme « *la mère-patrie interne des Hongrois de Transylvanie* », « *le pilier et la garantie des Magyars de Transylvanie* », plusieurs projets d'« autonomie » administrative de cette région sont régulièrement avancés. Cela réactualise les controverses et maintient un usage de la Transylvanie comme catégorie sensible et problématique, réactualisant un débat historique autour du « problème transylvain ». La performativité de la Transylvanie comme catégorie controversée est davantage visible aujourd'hui en lien avec le Pays sicule qu'avec la ville de Cluj.

La patrie (trans)nationale hongroise

Nous avons vu jusqu'à présent que la construction du territoire-patrimoine de la Transylvanie s'appuyait fortement sur le lien indivisible entre territoire et culture. Cette dimension sera explorée sous un autre angle, ou plutôt échelle, en convoquant sa dimension transnationale, tout du moins transfrontalière, et en nous attardant sur la patrie hongroise transnationale⁶⁵.

La notion de « patrie », telle qu'elle est formulée en lien avec la nation hongroise, est une illustration intéressante de ce lien d'équivalence entre territoire et culture. La situation historique de la Hongrie, avec le « morcellement » de la Hongrie historique après 1920, a entraîné la distinction entre le « territoire de la patrie » et le « territoire national » (étatique). Selon Anne-Marie Losonczy et András Zempleni (1991, Zempleni 1996), la patrie ne serait assimilable à aucune des entités habituellement utilisées en sociologie politique : la nation, l'État, le peuple, le pays. En quoi consisterait alors la particularité de cette notion en Europe centrale et du Sud-Est, tel que l'illustre l'espace magyarophone ?

Pour Zempleni et Losonczy, la patrie ne peut être réduite ni à une aire géographique, linguistique ou résidentielle ni à un territoire proprement politique. La patrie (*haza*) « procède du principe universel de la résidence »⁶⁶, elle est « un territoire qui est indissociable du peuple et du pays qu'il habite » (Losonczy et Zempleni, 1991 : 31). En outre, les auteurs montrent que la « patrie » ne correspond pas aux limites de l'État, car « *haza* » se prolonge en Transylvanie, en Slovaquie et dans d'autres territoires de la

⁶⁵ Il est intéressant de noter que les magyarophones utilisent systématiquement le mot « patrie » nationale qui a une connotation symbolique forte, plutôt que le terme de « diaspora » lequel acquiert un sens légèrement différent dans le contexte magyarophone, comme nous le verrons plus loin.

⁶⁶ En hongrois, le terme de « *haza* » (patrie), attesté dès le XIV^e siècle, est dérivé de « *ház* » (maison).

Grande Hongrie, peuplés historiquement par des Magyars (voir le territoire de la patrie nationale hongroise : contour rouge sur la carte de la page suivante, contour bleu pour le territoire de la Hongrie d’aujourd’hui).

Une illustration exemplaire de cette idée est offerte par leur analyse des cérémonies d’exhumation et de réenterrement des reliques de héros nationaux hongrois, cérémonies qui ont eu lieu aussi bien avant qu’après 1989⁶⁷. Si les Hongrois « rapatrient » leurs héros d’Autriche, de Russie, des États-Unis, etc., ces pratiques ne concernent guère les territoires de la Grande Hongrie d’avant 1918 qui font partie intégrante de la patrie hongroise. Un poète comme Petöfi, importante figure nationale, ne pourrait pas être « rapatrié » de sa « patrie », c’est-à-dire de Transylvanie

.Dans les rituels postsocialistes de réenterrement de Hongrie analysés par Losonczy et Zempleni, la symbolique funéraire transylvaine a une place particulière. Au cours de ces cérémonies, on utilise la porte sicule et des poteaux funéraires sculptés (*kopjafa*), associés eux aussi aux Sicules de Transylvanie, qui encadrent ces « lieux de piété nationale ». Le portail sicule et les *kopjafa* ⁶⁸ sont devenus, comme l’observait Zempléni, des symboles nationaux obligatoires de tous ces rituels de réenterrement des héros après 1989.



Carte de la Grande Hongrie historique d'avant 1920 (contour rouge) et de la Hongrie d'aujourd'hui (contour bleu).

Ces phénomènes illustrent encore une fois l'idée que la « terre hongroise » et l'étendue de la patrie transgressent le territoire délimité par l'État-nation de la Hongrie. Alors que les frontières de l'État-nation sont fixes et physiques, les frontières de la patrie sont plus mobiles et symboliques :

À la différence du territoire de l'État-nation, la patrie ne se délimite pas par des frontières et ne se définit pas par son caractère limitrophe. Son espace virtuel est jalonné par des repères émotionnels plus ou moins « nationalisés ». Elle est décrite par des paysages (montagnes, plaines,

⁶⁷ Il est important de noter que ces rituels ne sont pas le seul fait de régimes politiques engagés dans la voie du nationalisme politique.

⁶⁸ Les Sicules de Transylvanie sont connus comme sculpteurs du bois et anciens garde-frontières du Royaume hongrois.

villages, fjords, troupeaux... schématisés parfois dans les tableaux exportables des «paysages nationaux»), par ses divers sites ou aires culturelles peu ou prou muséalisées (vestimentaires, linguistiques, architecturaux, musicaux...), par ses limes et par les lieux d'intensité (de mémoire ou «de piété», de deuil ou de culte) qui la parsèment (Zempleni, 1996 : 132).

À la différence du territoire étatique, la patrie hongroise comporte une dimension patrimoniale, construite dans un contexte historique particulier, avec l'événement fondateur du Traité de Trianon qui morcèle la Hongrie et sépare politiquement les magyarophones. Cette rhétorique patrimoniale, bien que pas nommée dans ces termes, est fortement visible dans le Musée National de Hongrie, dans les affiches et les objets exposés de la période de l'entre-deux-guerres, mais l'idée du drame de cet éclatement du territoire national fait partie de l'imaginaire collectif, jusqu'à aujourd'hui, transmise par d'autres dispositifs de socialisation, comme l'école, la famille, les «pèlerinages patriotiques» des jeunes de Hongrie vers la Transylvanie mentionnés par Anne-Marie Losonczy (1999). Ces «pèlerinages» désignent des déplacements en Transylvanie afin de connaître ce territoire et de participer à des événements organisés autour des traditions (ré)inventées, qui redonnent le sens de l'unité du territoire de la patrie.

Le déploiement d'un discours patrimonial est un fait assez courant lorsqu'un moment de rupture ou de crise surgit dans la vie d'une collectivité. Ce geste patrimonial est un moment de réorganisation des systèmes de référence par la recherche des nouvelles continuités qui permettent de reprendre un lien interrompu quelque part dans le temps et dans l'espace. Il crée des outils susceptibles de maintenir du commun et des formes collectives, comme l'ont noté aussi d'autres auteurs (Cercllet 1998, Peroni 2001, Tornatore 2010).

Au regard de la Transylvanie, nous pouvons noter qu'après le traité de paix de Trianon en 1920, le deuil qu'entraîne pour la Hongrie la perte de ce territoire physique est concomitant au regroupement de la communauté nationale hongroise autour d'un autre territoire : celui, mystique, de la patrie. Selon Andras Zempléni (1996) et Denis Cercllet (2001), ce dernier s'apparente à un « corps mystique » qui conserve son intégrité malgré les modifications politiques et territoriales de 1920. En tant que corps mystique de la nation hongroise, ce territoire ne disparaîtra pas avec la perte physique de ses parties et tant que les membres de cette nation seront vivants quelque part, même au-delà des frontières de l'État-nation. La notion de « corps mystique », proposée par Ernst Kantorowicz (1989) suggère d'une part l'idée d'unité, d'un *corps* supra-individuel, d'un corps collectif et politique. D'autre part, ce corps mystique convoque une dimension sacrée, le mot « corps » rappelant toujours un sacrifice effectué.

Le territoire de la Grande Hongrie et de la patrie hongroise remplit par excellence cette fonction de corps mystique, de corps sacrificiel. D'une part, la rhétorique du « morcellement » et de la « mutilation » est bien présente dans la construction de la patrie.

D'autre part, l'unité du corps est maintenue par cette unité entre les morts et les vivants présents dans ce territoire élargi de la patrie, et lesquels constituent de manière indivisible le corps de la nation. Les rituels d'enterrement postsocialistes dont nous avons parlé suggèrent très bien cette idée de territoire comme corps mystique de la nation. Par ailleurs, elle est visible à travers d'autres pratiques rituelles qui ont lieu encore aujourd'hui en Hongrie, comme les ritualistes autour de la « couronne sacrée » lors de la Sainte-Étienne le 20 août, que j'ai pu évoquer dans mon livre. Cette couronne du premier roi chrétien qui a fondé le Royaume hongrois médiéval est restée jusqu'à nos jours un symbole fort de l'unité de la nation hongroise. Dans le Musée National de la Hongrie de Budapest, nombreuses sont les affiches de la période de l'entre-deux-guerres représentant le paysage rural de la Transylvanie et, au-dessus de celui-ci, la « couronne sacrée ».

Il est important de mentionner que la Transylvanie n'est pas une simple partie de la Grande Hongrie et de ce corps mystique de la nation. Elle semble tenir une place plus importante dans l'imaginaire hongrois que d'autres territoires de l'ancien royaume, territoires faisant actuellement partie de la Slovaquie, de la Serbie ou de l'Ukraine. Cela s'explique par l'importance politique de la Transylvanie dans l'histoire du royaume hongrois et par la présence d'un nombre nettement plus important de magyarophones ici que dans ces autres territoires. En outre, un certain imaginaire social idéalisant la Transylvanie est présent en Hongrie à travers cette idée de terre « pure » et « archaïque », source d'authenticité d'une culture et d'une identité magyare, que représente le territoire de la Transylvanie. Transmise par des chaînes de télévision comme Duna TV, chaîne financée par le gouvernement hongrois et ayant une très forte audience auprès des Hongrois de Transylvanie, cette idée est aussi réitérée par des voyages touristiques de Hongrie vers la Transylvanie ou les déplacements des jeunes dans le cadre de festivals de musique ou artistiques. Ces éléments ressortent de mes entretiens avec des employés de cette chaîne de télévision et avec des jeunes rencontrés sur mon terrain dans certains festivals magyarophones en Transylvanie (notamment de Tuşnad Băi).

Selon ces rhétoriques, le voyage en Transylvanie où la nature est perçue comme plus *naturelle* qu'ailleurs ressemble à un chemin initiatique, à une sorte de retour aux origines. Voyager en Transylvanie équivaut à un retour dans le temps, par une appartenance à une communauté incluant les ancêtres, les temps *originaires*. Ce territoire apparaît comme un laboratoire qui conserve encore intacte l'image de la magyarité « authentique » et acquiert une valeur patrimoniale. Comme le remarque László Kürti (2001), les régions et les caractéristiques topographiques de la Transylvanie deviennent emblématiques d'une histoire nationale, d'une communauté de langue, d'un style folklorique et de vie reconnu « nationalement ».

Cette centralité de la Transylvanie dans les imaginaires et son idéalisation en Hongrie doivent cependant être relativisées. D'une part, des études sur l'imaginaire de la Transylvanie en Hongrie montrent qu'il n'existe pas de vision unitaire de cet espace. Des

différences significatives sont enregistrées en fonction des classes d'âge, de l'éducation, des options politiques, etc. Des études réalisées en Hongrie dans ce sens auprès des lycéens (Örkény, 1998), montrent que ceux-ci ont des connaissances très faibles de ce territoire, qu'ils ne savent ni quelle est la population majoritaire en Transylvanie ni quelle est sa langue. Les connaissances s'arrêtent souvent à l'idée que la Transylvanie est un territoire lié à la Hongrie et aux Hongrois, sans plus de détails.

D'autre part, ce discours idéalisant la Transylvanie se double d'un autre registre discursif qui stigmatise les Hongrois transylvains. Les références à cette population sont liées, pour certains habitants de Budapest et à l'époque de mon terrain à des lieux comme « Moszkva tér », lieu de stationnement d'une population précaire ou renvoyant à l'image d'une masse de travailleurs mal payés venus effectuer des travaux souvent refusés par les autochtones (dans le domaine du bâtiment pour l'essentiel)⁶⁹. Ainsi, le drame vécu en pays roumain en tant que sentiment de minoritaire est doublé d'un sentiment de stigmatisation en Hongrie, comme il ressort de quelques entretiens que j'ai effectués avec des Hongrois de Transylvanie installés en Hongrie. Nous pourrions remarquer que cette vision de la Transylvanie depuis la Hongrie a quelque chose d'une construction « orientaliste » et de « nesting orientalism », phénomènes déjà évoqués (Saïd 1978, Bakic-Hayden et Hayden 1992, Todorova 1997, Neofotistos, 2008). La Transylvanie renverrait à un espace « balkanique », considéré moins civilisé et moins prospère. Selon cette vision, les Hongrois de Transylvanie sont rangés du côté des Roumains sans trop de distinction, avec l'image d'une population plus arriérée face à celle située de l'autre côté de la frontière.

Les éléments de ce deuxième discours, dévalorisant, sont déjà présents dans les années 1970-1980 du régime politique de Kádár, quand on faisait souvent la comparaison entre la situation relativement prospère de la Hongrie et sa voisine, la Roumanie de Ceaușescu, confrontée surtout après les années 1980 à la crise économique qui a entraîné la mise en place d'un système de rationnement des produits alimentaires. Ces souvenirs organisent encore la mémoire et modèlent les perceptions associant aux Magyars de Transylvanie l'image de la pauvreté. Ces derniers sont considérés comme des populations précaires et l'immigration de ces derniers n'est pas forcément souhaitée. Cette représentation des Magyars de Transylvanie vient donc relativiser l'image mythique de ce territoire.

Ces représentations de la Transylvanie en Hongrie et l'existence d'une politique culturelle ou sociale envers les magyarophones Transylvains sont fortement entretenues par le jeu

⁶⁹ « Moszkva tér » est une place importante et un nœud urbain de la ville de Budapest. Elle constitue un pôle de transport qui relie différentes parties et quartiers de la ville et, en même temps, une plaque tournante qui attire marchands ambulants et musiciens improvisés; elle est également un lieu de recrutement de nombreux travailleurs journaliers. Baptisée Moszkva tér en 1951 — toponyme à connotation soviétique — elle a été renommée en 2011 Széll Kálmán tér, selon le nom d'une personnalité politique hongroise du début du XIX^e siècle.

des différents partis politiques de Hongrie et de Transylvanie. Le maintien des liens de la Hongrie avec les territoires de la Grande Hongrie historique et avec les Magyars de la patrie hongroise fait l'objet de débats au sein de la classe politique de Hongrie, avec des initiatives significatives dans ce sens portées par le parti politique FIDESZ⁷⁰, dont est issu l'actuel premier ministre de la Hongrie Viktor Orbán, très connu par son soutien aux Magyars de Transylvanie et ses présences annuelles au sein de cette région. Alors que ces mesures peuvent entretenir pour certains, en Hongrie et en Transylvanie, l'imaginaire de l'unité de la patrie hongroise et des réparations possibles après le traumatisme de 1920, elles comptent surtout pour de nombreuses personnes par rapport aux bénéfices pratiques. Enfin, ces mesures sont aussi à comprendre sous l'angle politique et transnational, par les enjeux électoraux et du support politique que le parti politique FIDESZ trouve chez une certaine élite politique et des Hongrois de Transylvanie, qui peuvent voter pour les élections de Hongrie.

Territoires de culture, territoires de projet et d'expérience

Dans cette dernière partie, je souhaiterais revenir sur quelques apports de cette recherche à l'anthropologie politique du territoire. Je parlerai ici des différentes conceptions et approches du territoire que cette enquête m'a permis de mettre en lumière : le territoire comme espace d'une culture partagée, de projet et d'expérience. Enfin, un dernier élément concernant la notion de frontières sera abordé dans le prochain chapitre, ouvrant sur des recherches ultérieures.

Territoire et culture

À la lumière des compétitions présentes dans la construction de la Transylvanie, des multiples acteurs, échelles et projets dont elle relève, le territoire ne peut pas être pensé selon une rhétorique holiste comme un espace de cohérence culturelle, une entité spatiale ayant une existence préalable à la pratique sociale. Les territoires sont des entités mouvantes qui se dessinent dans l'action et la négociation.

L'existence de plusieurs lectures de la Transylvanie (*Ardeal*, *Erdély*, *Transilvania*⁷¹, etc.) qui sont en concurrence montre que cet espace est loin d'être consensuel, qu'il ne relève pas d'une simple possession en commun d'un univers uniformisé d'idées et de

⁷⁰ Parmi les principales mesures qui ont impacté les Magyars de Transylvanie, nous pouvons rappeler la possibilité pour eux de demander la double nationalité et une aide sociale économique à l'État hongrois (cf. à la Loi du Statut, 2001). Un autre exemple est la mise en place en Transylvanie d'un réseau d'universités privées soutenues par le gouvernement hongrois.

⁷¹ J'ai intitulé de manière conventionnelle « Transilvania » la construction territoriale de la Transylvanie mise en avant par le groupe *Provincia*, mouvement de type régionaliste dont il sera question plus loin. Aucune de ses lectures considérées en soi n'a cependant de caractère unitaire. En revanche, dans le jeu des compétitions et oppositions une tendance au consensus au sein de chaque lecture peut s'opérer.

croyances. *Erdély, Ardealul et Transilvania* sont produits dans la relation et dans l'opposition réciproque, l'une n'existe pas sans l'autre.

Cette conception désubstantialisée du territoire, à laquelle la construction de la Transylvanie nous invite, n'exclut pas la mobilisation par les acteurs de notre terrain d'une certaine conception homogène et statique du territoire mettant en avant le consensus culturel. James Clifford (1999), l'auteur des « travelling cultures », relevait un double phénomène de mouvance, de déterritorialisation et en même temps de fixité et d'enfermement dans les territoires. Il disait que l'ancrage et l'autochtonie ne peuvent pas être considérés comme des données naturelles et anthropologiques, ils relèvent plutôt de choix stratégiques des individus. Comme l'observait aussi Kevin Meethan (2003) pour la notion de culture — et nous pouvons dire que cela est valable pour d'autres notions comme territoire, mémoire, communauté, identité, etc. — il est important de faire la distinction entre le territoire comme catégorie d'analyse et le territoire comme catégorie stratégique de la pratique ou des discours (de nos interlocuteurs). Nous devons ainsi analyser les territoires en dehors de toute perspective essentialiste, leurs frontières étant éminemment floues et mouvantes. Dans le même temps, nous devons comprendre les enjeux de l'utilisation par les individus d'une vision du territoire comme entité figée et immuable et les modalités par lesquelles ces catégories sont vécues et incorporées comme des réalités substantielles.

Les recherches sur les musées et sur le réseau d'organismes magyarophones ont mis en avant des circuits parallèles d'institutionnalisation du patrimoine et de la mémoire et des conceptions du territoire qui ont du mal à faire communiquer et à rapprocher les publics. Cette construction territoriale repose sur un principe d'équivalence entre un territoire-une culture-une nation, principe clé du nationalisme. Cependant, cette unité territoire-culture est présente dans d'autres initiatives que j'ai rencontrées à Cluj. Il s'agit plus précisément d'un projet de type régionaliste transylvain mobilisant un réseau d'acteurs de Transylvanie ou originaires de cette région, principalement magyarophones et roumanophones. Ce mouvement a été connu sous le nom de *Provincia* et son activité principale a été une publication bilingue roumano-hongroise portant le même nom. Elle était destinée principalement à un public averti et publiait des articles de chercheurs en SHS, journalistes, écrivains, etc. Ce réseau a émergé au début des années 2000, comme réaction aux formes de nationalisme, aux pratiques et discours d'ethnisation de la Transylvanie, et dans un contexte de préparation à l'intégration de la Roumanie à l'Union européenne. Ces acteurs se sont inspirés d'un courant de pensée européen portant sur une *Europe des régions* qu'ils ont diffusé à leur tour. Le groupe *Provincia* s'est positionné sur des terrains multiples, suscitant des débats publics dans les médias et dans différents lieux publics en Transylvanie, allant jusqu'à l'affirmation par certains de ces membres de projets politiques (fédéralistes). Le mouvement *Provincia* a mis en avant l'idée d'une Transylvanie comme espace singulier et territoire d'exception au sein de la Roumanie, et il a insisté sur l'idée d'un territoire de culture commune partagée par les « Transylvains ».

Cette culture spécifique, détenue en commun par les habitants de Transylvanie indépendamment des affiliations ethniques, constituerait le bien commun de ce territoire et de cette communauté, à la différence de ceux et celles qui ne l'habitent pas. *Provincia* avait clamé le rôle de « locomotive du pays » que devait jouer la Transylvanie dans le processus de construction européenne, compte tenu d'une certaine prospérité économique et du rôle civilisationnel attribué à cette région par rapport au reste de la Roumanie. Le principe du « nesting orientalism », que j'ai déjà évoqué est encore mobilisé ici : l'affirmation de cette culture exemplaire et du rôle civilisateur de la Transylvanie, considérée plus proche d'une Europe centrale et occidentale, par rapport aux autres régions plus « balkaniques » ou « en retard » de la Roumanie.

J'ai pu montrer dans mon ouvrage que des sciences sociales comme l'anthropologie et la géographie ont participé, dans le contexte de création des États-nations, à une conception du territoire comme espace de cohérence culturelle, rencontrée aussi dans les initiatives de type nationaliste ou régionaliste en Transylvanie⁷². Cette conception reste encore influente de nos jours. En Europe centrale et du Sud-Est, la construction de la nation dans le contexte de l'héritage impérial ottoman ou austro-hongrois s'est souvent accompagnée d'une mythologie de l'autochtonie qui lie intimement le territoire, ses habitants et leur culture, l'histoire et l'ethnographie nationales étant encore imprégnées de ces idées. Cependant, cette conception du lien unitaire entre territoire et culture est visible aussi dans des pays d'Europe de l'Ouest. Il suffit d'observer les principes sur lesquels s'appuient de nos jours les découpages et délimitations des territoires que cela soit pour des parcs régionaux, pour des aires de labellisation des produits de terroir, dans des rhétoriques et pratiques de valorisation des patrimoines locaux, etc. Les ethnologues, les géographes, les historiens sont souvent appelés à construire la légitimité scientifique de ces projets. Le principe recherché est celui d'identifier des savoir-faire partagés par les groupes, qui seraient spécifiques par rapport aux territoires voisins. Sans nier l'existence de certaines pratiques qui se retrouvent plus ou moins répandues ou partagées sur un territoire, il convient de souligner que ce consensus n'est pas préalablement acquis et que la mise en place des procédures de valorisation joue souvent un rôle performatif pour la construction et l'affirmation d'un consensus autour de ces pratiques culturelles. Par ailleurs, ces projets de valorisation sont souvent des occasions révélatrices des compétitions entre différents groupes d'acteurs autour des définitions de la « tradition locale » ou de la « spécificité culturelle » du territoire. À l'Est comme à l'Ouest, en Europe ou dans d'autres régions du monde, les territoires frontaliers sont des illustrations fortes de ces phénomènes

⁷² Je me suis par exemple appuyée sur certains écrits de Vintilă Mihăilescu où l'auteur nous donne un aperçu des principales théories du XIX^e et du début du XX^e siècle développées en ethnologie et en anthropologie, théories qui ont forgé une conception du territoire basée sur un lien indivisible territoire-culture (Mihăilescu 2003 a, 2003 b).

permettant d'analyser les compétitions et les processus de partage. Dans ces contextes d'interférences linguistiques et plus largement culturelles ce partage peut être regardé sous de multiples facettes et dans le double sens de ce terme — comme ce qui est commun et ce qui est séparé.

Cette approche du lien unitaire entre territoire et culture suppose aussi une conception spécifique de la culture, forgée par ailleurs au sein même de l'anthropologie et dès ses débuts. La culture est ici le bagage d'éléments détenus en commun par un groupe donné, transmis d'une génération à une autre, et qui la différencie des autres. Cette conception de la culture est depuis longtemps désuète (malgré des réminiscences encore de nos jours dans l'interprétation de certains phénomènes culturels) et est aujourd'hui elle est abordée à partir d'approches plus dynamiques. La culture est selon certains auteurs une « organisation de la diversité » (Hannerz, 1993) ou une manière stratégique de désigner ou de rejeter les autres (Bazin in Bensa, 2010). L'analyse des territoires doit ainsi prendre en compte cette approche de la culture et les envisager comme des constructions stratégiques, des outils d'« organisation de la diversité » et de la cohabitation.

Ces conceptions différentes du territoire-culture, d'une part une approche qui les considère comme le reflet d'une expression collective et culturelle *déjà -là*, d'autre part comme des outils de différenciation et d'organisation de la cohabitation, nous renvoient à d'autres débats et approches de la société, développés entre autres par Gabriel Tarde et repris par Bruno Latour. Ces auteurs mettent en avant l'idée que les entités et les phénomènes sociaux sont souvent pensés à partir du principe de la « propriété ». Néanmoins, ils montrent que cette notion peut avoir deux acceptions différentes. D'une part, elle renvoie au principe de possession (d'une identité en commun, d'un ensemble d'éléments culturels, d'une mémoire commune, d'un territoire, etc.) selon la formule « ce que je possède, vous ne le possédez pas puisque ce qui est "à moi" n'est pas "à vous" » (Latour, 2011 : 9). Ce principe de possession est fortement présent dans les approches nationalistes et régionalistes que nous avons rencontrées en Transylvanie.

Une seconde approche de la propriété, mise en avant par Tarde et Latour, nous amène à regarder les choses différemment. Alors que la première perspective nous conçoit les entités sociales comme des zones exclusives délimitées par des frontières nettes : « c'est à moi », « c'est à vous », « c'est à nous », etc., et que la dimension spatiale est centrale, dans une seconde voie le social est placé dans un mouvement permanent et un processus de cohabitation. Ici, le social (le territoire, la culture, etc.) ne peut se penser comme propriété qu'à partir d'un mouvement continu, d'une circulation permanente entre des individus qui construisent au fur à mesure ce partage. La formule qui correspondrait à cette perspective serait : « C'est à moi ! Attention ! Maintenant c'est à toi » (Latour, 2011 : 10). L'auteur se sert ici de la métaphore d'une partition pour un orchestre. Cette partition est partagée par tous et par chacun, à des moments différents : la baguette du chef d'orchestre indique aux violonistes que « c'est à eux de jouer », ensuite l'actrice dans

les coulisses, dira « Maintenant c'est à moi » et elle entrera en scène pour un moment, puis elle sortira quand ce ne sera plus « à elle » mais aux autres de jouer.

Dans le premier sens, la propriété est située uniquement à l'intérieur de la zone exclusive. Dans le second sens, elle renvoie à une position qui nous situe à la fois *dehors* (dans la situation d'attente et de détente) et *dedans* (dans l'action proprement dite). Cette construction territoriale de la Transylvanie autour de ce second sens de la notion de propriété est encore timide dans les pratiques des musées et du réseau institutionnel magyarophone que j'ai observées à Cluj. Elle est davantage présente dans les espaces ordinaires ou de type associatif (les associations de volontariat, en sont de bons exemples), ainsi que dans la ville « sous terrain » des espaces alternatifs ou artistiques, des clubs et des bars, qui vont au-delà des clivages ethniques instaurant des sens communs. Marius Lazăr (2003 b) a montré cette différence à Cluj entre une « ville de la surface » plus ethnicisée et une ville « souterraine », davantage concernée par un espace des actions et des mises en commun.

Les dimensions de possession et de propriété sont centrales aussi dans la notion de communauté, tout du moins dans certaines conceptions de celle-ci, méritant que nous y prêtions attention, car elle est étroitement connectée aux notions de territoire-culture, de territoire-patrimoine et d'ethnicité.

La communauté renvoie habituellement à tout espace particulariste, de type fusionnel, organisé selon le principe de la communion, de la « communauté culturelle d'identification ». Le courant de la philosophie politique contemporaine inspiré par Hannah Arendt et popularisé aujourd'hui par Étienne Tassin a activement participé à développer cette perspective, qui oppose d'une part l'espace de la communauté et l'existence privée et, d'autre part, l'espace public (Tassin, 1991, 1997)⁷³. Cependant, d'autres auteurs ont critiqué cette vision.

Dans une analyse de l'étymologie du terme latin *communitas* (communauté), Roberto Esposito (2000) observe qu'il n'a rien en commun avec l'idée de « propre », de « propriété » ou d'« appartenance ». Le terme latin *communitas* renverrait ainsi à plusieurs mots : « socialis », ce qui appartient à plusieurs, ce qui est opposé au « privé », ce qui est « public » ; « munus », ce que la *communitas* partage, et qui n'est ni une propriété, ni une appartenance, mais au contraire une dette, un gage, un don-à-donner, donc un devoir par lequel sont liés les sujets de la *communitas*. Esposito critique les interprétations de la communauté qui viennent à l'encontre de cette étymologie : « La question la plus paradoxale est que le "commun" soit identifié exactement à son plus évident contraire : est

⁷³ L'auteur note : la communauté « tend vers la conversion, au sens strict de l'action de se tourner vers Dieu, vers une entité d'ordre supérieur en laquelle ses membres s'incorporent comme parties d'un tout identitaire et substantiel ; mais aussi au sens général de l'adhésion et de la transmutation de soi qui fait des membres de la communauté des fidèles, des frères, des camarades, des patriotes, etc., bref les membres d'un même corps. » (Tassin, 1991 : 24)

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 commun » (Esposito, 2000 : 16).

Dans le même esprit, Jean-Luc Nancy (1986) a mis en avant les mésinterprétations faites du terme de « communauté » dans son acception fusionnelle, identitaire. Nancy considère que la conception fusionnelle de la communauté ne serait qu’une fiction, car la communauté c’est l’exposition à l’autre et l’expérience du partage. Ces auteurs que l’idée d’une communauté « perdue », à laquelle nous aurions déjà appartenu et dont la *société* nous aurait dépossédés, ne serait qu’une invention tardive de la modernité, une invention à partir de la société.

Par conséquent, le sens des liens qui font communauté n’est pas tant celui de la possession d’un bien en commun (qui est aussi le premier sens que donnait Tarde et Latour à cette notion), mais plutôt celui d’un espace d’action et de projet commun, qui engage les membres de cette communauté dans un commerce avec l’extérieur.

Territoires d’action, territoires de projet

La logique que nous venons d’exposer nous amène au déplacement d’une conception du territoire de culture comme surface aréale où les habitants possèdent en commun et de manière exclusive un stock d’éléments culturels, à un espace qui prend contour au moment même où des individus définissent, négocient et partagent des contenus et un projet par rapport à lui. Dans cette logique où le territoire de culture peut être conçu comme un territoire d’action et de projet, les questions qui comptent sont de savoir : quels sont les acteurs qui se mettent en mouvement pour définir ce projet et ce territoire ? Quel est ce projet ? Quel sens d’existence collective arrive-t-il à articuler ?

Plusieurs projets, territoires, communautés, se construisent autour de la catégorie « Transylvanie », j’ai pu en étudier quelques-uns au sein de ma recherche. Dans un premier temps, il s’agit d’un projet nationaliste roumain, autour de l’*Ardeal*, projet d’affirmation d’une légitimité de présence et d’une autochtonie roumaine dans un espace où l’histoire, le patrimoine et les mémoires magyarophones sont omniprésents. Le territoire *Ardeal* prend forme dans un contexte politique de construction des États-nations et des nouvelles frontières après la guerre. En même temps, ce contexte a généré un projet nationaliste hongrois et une autre fabrication territoriale concurrente *Erdély*, en résonance au nationalisme roumain à tendance assimilationniste et dans les conditions de la disparition du bilinguisme augmentant des tensions et des séparations. Le territoire de la Transylvanie magyarophone, *Erdély*, doit être aussi compris comme l’affirmation d’une spécificité régionale au sein de la patrie nationale magyarophone, mise à l’épreuve et séparée en morceaux après le Traité de Trianon en 1920.

Enfin, j'ai rapidement mis en avant ici le projet régionaliste *Provincia* autour d'un autre territoire symbolique, *Transilvania*, en réaction au double nationalisme, roumain et hongrois, et dans le contexte de l'influence des idées européennes.

Par conséquent, un territoire prend des contours différents en fonction du projet au sein duquel cette catégorie est mobilisée. Ici, la Transylvanie désigne des géographies culturelles et des paysages mémoriaux et patrimoniaux variés en fonction de ces projets, et pour le parcourir on ne prend pas les mêmes chemins physiques ou culturels (langue, monuments, mémoires, etc.). Selon les différents projets, le territoire renvoie à des contours physiques, des significations et rapports de force différents, ce qui est valable des deux côtés de la frontière. En Hongrie par exemple, la Transylvanie peut être désignée comme haut lieu et territoire d'authenticité de la patrie hongroise, ou renvoyée au monde plus « arriéré » des Balkans.

Dans un esprit similaire, une étude de cas sur la Macédoine et sur l'utilisation de la catégorie Balkans (Neofotistos, 2008) montre que la construction sociale des catégories spatiales et territoriales prend appui sur les logiques de projet et sur les rapports au temps des acteurs qui y sont impliqués. Vasiliki Neofotistos montre le changement de sens de la catégorie *Balkans* pour les habitants de Skopje dans des contextes spécifiques, les conflits de 2001 et les projections dans l'UE. L'auteur montre qu'avec l'horizon européen, la catégorie *Balkans* gagne une connotation négative, qu'elle ne comportait pas auparavant. En même temps, la Macédoine est projetée dans un univers de valeurs différent, étant émancipée de cette catégorie « balkanique » et à la différence d'autres pays d'ex-Yougoslavie, elle est pensée comme un espace interstitiel, ayant du potentiel pour s'« occidentaliser ».

Comme nous l'avons également vu à travers ma recherche, les nouvelles dynamiques européennes (liées à l'intégration dans l'UE) jouent un rôle majeur dans les constructions territoriales de ces pays d'Europe centrale et de Sud-Est où le passé a des difficultés « à passer ». Ce contexte européen inscrit ces constructions territoriales dans de nouveaux « projets ». Les phénomènes observés à Cluj-Napoca sont révélateurs de ces aspects que nous pouvons rencontrer ailleurs en Transylvanie, et dans d'autres régions de cette partie d'Europe. Ce renouvellement des conceptions du territoire et de la cohabitation dans le contexte européen, qui ne constitue pas vraiment un changement de fond, est par exemple visible dans la ville d'Arad, en Transylvanie. Située près de la frontière avec la Hongrie, la ville d'Arad est concernée elle aussi par de fortes négociations roumano-hongroises à travers son histoire, celles-ci ayant pris des tournures intéressantes dans le nouveau contexte européen⁷⁴. Une bonne illustration de cela est le débat et les tensions autour de la remise en place de la Statue de la Liberté, haut lieu de mémoire nationale hongroise. Statue enlevée depuis l'entre-deux-guerres dans le contexte d'intégration de la Transylvanie à la Roumanie,

⁷⁴ J'ai pu saisir ces aspects à l'occasion d'un déplacement dans cette ville dans le cadre de mon terrain de recherche.

sa remise en place a été fortement souhaitée par les élites politiques magyarophones après la chute du socialisme. Ce projet a provoqué pendant une décennie les résistances des politiciens roumanophones et des négociations très tendues avec les leaders de la communauté magyarophone de Transylvanie et de Hongrie. À ces tensions ont participé aussi des habitants roumanophones de la ville, manifestant certaines formes de résistance à ce projet. Il convient de noter que la Statue de la Liberté célèbre un événement historique, la révolution de 1848 contre les Habsbourg, à laquelle l'historiographie nationale roumaine et hongroise accorde des significations différentes voire incompatibles. Après des années de tensions, les controverses ont finalement trouvé une voie d'issue sous la pression des institutions européennes, et dans le contexte de pré-adhésion de la Roumanie et de la Hongrie dans l'UE. La solution trouvée fut la constitution d'un *Parc de la réconciliation*, qui réunit la Statue de la Liberté, lieu de mémoire magyarophone, et une nouvelle statue, un arc de triomphe commémorant la révolution « roumaine » de 1848. Un bas-relief de l'Arc de Triomphe représente ensemble deux figures révolutionnaires, un Roumain et un Hongrois, Bălcescu et Kossuth, signe de collaboration entre les deux populations durant un événement historique controversé. Lors de l'inauguration de ce parc, en présence des officiels de la Roumanie, de la Hongrie et de l'Union européenne, les drapeaux roumains, hongrois et celui de l'UE sont arborés et trois jets d'eau jaillissent se déversant, de manière symbolique, dans le même bassin. Pas si nouvelle, et même si les décors changent, cette version de l'histoire « à l'européenne » rappelle parfaitement l'époque socialiste de l'internationalisme soviétique dans les années 1950 lorsque ces deux mêmes personnages historiques étaient présentés ensemble pour symboliser la fraternité « des peuples » du pays. Nous nous trouvons devant des formes et des contenus similaires, pour des projets différents.

Cette dimension permet de réinterroger la question du passé dans les constructions territoriales. Rappelons qu'elle est un nœud central dans les négociations territoriales en Europe centrale et du Sud-Est. Selon cette perspective, les actions mémorielles, patrimoniales et d'écriture de l'histoire — sur lesquelles ces constructions du territoire s'appuient — ne sont pas tant à comprendre dans leur fonction classique, de recherche et de production d'une « fidélité au passé, à ce qui une fois fut » que dans leur capacité à participer à la formulation d'un projet ou de son changement, pour reprendre Paul Ricœur (1996 : 16), et ainsi à impulser un espace d'expérience collective. Encore timide dans les initiatives que j'ai pu rencontrer en Transylvanie, car ici l'inertie des nationalismes et séparations ethniques prévalaient, cette fonction de mobilisation de la question du passé et du territoire dans de nouveaux projets est davantage visible dans des villes du Banat, où j'ai poursuivi mes recherches après mon doctorat. J'y reviendrai dans le prochain chapitre.

Les pratiques de la cohabitation et les territoires d'expérience

Ce travail de recherche mené à Cluj a pu montrer que la force encore actuelle de la Transylvanie comme catégorie controversée et sensible ne tient pas seulement à une construction institutionnelle transmise à travers différentes médiations comme les

musées, les réseaux magyarophones, les fêtes urbaines, les toponymies officielles, etc. Le contenu de cette transmission résonne avec un espace d'expérience. Sans cette résonance dans les pratiques ordinaires, une construction institutionnelle n'est pas incorporée par les individus et un espace ne devient pas territoire, encore moins un territoire-patrimoine. Lorsque je fais référence ici aux pratiques ordinaires, elles concernent l'univers domestique et de voisinage, mais aussi le quotidien de travail (tel que nous l'avons vu pour les musées) ou d'autres espaces de cohabitation. Nous pouvons ainsi explorer les territoires de culture comme des territoires d'expérience. Je voudrais apporter ici quelques éléments d'analyse concernant l'expérience de la cohabitation au niveau des pratiques ordinaires.

Un des apports de ma recherche en Transylvanie a été de mettre en lumière un tableau complexe des formes et types de cohabitation, rappelant des spécificités présentes dans d'autres sociétés d'Europe centrale et du Sud-Est. Dans cette partie, j'analyserai la dynamique de ce vivre-ensemble selon plusieurs formes ou processus. Comment caractériser cette cohabitation que nous avons pu observer à Cluj-Napoca, qui ne s'exprime ni totalement sous la forme des séparations et des ethnicisations, ni toujours par les mises en commun ?

J'ai mis en avant l'existence de lectures parallèles et ethnicisées du territoire de la Transylvanie à travers les différents lieux de mon enquête, musées, espaces urbains, réseaux magyarophones. Les pratiques ordinaires des habitants de la ville peuvent aussi montrer une certaine tendance à la séparation et à la « coexistence », comprise comme une présence côte à côte sans interférences des populations magyarophones et roumanophones. À Cluj-Napoca il n'existe pas de quartiers ethnicisés, cependant l'ethnicisation au niveau des pratiques ordinaires n'est pas absente, elle a un caractère « intermittent » comme d'autres auteurs l'ont mis en lumière (Brubaker et al., 2006). Les lieux de culte sont des espaces où elle est très présente, et en dehors des espaces culturels où la question de la langue produit des séparations, il existe d'autres espaces de la vie quotidienne où ces séparations se manifestent, par exemple les résidences universitaires ou les réseaux économiques. Par rapport aux résidences étudiantes, comme l'observait aussi Claude Karnoouh (1998), ces lieux ne sont pas disposés d'emblée de façon séparée. Néanmoins, les étudiants cherchent souvent à se regrouper, échangeant avec d'autres personnes afin de retrouver des collègues de chambre parlant la même langue. Le même phénomène peut être observé dans les réseaux économiques et de travail. Dans une recherche menée dans la ville de Cluj, Margit Feischmidt (2003) a montré que l'organisation du marché de travail et des niches économiques suit souvent ces critères ethniques. L'auteure met en évidence le fait que, de manière générale, les personnes magyarophones d'un niveau d'éducation plus élevé résistent davantage à l'intégration dans des réseaux roumanophones et fréquentent les espaces de sociabilité magyarophones. Mes observations de terrain allaient dans le même sens : lorsque le téléphone de mes interlocuteurs de terrain, acteurs institutionnels et associatifs, sonnait, ils répondaient systématiquement en

langue hongroise et menaient la conversation dans cette langue. Si les contacts entre voisins et collègues de travail provenant de milieux ethniques différents sont plutôt rares et superficiels parmi les classes sociales plus éduquées, comme le montre M. Feischmidt, en revanche la socialisation des jeunes hongrois du milieu ouvrier transgresse souvent les frontières ethniques. Dans la classe ouvrière, ces dépassements des réseaux ethniques sont plus fréquents chez les personnes originaires de milieux ruraux. Cette différence d'attitude est visible aussi dans la pratique des mariages (les populations plus éduquées privilégient le mariage intracommunautaire).

Au niveau de l'occupation des lieux, si nous avons pu observer l'existence de géographies culturelles et symboliques différentes de la ville, l'espace urbain n'est pas ethnicisé partout, et cela même pour les lieux le plus soumis aux pressions et pratiques nationalistes, comme le centre-ville. Par exemple, la place centrale Matei Corvin — haut lieu de mémoire et de patrimoine hongrois — reste un lieu de rencontres pour des catégories de populations extrêmement différentes. Des jeunes, des retraités, des touristes, des rockers, des personnes de passage cohabitent dans cet espace transgressant les limites ethniques. La proximité de l'université est un autre facteur qui explique la fréquentation de la place par un nombre très important d'étudiants. Nous pouvons également mentionner l'attachement des habitants de la ville à la statue du roi *Matei Corvin/Mátyás Corvin*, indépendamment des affiliations ethniques, attachement qui s'est maintenu en dépit des actions de « maquillage » de la place centrale et des tentatives d'ethnicisation de la ville, entreprises par l'ancien maire ultranationaliste. Selon une étude consacrée à la perception des monuments de Cluj par ses habitants, la statue la plus « représentative » du centre-ville est, aussi bien pour les habitants hongrois que roumains, celle du roi *Matei Corvin/Mátyás Corvin* (Lazăr, 2003 : 7). Pour les magyarophones, elle est en plus un objet de fierté, car ce personnage historique est considéré comme un des plus importants rois de l'histoire de la Hongrie.

Dans un autre registre, les expériences de mise en commun dépassant le cadre ethnique peuvent être observées dans les « espaces de sous-sol » et de la « ville souterraine », comme déjà mentionné, des bars ou des clubs, des espaces culturels alternatifs.

À la différence des espaces institutionnels où les crispations sont plus accentuées, l'espace social des relations entre individus dans la pratique quotidienne est plus fluctuant, l'ethnicité prenant un caractère plus « intermittent ».

Ce tableau de la cohabitation que nous avons pu saisir à la fois dans les pratiques institutionnelles (ou associatives) et dans les pratiques ordinaires, met en avant plusieurs formes de cohabitation. Tout d'abord, il est important de distinguer deux situations différentes dans ce phénomène d'ethnicisation, de crispation identitaire ou de segmentation institutionnelle. Dans un premier temps, nous pouvons observer un phénomène d'« entre-soi » caractérisé par des attitudes de rejet et d'exclusion allant jusqu'à l'intolérance et aux tentatives d'effacer la mémoire et les signes de la présence

de l'autre dans l'histoire et le présent de la ville. Ce type de situation est illustré par les actions menées sur la place du centre-ville par la municipalité de Cluj entre 1992 et 2004, que nous avons mises en avant dans les chapitres précédents. Du côté hongrois, des attitudes similaires s'expriment dans les projets pour un nouveau découpage du Pays sicule dont certains visent à exclure les aires habitées par la population roumaine.

Dans un deuxième temps, nous pouvons noter un phénomène de « coexistence », proche de ce que Rico Lie (2003) a pu observer dans les pratiques de cohabitation à Bruxelles. L'auteur y décrivait la « coexistence culturelle » comme une co-présence d'éléments culturels plutôt isolés et une forme passive de communication. Ces processus de « coexistence », de co-présence séparée se rencontrent à Cluj-Napoca sous de multiples facettes : dans le fonctionnement des structures institutionnelles et associatives culturelles, dans la conception et les pratiques de certains espaces de la ville et dans la conception des institutions et réseaux magyarophones du territoire de la Transylvanie.

Ces pratiques de « coexistence » rappellent aussi un autre phénomène décrit par Robert Hayden (2002) dans ses recherches sur les Balkans et l'Asie du Sud sous le terme de « tolérance comme non -interférence » (*tolerance as noninterference*). Les relations de cohabitation décrites par l'auteur, et celles que j'ai pu moi-même observer en Transylvanie, ne peuvent pas s'exprimer dans des termes binaires, de « tolérance »/« intolérance », relations harmonieuses/relations conflictuelles. Pour caractériser la cohabitation des populations dans ces régions, s'appuyant notamment sur des pratiques de fréquentation des sites religieux, l'auteur introduit la distinction entre la « tolérance positive » et la « tolérance comme non -interférence ». Alors que la première se caractérise par le respect, la reconnaissance réciproque des groupes dans des formes d'action communes, la seconde est une forme de tolérance passive, le mot « tolérer » ayant ici le sens de « permettre » d'exister ou de « ne pas interférer avec ». Elle caractérise les situations où différentes populations mènent une vie en communautés séparées, tout en partageant le même espace physique. Cette séparation n'entraîne pas pour autant de l'hostilité et des affrontements entre les populations⁷⁵. À Cluj, les géographies symboliques de la ville qui sont ethnicisées, les réseaux parallèles qui existent dans la valorisation du patrimoine et plus généralement de la vie sociale (économiques, de travail, d'éducation, etc.) sont des exemples de cette forme de tolérance sans interférences. Par exemple, dans le festival *Les Journées de la Transylvanie*, nous avons vu que la présence des groupes de danse folklorique hongrois faisait « pièces à part » au sein du paysage global des

⁷⁵ Hayden donne l'exemple de la pratique du *komsiluk* (mot d'origine turque) rencontrée en Bosnie. Elle comporte des obligations strictes concernant la réciprocité et les échanges entre les individus des différentes « nations » vivant à proximité, interdisant cependant les mariages entre les membres de groupes confessionnels différents. La pratique du *komsiluk* règle donc les relations entre les individus, en tant que représentants des groupes, mais aussi entre les groupes qui, au contraire, ne se mélangent pas.

groupes invités, et que leur public quittait les lieux à la fin de leur représentation. Sur ces scènes urbaines ces groupes coexistent sans échanger entre eux.

La distinction que nous faisons ici entre «coexistence» et «entre-soi» nous permet d'analyser de manière nuancée la réalité de la cohabitation à Cluj et de distinguer des pratiques nationalistes d'exclusion de l'autre et des situations de tolérance sans interférences. Concernant ces dernières, comme elles caractérisent les situations les plus rencontrées sur mon terrain de recherche, je souhaite apporter une dernière illustration portant sur des pratiques de loisir et touristiques à but thérapeutique. Il s'agit du village Praid en Pays sicule, où vivent majoritairement des magyarophones, lieu réputé pour son ancienne mine de sel. Cette dernière est de nos jours aménagée comme un lieu de loisir et touristique pour les habitants de la région et les touristes de Roumanie et de Hongrie, et elle est considérée aussi comme un lieu thérapeutique pour les qualités du sel dans les affections respiratoires. Lieu de mémoire hongroise et ancien lieu de travail magyarophone, cette mine offre aujourd'hui une panoplie d'activités très variées à un public divers. Des familles passent leur journée sur place profitant des qualités thérapeutiques du site (fig. 1 et 2).



Fig. 1 et 2 (la mine de sel de Praid, 2014, B. Botea).

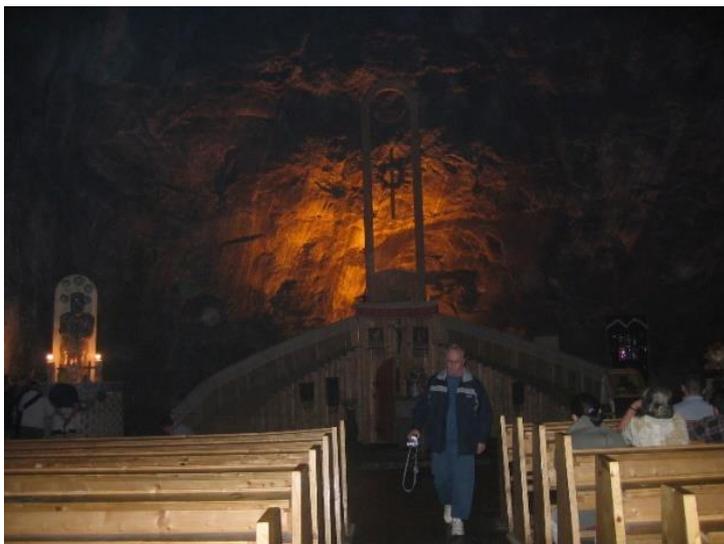


Fig. 3, 4 (la chapelle de la mine de sel, 2004, B. Botea).

Outre les différentes aires de loisir et attractions (aires de jeux pour enfants, espace accrobranche, badminton, cafés, petit lieu de cinéma en 3 D etc.), une chapelle œcuménique construite dans l'une des galeries de la mine a attiré mon attention (fig. 3 et 4).

Cette chapelle met en lumière les spécificités de la cohabitation roumano-hongroise jusque dans le souterrain. La chapelle est inaugurée en 1993 et se veut depuis le départ un lieu œcuménique (Horvath, 2004). Trois cultes sont représentés ici, romano-catholique, protestant réformé et orthodoxe, avec des célébrations organisées pour chacun. Comme le montre István d'autres pratiques ou événements ont lieu dans cette chapelle : mariages, baptêmes, concerts symphoniques ou autres manifestations.



Fig. 5. Lieu de recueil romano-catholique (2004, B. Botea).

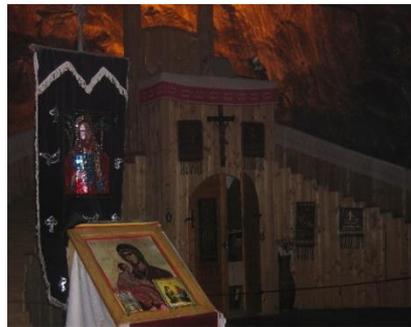


Fig. 6 et 7. Lieu de recueil orthodoxe (2004, B. Botea).

À gauche de l'autel qui porte des insignes du culte réformé, se trouve un espace de recueil catholique et à sa droite un autre orthodoxe. Les drapeaux nationaux, respectivement hongrois et roumain sont posés sur chacun des lieux (fig. 5-7). Le lien entre le nationalisme et le discours religieux reste omniprésent même dans le souterrain.

La présence orthodoxe m'a semblé la plus invasive dans la chapelle par la présence de nombreux éléments issus de l'iconographie orthodoxe y compris des drapeaux nationaux associés à celle-ci (fig. 8, 9). Il existe aussi un stand touristique où sont vendus des icônes et autres objets de culte, eux aussi orthodoxes.

Des rangées de bancs et de chaises destinés aux croyants sont disposées selon la tradition du culte catholique ou protestant. Ceux-ci ne sont pas différenciés, suggérant un espace de prière commun. J'ai pu néanmoins observer que la population roumanophone et magyarophone, *a priori* orthodoxe et catholique, restait généralement séparée, sans interférence entre elles. Les touristes se partagent néanmoins les mêmes murs pour faire

des vœux de santé, accrocher des icônes, glisser un petit papier dans les fentes de la pierre ou y laisser un souvenir (fig. 9-11).



Fig. 8. Drapeau de la Roumanie avec la prière inscrite dessus : « Que Dieu protège les Roumains ! » (2014, B. Botea).

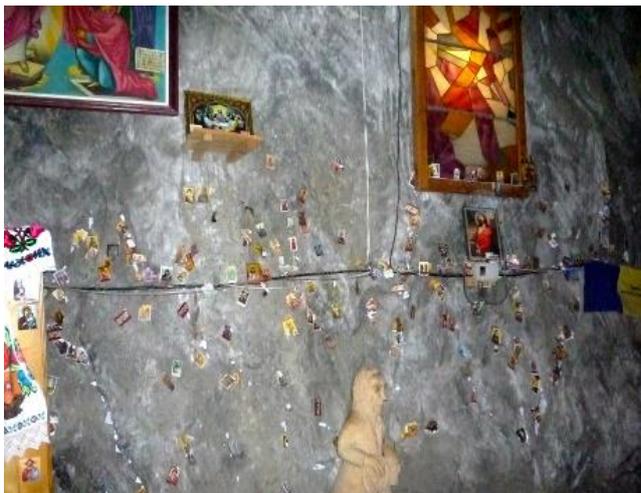


Fig. 9. Photos d'enfants suggérant des prières pour eux insérées à côté d'autres icônes et vœux (2014, B. Botea).

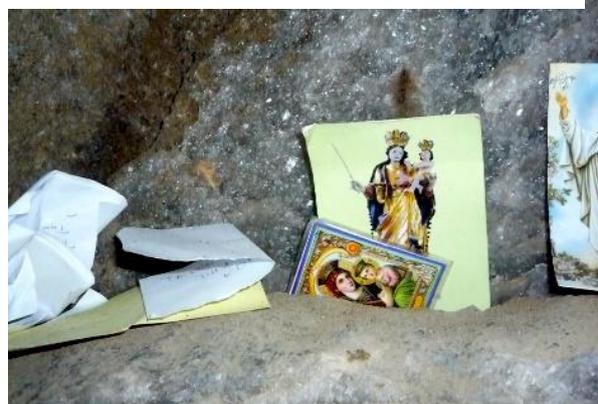


Fig. 10, 11. Vœux de santé pour des proches écrits en langue hongroise et roumaine, au-dessous des icônes catholiques ou orthodoxes (2014, B. Botea).

Icônes orthodoxes et catholiques se trouvent ici côte à côte sans être dérangées les unes par les autres, comme les mots de prière pour la santé, formulés en hongrois ou en roumain et parfois en allemand. Sur ces murs il y a de la place pour tout le monde, dans une tolérance envers l'autre, face à des difficultés de vie partagées par tous et la croyance commune dans la force divine et thérapeutique du lieu. La dimension thérapeutique du lieu ne repose pas ici seulement sur la qualité de l'air respiré dans cette mine de sel, mais aussi sur la force de guérison par la prière dans cette chapelle. Par rapport à la construction institutionnelle des territoires de la Transylvanie analysés dans les chapitres antérieurs, nous avons ici l'illustration de la construction de territoires d'expérience, qui se dessinent à travers des enjeux touristiques, économiques et thérapeutiques. Ils transgressent les formes d'entre-soi permettant la coexistence, tout en gardant les deux nationalismes concurrents au sein du décor.

Cette possibilité de présence, même séparée, dans des lieux partagés par des personnes ayant des confessions et affiliations ethniques différentes, interroge les pratiques et les lieux qui rendent possibles ces situations. Nous avons vu que les lieux touristiques et thérapeutiques peuvent constituer des espaces de partage dans l'espace public en réunissant des populations différentes indépendamment des affiliations confessionnelles, linguistiques et plus largement ethniques (mais aussi en termes d'âge ou de classe sociale). Sur d'autres terrains de recherche, dans l'ex-Yougoslavie et en Asie du Sud-Est, Robert Hayden (2002) a montré, par exemple, que certains sites religieux pouvaient être fréquentés par des croyants de cultes différents du moment qu'ils leur attribuaient des effets magiques et de guérison. Sur un autre terrain de recherche, dans la ville de Durban en Afrique du Sud post-apartheid, Sophie Chevalier a mis en avant des pratiques de fréquentation d'espaces urbains qui échappaient aux anciennes ségrégations raciales. Elle a par exemple montré que certains lieux comme les plages ainsi que les *Mall*, dont la fréquentation faisait autrefois partie exclusivement des codes culturels des Blancs, étaient désormais des espaces qui réunissaient d'autres populations de la ville, plus précisément des lieux d'observation d'une nouvelle classe moyenne non-racialisée dans l'Afrique du Sud post-apartheid (Chevalier 2012, 2015).

Pour revenir à ma recherche dans la ville de Cluj-Napoca, il convient de noter qu'au-delà de l'*entre-soi* et de la *coexistence* en tant que situations possibles de cohabitation, nous pouvons mentionner un troisième type de situation, que nous pouvons qualifier de *cohabitation active* ou que Rico Lie (2003) appelait « négociation ». Il renvoie au fait que les individus s'engagent dans des échanges, dans des négociations et actions communes dépassant la tolérance passive. L'exemple ici est celui du mouvement *Provincia*, qui a réuni des intellectuels magyarophones et roumanophones pour tenter de produire un nouveau discours sur la Transylvanie. Les expériences professionnelles des artistes à Cluj sont elles aussi très riches sur le plan des échanges et cela est encore plus présent dans les associations de volontariat et de travail social, où le personnel est très mixte. Au niveau des pratiques de la vie ordinaire, les situations d'entraide sont aujourd'hui monnaie

courante entre voisins. C'est certainement au niveau des pratiques quotidiennes que nous pouvons rencontrer cette forme de cohabitation, raison pour laquelle je l'ai peu saisie sur mon terrain de recherche.

Il en est de même avec le phénomène de *cosmopolitisme*, une autre forme ou expression de la cohabitation. Ces personnes « cosmopolites » se déplacent facilement dans des univers linguistiques et culturels différents, souvent de manière stratégique (Driessen, 2005)⁷⁶. Ces identifications et « loyalismes » multiples du cosmopolite peuvent paraître contradictoires (Beck, 2003). J'ai pu observer ces pratiques chez certains membres bilingues du mouvement *Provincia* lors de moments festifs ou de repas informels, après des sorties en public pour des rencontres, forums de discussions, présentations dans les médias. Mais le phénomène de cosmopolitisme devient très rare de nos jours avec la disparition du bilinguisme. Une étude sur des pratiques de cosmopolitisme et des transformations culturelles en milieu transylvain pourrait par exemple être menée auprès des couples mixtes roumano-hongrois, se focalisant sur les pratiques culinaires ou artisanales (poterie et textiles traditionnels), des domaines où les échanges et les influences sont importants.

La géométrie mobile des territoires d'expérience

Une dernière dimension que soulève la notion de territoire d'expérience est liée à sa géométrie mobile. Les territoires prennent ainsi contour en les occupant, en les parcourant, dans l'action directe avec un espace et dans un rapport sensible avec lui.

La construction magyarophone de la Transylvanie (*Erdély*) illustre par excellence cette dimension. Pour les Magyars de Hongrie et de Transylvanie, le territoire se dessine là où les marques culturelles du groupe, et en premier lieu la langue, sont présentes. L'existence de ce territoire et de ses frontières semble inconcevable en dehors d'une expérience directe avec cet espace, d'un rapport intime à lui, par la langue.

La circulation entre la Transylvanie et la Hongrie, au sein de cette *patrie* hongroise, illustre cette dimension. Les mobilités pendulaires des Magyars de Transylvanie vers la Hongrie renforcent une économie domestique, permettent d'entretenir un réseau social ou de parenté translocal, un attachement à l'espace culturel et symbolique hongrois transnational. En sens inverse, diverses pratiques de tourisme de Hongrie vers la Transylvanie, qui prennent la forme de « pèlerinages patriotiques » (Losonczy, 1999) et de mobilités de loisir en Transylvanie, maintiennent les liens avec le territoire de la *patrie*. Ces expressions d'appartenances nationales qui s'élaborent et s'affirment par ces pratiques de

⁷⁶ Une tradition d'étude importante sur le cosmopolitisme s'est constituée autour des villes portuaires de la Méditerranée et du Proche-Orient. Pour cette notion de cosmopolitisme dans cette région, voir par exemple Driessen (2005). Pour l'auteur, le cosmopolite a la capacité d'agir dans des domaines sociaux et culturels différents, de maîtriser plusieurs langues, de joindre des répertoires culturels et des styles de vie divers. Pour ces pratiques de cosmopolitisme sur la même aire géographique voir aussi Ionno (2000).

circulations, d'actions mémorielles et par la réinvention des traditions, produisent ou réactualisent un sentiment de communauté au sein de la patrie hongroise transnationale. Ces pratiques maintiennent en même temps, en Transylvanie, un sens de la différenciation ethnique par rapport à la population roumanophone. La dimension économique n'est pas absente de ce processus d'élaboration des appartenances et de construction du territoire. Les mobilités de travail de Transylvanie vers la Hongrie et, en sens inverse, la présence importante d'entrepreneurs hongrois en Transylvanie, participent à ce déplacement des contours de la patrie hongroise au-delà du territoire étatique de la Hongrie.

Guy di Méo, dans ses recherches en géographie humaine en France, mettait en avant une conception similaire du territoire en tant qu'espace d'expérience. Il montre qu'à partir d'un point zéro, qui est l'habitat (la « maison »), l'individu se déplace dans l'espace, il s'approprie différents lieux qu'« il territorialise par l'affect et la pensée » à travers ses actions (Di Méo, 1991). Selon l'auteur, les « formes socio-spatiales se définissent beaucoup plus par leur cœur que par leur marge » (1991 : 20), elles se reconnaissent davantage par leurs centres, nœuds, réseaux et moins par leurs frontières physiques.

Un nouvel espace de recherche pourrait s'ouvrir pour étudier ces territoires d'expérience en adoptant une approche complémentaire de celle choisie ici. Une anthropologie (politique) du territoire pourrait aussi se faire en plaçant le regard au niveau de l'expérience sensible avec le territoire à travers les pratiques de la marche, les itinéraires quotidiens dans la ville, les balades touristiques, bref, d'autres pratiques lors desquelles se construisent les contours et les chemins du territoire. Si cela était à refaire, c'est vers cette perspective que je m'engagerais aujourd'hui.

Un autre prolongement possible pour poursuivre l'analyse des territoires-patrimoines et territoires-mémoires serait d'explorer les (post) mémoires au sein des transmissions dans les espaces privés, les cadres familiaux et domestiques, lieux centraux où se forge ce phénomène, notamment dans la communauté magyarophone. Quelques années en arrière, j'ai eu l'idée d'un projet autour des magyarophones de la diaspora occidentale et, pour cela, j'ai effectué quelques entretiens et observations avec des magyarophones originaires de Braşov vivant au Canada. Pour différentes raisons le projet est resté en *stand by*. L'idée était de mener un terrain de recherche auprès de ces personnes pendant leur retour au pays en vacances, de les accompagner dans leurs trajets quotidiens par une ethnographie mobile et avec une caméra portable (portée par mes interlocuteurs) afin de saisir les contours des territoires d'expérience et du chez-soi, les mémoires vivantes et les postmémoires. Il existe déjà une littérature abondante sur des expériences similaires, notamment sur les pratiques de tourisme mémoriel ou de racines, j'y reviendrai dans le chapitre prochain. Néanmoins, les outils audiovisuels embarqués n'ont pas été encore très explorés dans ce champ d'études. En outre, un volet intéressant s'ouvre ici avec les nouvelles dynamiques urbaines de « touristification » de la ville de Braşov. Ces dernières engendrent un rétrécissement des territoires de vie de la communauté magyarophone,

voire à terme une disparition de cette communauté historique de la ville par des formes de déménagement « forcé » dans des communes voisines, un phénomène participant plus largement de la reconfiguration actuelle des espaces urbains.

Publications sur ma recherche en Transylvanie

Ouvrage :

2013 Territoires en partage. Politiques du passé et expériences de cohabitation en Transylvanie, Éditions Pétra, collection Usages de la mémoire, Paris, 350 p.

Comptes-rendus de l'ouvrage :

Revue *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 2015, 23/3, pp. 381-382 par Raluca Nagy.

Revue *Anthropos. International Journal of Anthropology and Linguistics*, 2016/2 par Cyril Isnart.

Revue *l'Homme*, 2015/3-4, n° 215-216, par Vintilă Mihăilescu.

Revue *Ethnologie française*, 2016/2, n° 162, par Michel Rautenberg.

Revue *Anthropologie et sociétés*, 2014, vol. 38, par Daniela Moisa.

Lectures [En ligne], 2014, par Anatole Danto, <http://lectures.revues.org/13925>.

Articles à comité de lecture et chapitres d'ouvrage :

2016 « Espace-frontière », *Anthropen.org. Le Dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, Université Laval.

2013 « Quelques réflexions sur les liens entre "terrain" et globalisation. "Transition" (post) socialiste et terrains frontaliers "multi-site" en Roumanie », *L'Ethnographie. Création, pratiques, publics*, p. 67-85.

2012 « Des jeux d'usages d'une catégorie balkanique. La Transylvanie, un territoire aux marges des Balkans », *Civilisations*, n° 60, 2, p. 65-82.

2009 « Les usages de l'autochtonie : la Transylvanie », in De Rapper G., Sintès P. (éd.) *Nommer et classer dans les Balkans*, Éditions De Boccard, Collection de l'École française d'Athènes, 2009.

2008 « Pratiques de la *coexistence* en milieu multiethnique transylvain et nouvelles mobilisations régionales », *Ethnologia Balkanica, Journal of Southeast European Anthropology*, n° 11.

2007 « Mémoires et patrimonialisation dans un *territoire-frontière* : la Transylvanie », *Journal des Anthropologues*, nr. 108-109, AFA, Maison des Sciences de l'Homme.

2007 « Présentation » in Cerclat D. (sous la dir. de), *Patrimoine culturel immatériel et dynamiques sociales. Participation locale et coopération européenne*, EPACTE, p. 9-15.

2006 « La construction symbolique de la Transylvanie : une approche des pratiques muséales à Cluj-Napoca », *Martor. Museums and Societies*, n° 11/2006, Revue

d'Anthropologie du Musée du Paysan roumain, Actes du Colloque international *Musées et Sociétés/Museums and Societies*, p. 71-85.

2004 (avec Belkis D.), « La relation communauté/espace public dans le contexte post-totalitaire. Le cas de la Transylvanie », in *Parcours anthropologiques* n° 4, Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques, Université Lumière Lyon 2, p. 52-58.

Articles dans des rapports de recherche collectifs :

2006 « Trois points de vue — roumain, français, bulgare — sur les notions de Société, Territoire et Patrimoine » ; « De la question des acteurs à l' "espace social". L'exemple du village de Viscri » ; « Du territoire à la territorialisation » in Cercllet D. (sous la dir. de), *Patrimoines, tourisme et dynamiques sociales. Étude comparative des nouveaux usages en Europe*, Rapport de recherche pour l'Agence universitaire de la Francophonie.

2003 « Ville, frontières et territoires à travers l'exemple de la ville de Cluj-Napoca » in Cercllet D. (sous la dir.), *Patrimoine et dialogue entre les cultures*. Rapport de recherche pour la Région Rhône-Alpes, Tome 1, réalisé par le CREA en partenariat avec l'Université Babeş-Bolyai de Cluj (Roumanie).

Deuxième partie

Mémoires et patrimoines dans la régénération des villes industrielles postsocialistes. Regard sur les villes de frontière

J'ai prolongé mes recherches sur les contextes multiculturels à partir de nouveaux terrains, toujours en Roumanie, dans le cadre d'un postdoctorat et avec le soutien de l'Agence de la francophonie (2007-2008). Je me suis orientée vers la région de Banat, voisine de la Transylvanie, où les pratiques de cohabitation et les enjeux de l'ethnicité étaient très différents par rapport à ce que j'avais pu observer et analyser jusqu'ici.

J'ai cette fois-ci porté mon attention sur Jimbolia, une petite ville de 11 000 habitants, située sur la frontière avec la Serbie et dans la proximité de la frontière avec la Hongrie (à environ 60 km).



Il s'agissait d'un profil frontalier plus « immédiat » que dans le cas de ma recherche en Transylvanie. Cette spécificité frontalière de la ville impliquait une relation triangulaire entre trois pays (Roumanie, Hongrie, Serbie) qui avaient à l'époque de ma recherche un statut différent au sein de l'UE⁷⁷. Concernant la diversité culturelle de la population, à Jimbolia vit aujourd'hui, selon le dernier recensement de 2010, une population majoritairement roumaine (72,6 %), des Hongrois (10,8 %), des Roms (5,5 %), des Allemands (2,8 %), des Serbes (0,2 %)⁷⁸.

Le profil multiethnique de cette ville a été un élément d'appui pour des *territoires de projet* très différents de ce que j'avais observé sur mon terrain de recherche précédent⁷⁹. À la

⁷⁷ La Hongrie était déjà membre de l'UE depuis 2004, la Roumanie en étape de pré-adhésion (et intégrée en 2007) et la Serbie pas encore engagée dans ce processus. Ce profil différent joue dans la configuration de certaines pratiques transfrontalières et certains projets de coopération, comme nous le verrons plus loin.

⁷⁸ Le faible nombre de population serbe dans la ville, bien que Jimbolia se situe à la frontière avec la Serbie, s'explique par un échange de populations après-guerre, qui a eu comme conséquence des déplacements de populations serbes en Ex-Yougoslavie et roumaines en Roumanie.

⁷⁹ Je reprends ici cette notion de territoire de projet développée dans la première partie de ce volume pour mettre en avant la construction des représentations du territoire selon une logique d'action et de projet, plutôt que selon une logique ethnoculturelle statique ou essentialiste.

différence de la ville de Cluj, marquée par des compétitions historiques roumano-hongroises, la ville de Jimbolia met en lumière des mobilisations d'une « interculturalité positive », dans un contexte local marqué par la crise des industries locales.

Pôle régional industriel fort dans les années du socialisme, la ville s'est appuyée sur un terreau industriel plus ancien, avec la fabrique de céramique développée par les industriels allemands dès la fin du XIXe siècle. La faillite des industries locales au début des années 1990 a provoqué une crise économique et sociale forte, avec une désertification par les populations jeunes en recherche d'emploi. Ces départs vers la grande ville voisine se sont accompagnés de phénomènes de mobilité de travail à l'international. Par ailleurs, Jimbolia s'est constituée à travers toute son histoire comme une ville de migrations, par des vagues successives d'arrivées, mais aussi de départs. Ces dislocations interrogeaient la possibilité de maintien d'un sens commun et d'appartenance des habitants à leur ville ainsi que les phénomènes de transmission.

Dès lors, ma question centrale fut de comprendre comment (ré) habite-t-on une ville désertifiée et indésirable et quels étaient les mécanismes qui pouvaient réarticuler un sentiment d'appartenance, voire d'attachement⁸⁰ à ce lieu. Comme Jimbolia a connu une relance urbaine spectaculaire à partir des années 2000 il s'agissait pour moi d'identifier les mécanismes de cette relance et le sens donné au fait d'habiter la ville.

Cette recherche m'a ainsi permis de renforcer des dimensions abordées dans mon étude précédente à Cluj-Napoca — les processus ethniques, la mémoire, le patrimoine, les musées, les fêtes urbaines, le tourisme de racines. En outre, elle m'a permis de reprendre le thème de la migration, et surtout d'ouvrir un champ nouveau, celui du développement urbain.

Ce chapitre présentera les principaux apports de cette recherche, selon trois aspects qui seront développés dans les différents sous-chapitres. Dans une première partie, j'aborderai l'articulation entre les processus ethniques et la régénération urbaine sous l'angle des phénomènes de patrimonialisation et mémoriels. Ensuite, je montrerai la place de la dimension des mobilités, du tourisme de racines et de la mémoire dans ce renouvellement urbain. Enfin, je situerais l'apport de cette recherche dans le cadre d'une anthropologie de la frontière. Cette problématique a été présente aussi dans mon travail en Transylvanie, mais traitée davantage sous l'angle d'une anthropologie du territoire et du patrimoine, que d'une anthropologie des frontières. La recherche à Jimbolia m'a permis d'inscrire plus explicitement ma réflexion aussi dans le champ des *Border Studies*.

Concernant ma démarche d'enquête, mon approche fut légèrement différente par rapport à la Transylvanie. D'une part, j'ai poursuivi la méthode classique de travail de terrain par

⁸⁰ La notion d'attachement fut énoncée dès cette recherche, issue de mes intuitions de terrain, mais son sens allait de soi à cette étape de la recherche. Il renvoyait au sens généraliste, habituellement attribué, de lien.

des observations (y compris participantes) et par des entretiens. Cette fois-ci, j'ai mené un travail plus approfondi non seulement par une enquête avec des acteurs de projets (acteurs de la mairie, des musées et associations⁸¹, entrepreneurs germanophones), mais aussi au niveau des pratiques ordinaires des habitants et des populations germanophones de retour dans la ville. D'autre part, ma présence parmi les acteurs de cette petite ville m'a amenée à être sollicitée par ces derniers pour participer à des réunions de travail à la mairie et à l'élaboration de projets de développement. Ainsi, à la différence du premier terrain de recherche, j'ai pu m'essayer à une autre démarche, d'« anthropologie publique » (Borofsky 2007, Beck et Maida 2015). Rétrospectivement, restituer cette dimension de l'ethnographie du développement, avec les réunions et les situations de travail auxquelles j'ai participé, aurait pu être une piste de recherche intéressante. Je ne l'ai pas exploré à l'époque dans mes publications à propos de cette recherche.

L'ethnicité fait patrimoine

La situation de la ville dans le contexte de l'effondrement des usines locales et de la crise sociale et économique qui s'en est suivie m'a amenée à me questionner sur les mécanismes de la revitalisation urbaine. Cette dernière m'a semblé dans le cas de Jimbolia assez intéressante, du fait que dans de nombreuses régions industrielles des vallées minières que je connaissais, ce renouvellement urbain était très difficile à impulser.

J'ai pu ainsi noter plusieurs mécanismes de revitalisation urbaine suite à une politique de développement mise en place par un réseau d'acteurs et en connexions étroites avec des représentants de la mairie, du Conseil local, de la Maison de la Culture et de quelques associations de Jimbolia. Cette politique s'est appuyée sur plusieurs dimensions. Dans un premier temps, elle a concerné un volet économique exploitant la multiculturalité de la ville, avec l'objectif d'attirer des investisseurs allemands à Jimbolia par le biais de réseaux économiques transfrontaliers magyarophones plus anciens : ces derniers ont joué un rôle de relais vers d'autres ressources économiques, ici les entrepreneurs germanophones, déjà installés en Hongrie. La triangulation Roumanie-Hongrie-Allemagne, héritage d'un passé multiculturel de la ville, a été une ressource centrale mobilisée dans sa relance.

Dans un second temps, la municipalité de l'époque a mis en place une stratégie culturelle forte et étroitement connectée à la politique économique : une valorisation de la dimension interculturelle de la cohabitation et une politique de patrimonialisation de l'héritage germanophone « souabe »⁸² de la ville. La relance économique, le

⁸¹ Parmi les musées et les associations, j'ai notamment abordé le Musée *Stefan Jäger* (selon le nom d'un peintre local) et l'association *Banat Ripensis*. Cette dernière est active dans le secteur de l'action (inter) culturelle, de la participation citoyenne et du développement local et transfrontalier. J'ai aussi mené des entretiens avec des acteurs de la Fondation culturelle Petre Stoica et du Musée des Pompieri.

⁸² Une des particularités de l'histoire sociale du Banat est son peuplement au milieu du XVIII^e siècle par une population allemande souabe en provenance de l'ouest de l'Allemagne et du Luxembourg, qui a joué un rôle

développement culturel et la politique d'aide aux personnes vulnérables ont été pensés de manière imbriquée dans la « stratégie de développement » (*strategie de dezvoltare*). En 2007, peu d'acteurs publics et de collectivités avaient réussi à mettre en place de telles actions en Roumanie, et encore moins dans les petites villes. Cette politique de revitalisation urbaine mobilisait fortement les réseaux transfrontaliers et transnationaux, comme nous le verrons aussi par la suite.

La politique de développement de Jimbolia méritait une analyse des mécanismes « de succès » de cette stratégie, avec une ethnographie de ce réseau d'acteurs et de leurs actions. Ce cas constitue à mes yeux un apport intéressant au courant dominant des premières études du développement dans le contexte postsocialiste en Europe centrale et du Sud-Est, lequel mettait en avant surtout l'échec et les effets secondaires négatifs des politiques de développement dans ces pays. Des auteurs comme Gerald Creed et Janine Wedel (1997) connus pour leurs recherches en Bulgarie et en Russie insistent par exemple sur le fait que les politiques de développement s'appuient habituellement sur le fonctionnement de réseaux d'acteurs forts, ayant un capital social et économique déjà accumulé par les fonctions détenues dans l'ancien régime socialiste. Ces réseaux seraient maintenus et favorisés dans les nouveaux contextes économiques postsocialistes, renforçant le système de corruption, la logique des « barons locaux » et, surtout, détruisant la confiance et l'engagement de la part des populations locales. C'est l'accumulation de ces effets, entre autres, qui expliquerait, l'échec des projets de développement. Bien qu'à Jimbolia, les principaux acteurs de ces réseaux tiennent leur capital social de fonctions antérieures, durant le régime socialiste, et que le phénomène des petits « barons locaux » soit bien présent, l'effet de la politique mise en place est totalement différent par rapport aux analyses déjà explicitées.

Deux aspects principaux pourraient expliquer la réussite de cette politique. D'une part, j'ai noté une imbrication du politique, de l'économique, du social et du culturel dans cette stratégie de développement, une politique qui, du fait de cette imbrication, a pu coopter les habitants. Je la détaillerai dans ce travail. Deuxièmement, ces réseaux ont construit et se sont appuyés sur des solidarités, sur le principe de confiance et des formes de « citoyenneté ordinaire », selon l'expression de Catherine Neveu et Marion Carrel (2014). Ces principes entretenus par le petit noyau d'acteurs déjà mentionnés qui ont initié cette politique de développement ont rendu possible un réseau plus élargi d'individus et groupes impliqués dans ces démarches. J'ai pu observer le mode de fonctionnement de ces réseaux étant moi-même prise dans la politique de « cooptation » des acteurs de la mairie et de leurs partenaires et entrant ainsi avec eux dans ce circuit d'actions de soutien, de solidarité et de don-contre-don.

essentiel dans la construction des villes et leur fleurissement. Des descendants de ces populations vivent encore dans la région, bien qu'on ait enregistré un véritable exode de ces groupes.

Des chemins par lesquels l'anthropologie se fait. Réseaux de confiance, réseaux de solidarité

Je garde le souvenir du jour de mon arrivée dans la ville, de ma réception à la mairie, alors que je ne connaissais personne ici et que je n'y avais aucun contact. Cela s'apparentait au rituel de réception d'un hôte. J'étais d'entrée de jeu pensée comme une possible ressource pour la ville. Après une discussion avec le maire de l'époque, très attentif à la raison de ma venue à Jimbolia, il a demandé à un des employés du service de « Développement local » de m'accompagner avec une voiture de la mairie pour faire un tour dans la ville, me montrant les principaux lieux d'intérêt et d'enjeux actuels. Nous avons passé ainsi quatre heures ensemble, nous arrêtant dans différents lieux. En retour de cette hospitalité et du soutien à mon enquête de terrain, j'ai été moi-même entraînée dans des actions de solidarité envers ces acteurs, dépassant parfois mes propres compétences d'anthropologue. Par exemple, après une certaine résistance de ma part, je me suis retrouvée à la demande du maire à animer des soirées publiques à l'occasion de la venue d'une humoriste très populaire, réputée au niveau national, et que je n'appréciais pas forcément. Je pensais à l'époque que ce n'était pas de l'anthropologie que je faisais dans de tels moments. Sans doute, faire de l'anthropologie sur la scène avec l'humoriste Stela Popescu n'était envisageable que dans les pires scénarios fantaisistes. Cependant, j'ai finalement gardé des souvenirs extrêmement précieux de cette situation de terrain et de cette soirée, en plus d'une réflexion sur la nature du travail anthropologique. Rétrospectivement, je vois cette scène comme un des lieux parmi d'autres où l'anthropologue non seulement peut « observer et analyser son terrain » mais construit ce « terrain », de la confiance et de la connaissance avec les autres. Nous pouvons comprendre cette situation comme un des espaces de médiation qui survient sur le terrain et que le chercheur a intérêt à ne pas rater afin de faire connaître l'anthropologie au grand public et de travailler sa démarche avec les autres (en précisant la nature de notre travail, en exposant les questions de notre recherche, en les discutant avec nos interlocuteurs sur toute scène ou tout lieu de terrain).

Je m'arrêterai par la suite sur cette politique de développement, et en particulier sur les actions de patrimonialisation du passé germanophone (des populations souabes) dans la ville.

D'une communauté numériquement majoritaire à Jimbolia jusque dans les années 1960, les Souabes ont connu au fil du temps une baisse démographique forte, jusqu'à une quasi-disparition de cette communauté (cf. tableau).

Tableau 1. Évolution démographique de la population de la ville selon le critère des (auto) identifications ethniques des habitants (cf. dernier recensement disponible, 2010)

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 %
2010	2,8 %	10,8 %	72,6 %	0,2 %	5,5 %

Plusieurs facteurs ont contribué à ce déclin. Tout d'abord, il convient de noter le phénomène de double déportation d'une partie de cette population, dans les camps soviétiques après la Deuxième Guerre mondiale et dans les camps roumains dans le Banat durant le régime socialiste (Vultur 2000). Ensuite, les Allemands ont quitté la ville au cours de plusieurs vagues migratoires, avant et après la chute du socialisme. Alors qu'aujourd'hui les Souabes de Jimbolia comptent environ 300 personnes, populations généralement âgées, nous assistons cependant à des retours ponctuels de Souabes depuis l'Allemagne pour la Toussaint, pour Pâques, ou les vacances d'été. Il existe également un retour saisonnier pour ceux qui pratiquent la double résidence. Je reviendrai ultérieurement sur ces formes de mobilité.

À ces différents moments de l'année, Jimbolia est marquée par ces retours de germanophones qui permettent de maintenir et de réactualiser les mémoires des habitants de la ville, liées à cette expérience de vie avec les Souabes, une communauté qui reste malgré tout importante dans la ville comme nous le verrons ultérieurement. On assiste surtout à la réactualisation d'un imaginaire positif de la figure exemplaire du Souabe, encore présent chez les habitants de Jimbolia, de leur rôle civilisateur dans la ville. Ce « retour » des Souabes, ainsi que l'installation de nouvelles entreprises et investisseurs germanophones à Jimbolia ont été des éléments importants dans ce processus. Ils ont donné une certaine orientation au contenu du récit urbain et des actions mémorielles et patrimoniales, initiées par les acteurs de la relance urbaine afin de construire un

sentiment de continuité dans une situation de crise et de rupture. Regardons plus en détail ces stratégies de valorisation de la ville, mémorielles et patrimoniales.

Nous pouvons par exemple observer que de nombreux éléments du passé sont mis à l'écart et tenus sous silence dans le nouveau récit de la ville, comme les mémoires industrielles ou les pratiques de la frontière d'avant et d'après 1989. Au contraire, dans ce processus de sélection de ce qui est censé faire mémoire et patrimoine et plus largement la valeur de la ville, le passé allemand est très visible sur la scène publique et il s'avère un élément performatif intéressant. L'arrivée des Souabes dans la ville en 1766 (principalement en provenance d'Alsace, de Lorraine et du Luxembourg) constitue l'événement fondateur, connu par les habitants de Jimbolia indépendamment de leurs affiliations ethniques. Ainsi, dans cette ville nous pouvons observer la diffusion d'un patrimoine et des mémoires d'une communauté spécifique, en l'occurrence germanophone, envers la communauté plus large des habitants de la ville.

Les acteurs institutionnels et associatifs impliqués dans la relance urbaine y participent grâce à des actions spécifiques, je donnerai deux exemples de démarches de patrimonialisation soutenues dans ce sens, d'une part concernant les musées, d'autre part les fêtes dans la ville. J'ai analysé ces deux dimensions dans différentes publications⁸³.

Pour les musées, je prendrai l'exemple d'un petit lieu patrimonial, le musée Stefan Jäger, espace de référence pour la communauté souabe. Ce lieu illustre à lui tout seul les transformations de la ville et la diffusion ou le transfert symbolique dont je viens de parler.

À l'origine, ce musée a été créé à l'initiative de trois enseignants germanophones de la ville, qui en 1969 souhaitaient sauvegarder l'espace d'habitation et les collections artistiques du peintre souabe Stefan Jäger pour en faire sa « maison mémorielle ». Aux collections artistiques trouvées dans la maison du peintre s'ajoutent assez rapidement d'autres pièces acquises par des familles vivant à Jimbolia ou dans la région.

Une nouvelle transformation du lieu s'opère en 1996 quand la Maison mémorielle Stefan Jäger devient le Musée Stefan Jäger. Cette initiative jouit du soutien de la municipalité mais aussi du ministère de la Culture du *Land* de Bavière et de l'Association des Jimboleni souabes émigrés. Alors qu'avant 1996 cet espace n'était pas très connu ni fréquenté en dehors de quelques cours d'arts plastiques qui y étaient initiés, la transformation de ce dispositif en musée a complètement modifié sa visibilité et son usage. On est passé de la

⁸³ Voir entre autres : « Nouveaux enjeux des musées en contexte de reconversion urbaine et de tourisme des racines. L'exemple d'une ville de Roumanie », in Gravari-Barbas M., Fagnoni E. (dir.), *Nouveaux Musées, Nouvelles ères urbaines, Nouvelles mobilités touristiques*, Presses universitaires de Laval, 2016 ; p. 103-117 ; « Dynamiques communautaires, paysage urbain et politique du patrimoine dans la ville de Jimbolia (Roumanie) », *Études Balkaniques*, n° 18, 2014, p. 51-64 ; « Les "cadres sociaux" du patrimoine en contexte post-totalitaire et de crise industrielle (Jimbolia, Roumanie) », in Morisset L. (dir.), *S'approprier la ville : du patrimoine urbain aux paysages culturels*, Montréal, Presses de l'Université de Québec, 2015, p. 175-191.

maison mémorielle d'un peintre à la maison mémorielle de la communauté souabe, un lieu où on patrimonialise les expériences et les mémoires de cette communauté, réunissant aussi bien les mémoires de Souabes exilés que vivant ici. Dans ce nouveau contexte, l'exposition du musée a également changé, avec le concours d'ethnographes du musée du Banat (le musée régional situé dans la ville de Timișoara). Ainsi, quelques salles d'exposition ont été ajoutées : une salle avec une collection d'objets ethnographiques, une salle archéologique et historique et, enfin, « la chambre souabe », reconstitution de l'intérieur d'une « maison souabe ».

Cette mise en histoire de la communauté allemande est au cœur de la transformation de cet espace passant d'un lieu mémoriel ou patrimonial d'un peintre en un lieu de patrimoine d'une communauté. Le contexte urbain et démographique de la communauté germanophone n'est pas anodin dans cette transformation. Il convient de situer cette mutation du musée dans le cadre du changement démographique et politique du milieu des années 1990, après la fin du grand exode des Souabes, mais aussi au début des circulations de retour et à l'apparition d'une forme de tourisme de racines.

Comme le notait Michel Rautenberg (2003), les constructions patrimoniales se fondent sur une rupture entre passé et présent, alors que les récits et constructions mémoriels s'appuient plutôt sur le principe de continuité. C'est d'une rupture que relève cette transformation de la « maison mémorielle » en « musée » d'une communauté de la ville, donc en objet de patrimoine. Cette transformation du lieu acte un processus de construction patrimoniale de la communauté souabe. On assiste à un traitement culturel de la dimension souabe de la ville, à une typification culturelle d'une communauté par la fabrication d'une « tradition » allemande de la ville à l'aide d'une muséographie spécifique. Un discours sur la « tradition souabe » de la ville se généralise localement, et il est tenu même par les nouveaux entrepreneurs allemands que j'ai interviewés, qui affirment que cette dimension a été un élément très important dans le choix d'installer leur entreprise dans cette ville. Alors que la politique de développement conçue par la municipalité a comporté une forte dimension économique l'objectif étant d'attirer ces investisseurs, la dimension culturelle s'articule à cette stratégie : la visite du Musée Stefan Jäger est un rituel de passage obligé à une première visite de ces patrons dans la ville.

Pour faire référence à d'autres exemples de patrimonialisation, des auteurs comme Michel Peroni (2001) ou Jean-Louis Tornatore (2010) mettent en avant un phénomène de typification culturelle similaire dans le cas du patrimoine industriel en France. Ces auteurs montrent que ces entreprises de patrimonialisation opèrent la conversion en objets culturels de lieux rattachés anciennement à des secteurs économiques. Si on suit cette même logique, le processus d'objectivation culturelle de l'expérience de vie des Souabes (et de cohabitation avec eux) introduit un discours homogénéisant et atemporel, figé dans un temps passé générique, déconnecté des pratiques du présent. Néanmoins, le musée Stefan Jäger échappe en partie à cela par une certaine dynamique sociale qui se crée autour de ce lieu et qui le maintient connecté aux rythmes et aux sociabilités de la

ville. J'ai pu ainsi observer une troisième mutation de ce lieu patrimonial. Tout en fonctionnant comme un lieu de célébration du *Heimat* (du foyer natal⁸⁴) au sein des germanophones, le Musée Stefan Jäger est un véritable musée urbain, lieu de fabrication d'une expérience de la citoyenneté et de la cohabitation dans un contexte de renouvellement des populations. Il est le lieu de réunion d'un club de femmes, un lieu de pratiques chorales ainsi que de cours de sport. C'est également une plateforme d'information et de diffusion concernant des activités variées : différentes associations de médecine naturelle ou de yoga viennent présenter leurs actions, des candidats aux élections locales y défendent leur programme. Lieu d'exercice de multiples activités, il est avant tout un espace de connexions et de sociabilités urbaines, où se mettent en place des actions communes et se forment des sentiments d'attachement à la ville.

Cette présence du passé allemand est visible dans d'autres lieux de la ville, comme les festivités urbaines. Je prendrai deux exemples ici. D'une part, les « Journées de Jimbolia », un festival organisé à l'époque de ma recherche par la mairie, le Conseil local et la Maison de la Culture, et qui se déroule sur plusieurs journées en été, pendant la période des retours au pays des Souabes et des autres *Jimboleni* ayant migrés à l'étranger. D'autre part, dans le registre des fêtes, nous pouvons mentionner « La fête de l'Ignat », qui est une célébration autour des rituels mis en place pour tuer le cochon. Cette pratique domestique omniprésente dans les foyers allemands et par la suite chez les autres habitants a constitué l'objet d'une fête publique à partir de 2000. Elle suppose une compétition autour de la préparation du cochon entre des habitants s'identifiant à différents groupes ethniques ou originaires d'autres régions du pays. Des participants venant de Hongrie et de Serbie sont présents à chaque édition annuelle de cet événement.

À l'occasion de ces cérémonies, les Souabes de la ville ou ceux qui reviennent d'Allemagne sont appelés à raconter le passé de la ville et les différentes traditions locales en tant que témoins publics et opérateurs d'une transmission des savoir-faire exemplaires de cohabitation. Ils composent ainsi, ce que j'ai appelé dans un de mes articles, une communauté-patrimoine⁸⁵. Ce ne sont plus seulement les savoir-faire qui doivent être sauvegardés, mais ce sont ces personnes mêmes, auxquelles on attribue cette valeur patrimoniale. Un habitant de Jimbolia participant aux Journées de Jimbolia affirme :

⁸⁴ La *Heimat* (en allemand) indique à la fois le pays de naissance, le village où l'on a grandi, mais aussi la maison où on a passé son enfance ou celle où on est chez-soi. Elle implique un lien affectif et est associée à l'idée de temps des origines. Le mot *Heimat* est différent de *Vaterland* (de la patrie, qui est le territoire de la nation culturelle en sens ethnique).

⁸⁵ « Metamemorie, mobilitate si urbanitati post-industriala. Germanii : o comunitate-patrimoniu la Jimbolia. [Métamémoires, mobilités et urbanités (post) industrielles. Les germanophones : une communauté — patrimoine à Jimbolia] in Anghel R. et al., *Reinventarea Germanității* [Réinvention de la germanité], Editura Tritonic, Bucuresti, 2018.

Aux Journées de Jimbolia, les Allemands regagnent leurs droits (isi reintra in drepturi). En dehors de ces moments, ils sont de 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 sont là et commencent à raconter, ils ont une mémoire vive de ce qui était autrefois. Nous, les Roumains, nous n'en savons pas trop, nous sommes arrivés ici après, nous avons été introduits dans le système. Alors que 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.

Cette patrimonialisation de la communauté souabe et les savoir-faire dont elle est investie par les autres populations de la ville (sens de l'ordre et du soin dans la maison, savoir-faire dans la préparation des aliments, savoir de cohabitation, etc.) fait que ce phénomène sort du simple circuit d'ethnisation, comme je l'ai montré dans un autre article⁸⁶. Autrement, cette mémoire et ces savoir-faire ne constituent pas qu'un « bien collectif » propre à cette communauté. Ils sont destinés à constituer un héritage à transmettre aux autres populations, et ainsi à constituer un « bien commun ». Michel Peroni (2001) mettait en avant cette distinction entre le « bien collectif » et « le bien commun » et affirmait que le propriétaire d'un « bien collectif » est un groupe, un collectif en particulier, alors qu'un « bien commun » est inappropriable, appartenant à tous et à personne en particulier. Ce passage d'un bien collectif à un bien commun est réalisé par la patrimonialisation. Le patrimoine a une fonction intéressante, celle de « 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 commun » (Micoud, 1995 : 31). Le patrimoine est ainsi l'objet d'une médiation. Il est intéressant de regarder ce patrimoine non pas tant comme un objet culturel, reflet d'un « groupe » (déjà-là, pensé dans une approche holiste) et qui le met en valeur, que comme un objet dont l'action même de valorisation permet à des individus de se « penser ensemble ». Quels sont les contours et les frontières de cette communauté recomposée, allant au-delà d'une communauté ethnique et qui en sont les membres ? Ces contours sont inclusifs et extensibles. Cette communauté réunit les germanophones de la ville et ceux de retour ou partis, mais plus largement des personnes intéressées par la transmission de leurs savoir-faire ou pris dans cette cohabitation. Il s'agit ici des personnes concernées par un mariage mixte (avec des Souabes de la ville ou d'Allemagne), mais aussi des habitants roumains de Jimbolia émigrés en Allemagne

⁸⁶ « Les « cadres sociaux » du patrimoine en contexte post-totalitaire et de crise industrielle (Jimbolia, Roumanie) », in Morisset L., *op. cit.*, 2015.

désormais germanophones, se revendiquant des mêmes pratiques ou modèle positif d'organisation domestique et de citoyenneté attribué aux Souabes. Enfin, cet héritage souabe et sa transmission s'élargissent potentiellement à la communauté renouvelée des habitants de la ville, par ces politiques de patrimonialisation dans le contexte de revitalisation urbaine et de transmission de cet héritage germanophone envers les autres populations, politiques que je viens de mentionner ici.

Mobilités : reconfigurations urbaines postsocialistes et processus mémoriels

Comme je viens de le montrer, les actions de patrimonialisation à Jimbolia sont à comprendre dans un contexte de reconfiguration de la ville par les processus de migrations et par les mobilités des germanophones, mais aussi d'autres habitants de la ville. Dans cette partie je reviendrai sur cette dimension des mobilités qui est un élément clé pour comprendre les dynamiques urbaines après 1989. J'ai saisi cet aspect des mobilités à trois niveaux. Nous avons vu que la mobilité des germanophones (leur exode de la ville, mais aussi leurs retours) était une dimension particulièrement prise en compte dans les stratégies de patrimonialisation, et j'ai donné ici l'exemple du Musée Stefan Jäger et de quelques festivités urbaines. Dans un autre temps, la mobilité de travail à l'étranger reste pour les habitants de la ville une ressource importante de l'économie domestique des foyers. Enfin, ces mobilités permettent des transmissions mémorielles à l'échelle des pratiques ordinaires et ces mobilités constituent ainsi un autre circuit de travail de la mémoire en plus des stratégies de patrimonialisation déjà mentionnées. C'est sur cette dernière dimension que je m'arrêterai ici.

À Jimbolia la patrimonialisation ne reste pas une stratégie artificielle, autrement dit pensée comme un « mécanisme « par le haut » sans aucune résonance auprès des habitants. Comme nous l'avons vu, de nombreuses personnes portent le même discours que les institutions sur l'héritage souabe à l'occasion des fêtes de la ville ou dans mes entretiens avec les personnes à leur domicile. Ce discours institutionnel est donc en phase avec des espaces d'expérience et des pratiques ordinaires. L'imaginaire autour de la figure des Souabes — de leur exemplarité dans l'organisation domestique, de leur éthique du travail et de leur sens citoyen⁸⁷ — ainsi que les récits de la cohabitation avec eux sont mis en avant dans les narrations officielles, mais elles circulent aussi grâce aux pratiques de mobilité entre la Roumanie et l'Allemagne. En dehors des mobilités pendulaires et du

⁸⁷ Les personnes non germanophones de la ville mentionnent dans les entretiens les modes d'organisation et de rangement de la maison et de l'espace de vie (tout est très bien rangé et pensé dans l'organisation de l'espace de la cour, dans la propreté des trottoirs et des rues), mais aussi dans certains rituels comme ceux où on tue le cochon et on le prépare. Le « Souabe » est aussi donné comme exemple au travail, pour son sérieux, sa responsabilité et sa maîtrise du métier, comme celui qui enseigne aux autres ces valeurs du travail et le sens de l'équipe.

tourisme de racines, les circulations vers l'Allemagne concernent aussi d'autres habitants de la ville pour des mobilités de travail. Ces dernières s'appuient généralement sur des réseaux de connaissances et de sociabilité avec d'anciens Souabes de la ville arrivés en Allemagne — anciens voisins, collègues, amis partis ou qui reviennent — élargis à des amis de ceux-ci, lesquels sont généralement les bénéficiaires de ces services ou ceux qui diffusent de l'information concernant l'offre de travail.

Au-delà de ces réseaux de mobilité pluriethnique, où circulent ces mémoires liées à l'exemplarité et savoir-faire des Souabes, ces mémoires sont également entretenues par les récits concernant l'expérience industrielle de la ville. Cette dimension a été omniprésente dans le discours de mes interlocuteurs, alors que les mémoires industrielles (liées aux usines locales) sont absentes des nombreux dispositifs patrimoniaux mis en place par la municipalité. C'est ici un bémol que je mettais à l'époque de ma recherche sur le « succès » de cette vision de développement urbain intégrateur que j'ai évoqué précédemment⁸⁸. Néanmoins, en février 2020, plus de 10 ans après mes travaux dans la ville, j'ai été contactée par le directeur de la Maison de la Culture qui m'a informée de leur projet de recueil et de mise en valeur des mémoires industrielles. Ce projet concerne notamment l'ancienne usine de tuiles et de céramiques (*Ceramica*) à laquelle sont liées l'histoire et l'évolution de la ville. Les expériences dans ce lieu de travail ont fait l'objet de multiples remémorations nostalgiques dans lesquelles la figure du germanophone revient systématiquement : 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. L'usine était un espace de socialisation premier entre les habitants de la ville, d'autant plus à Jimbolia, constituée au fil de son histoire comme une ville d'immigration et d'émigration où un sentiment d'unité et de continuité entre les habitants a été mise à l'épreuve par ces déplacements. Cette usine n'était pas seulement un espace de travail, mais notamment pendant les années du communisme un espace de loisirs, sportif, de sociabilité et de culture. Des mariages et des fêtes avaient aussi lieu dans les espaces annexes de l'entreprise. Dans cet univers de l'usine, la figure du Souabe avait une fonction importante. Devenue un repère collectif pour les habitants de la ville, elle avait un sens fort par sa fonction de lien et de transmission entre les différentes populations ou entre les différentes générations.

Dans un de mes articles⁸⁹, j'ai montré que les mémoires industrielles, ainsi que les réseaux de mobilité constituaient des « cadres sociaux de la mémoire » et du patrimoine, pour reprendre le terme de Maurice Halbwachs (1994/1925), des canaux de transmission de

⁸⁸ J'ai mis en avant quelques failles de cette vision dans un article où j'aborde la question du développement urbain, en croisant mes terrains de recherche de Jimbolia et de la Duchère (j'y reviendrai dans le second volume). L'article pose la question du développement urbain comme processus de production de la valeur des villes et de l'habiter (B. Botea, « De quelques usages de la valeur... », *op. cit.*, 2013).

⁸⁹ « Les "cadres sociaux du patrimoine"... », *op. cit.*, 2015.

ces mémoires. Comme le montrait Halbwachs, la remémoration ne va pas de soi et elle n'est pas un acte purement individuel. « On ne se rappelle jamais seul », affirmait l'auteur, autrement dit le discours mémoriel comporte une dimension pleinement sociale. Le surgissement mémoriel est rendu possible par l'existence et le maintien d'un « cadre social » pour cette mémoire. Au-delà de l'importance des « supports de mémoire » (murs, statues ou autres objets ayant cette fonction) dans l'acte de mémorisation et de remémoration, cette dernière nécessite également la présence des formes de langage, d'une situation sociale, des individus qui échangent, bref, ce que cet auteur appelle un « cadre social ». Celui-ci renvoie à l'idée que la mémoire est quelque chose qui « circule » entre individus et que cette circulation est sa condition d'existence. Sur le terrain de Jimbolia, il est alors intéressant d'observer le potentiel de ces deux cadres sociaux de la mémoire — les réseaux de mobilité et l'expérience industrielle des habitants — qui permettent de faire circuler et de réactualiser une mémoire germanophone de la ville et de la cohabitation positive avec eux. Cette méta-mémoire sur l'héritage germanophone croise les idées véhiculées par les dispositifs institutionnels et les acteurs associatifs (le musée Stefan Jäger, les Journées de Jimbolia, la Fête de l'Ignat sur les pratiques de « tuer le cochon », la fête religieuse du *chirvai-kirchweih*⁹⁰, etc.). Pour exister, le patrimoine s'appuie sur des cadres sociaux de la mémoire et celle-ci est performée par des dispositifs patrimoniaux. C'est ici l'un des éléments explicatifs du succès de cette stratégie de développement initiée par la mairie, où le développement économique est articulé à des dispositifs culturels de marketing territorial, mais qui font sens pour les habitants, car ils y trouvent des échos dans les pratiques domestiques ou dans la mobilité de travail. Autrement, il paraîtrait artificiel, voire paradoxal, de mettre en valeur une mémoire germanophone et une cohabitation positive pluriculturelle, alors que les données du recensement montrent que cette communauté allemande a quasiment disparu aujourd'hui.

Dans mon travail de recherche à Jimbolia, cette dimension mémorielle a été explorée notamment sous l'angle de la dimension narrative, des méta-mémoires, autrement dit des discours sur la mémoire. Cependant, il existe aussi une autre dimension de la mémoire, plus « procédurale » (Lewicka, 2014) et moins consciente, qui fait référence à des savoir-faire et des mémoires incorporées dans des routines et des actes quotidiens ou banals, proche de ce que Paul Connerton (1989) aussi appelait une « habit memory ». Je n'ai pas

⁹⁰ Une autre fête importante de la ville est la *chirvai/kirwei* (qui vient du terme allemand *kirchweih*). Il s'agit d'une fête initialement religieuse, de célébration du saint principal de l'église. Fête religieuse catholique célébrée par les Allemands, elle existe aussi chez les catholiques hongrois qui organisent une fête religieuse similaire, et chez les Roumains par des ritualistes orthodoxes. Le *kirwei* comportait non seulement des cérémonies religieuses, mais aussi un défilé en costume traditionnel et autrefois il culminait avec un bal dans la ville. Dans les pratiques plus récentes orthodoxes, à l'occasion de cette fête sont également invités des chanteurs ou des groupes de musique folklorique, avec des stands de nourriture et boissons, une transformation de la fête déplorée par des habitants plus âgés de la ville.

abordé cette dimension à l'époque de ma recherche à Jimbolia ni dans mes différents écrits portant sur ce terrain, mais rétrospectivement cette dimension me semble très importante. La force des mémoires repose aussi sur leur caractère incorporé, et non seulement narratif et, comme j'ai pu le voir sur mon terrain, les mémoires et les savoir-faire hérités des Souabes sont performés ou réitérés dans ces gestes ou actes domestiques, comme les pratiques d'entretien de la maison, de jardinage, du trottoir qui fait l'interface entre la maison et la rue. Ces savoir-faire et mémoires sont surtout visibles et réitérés par ceux qui circulent dans ces réseaux de mobilité Roumanie-Allemagne. Les propos d'une femme roumaine que j'ai interrogée chez elle, qui exerce de manière régulière des mobilités de travail en Allemagne pour l'entretien à domicile et auprès des personnes âgées, anciens voisins souabes ou amis à eux, sont révélateurs ici. Ses paroles portent sur les apports de l'expérience de socialisation dans la ville en présence des Souabes. Elles mettent en avant un phénomène de mémoires incorporées, donnant aussi lieu à des narrations qui rejoignent finalement le discours patrimonial de valorisation de l'héritage allemand.

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 (nationalité). 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.

Cette dimension des mémoires incorporées, observées dans les ritualistes domestiques ou culinaires chez les habitants de Jimbolia, chez les Souabes de retour, ou chez ceux qui pratiquent des mobilités de travail en Allemagne et qui sont de ce fait en contact avec des réseaux de Souabes partis ou avec leurs descendants, est une piste intéressante qui mériterait d'être développée davantage. La force des mémoires incorporées et leur réactualisation dans des pratiques de mobilité de travail sont évoquées par d'autres chercheurs, dans des contextes de recherche très différents, par exemple en lien avec les mémoires de l'esclavage. Lotte Pelckmans (2013) dans un travail mené au Mali montre que les discours sur la mémoire de l'esclavage en Afrique de l'Ouest ne sont pas présents sur la scène publique sous des formes narratives ou commémoratives. Malgré cela, une certaine mémoire de l'esclavage se maintient et se transmet par d'autres voies, de manière silencieuse, à travers des réseaux et des pratiques de mobilité de travail de certains migrants. En s'appuyant sur l'analyse de la migration des populations d'origine rurale du

Mali dans les villes de Bamako ou Paris, Pelckmans montre que les réseaux de circulation réactualisent des mémoires incorporées de l'esclavage à travers la reproduction des anciens rapports hiérarchiques du village dans les diasporas urbaines. Ces migrants précaires travaillent généralement pour des personnes originaires du même village, des classes plus privilégiées, et les relations qui s'engagent dans ce contexte réitèrent des mémoires incorporées de l'esclavage. Cette approche m'a inspiré pour comprendre, à Jimbolia, la dimension routinière, corporelle des mémoires, à la fois dans la transmission de certains savoir-faire dits allemands, mais aussi d'une mémoire du « chez-soi » des Souabes, comme nous le verrons plus loin.

En conclusion, nous pouvons noter que la question des cadres sociaux de la mémoire et du patrimoine est un analyseur intéressant notamment dans les contextes des bouleversements et des changements radicaux des territoires comme la revitalisation d'un territoire après une crise, le changement démographique d'une ville et du profil démographique d'un quartier, la disparition d'un lieu de vie ou de travail (avec la faillite des usines), et pour continuer cette liste, les situations de déplacement forcé et de migration, les contextes de post-guerre, etc. Dans ce contexte de transformations brutales se pose plus particulièrement un problème de transmission (mémorielle, patrimoniale, culturel, au niveau intergénérationnel, interethnique, etc.). La ville de Jimbolia offre un tableau intéressant dans ce sens. Dans cette transformation profonde de la ville échappant à la crise industrielle, une stratégie de relance urbaine avec un récit urbain renouvelé est proposée aux habitants de Jimbolia, un récit performatif dans lequel cette dimension germanophone et la cohabitation interculturelle occupent une place centrale. Néanmoins, tout *récit* comme le dit Ricœur a pour vocation de rassembler, ce qui se fait au prix d'une homogénéisation, de la réalisation d'un tableau unitaire et sélectif dans lequel certains éléments sont estompés, voire volontairement oubliés.

À Jimbolia, dans ce passage du bien « collectif » au bien « commun », s'opère finalement une sélection qui laisse de côté de nombreux éléments omniprésents dans les mémoires privées, évoqués par mes interlocuteurs : les mémoires ouvrières, l'expérience de la déportation et du retour des rescapés, certaines difficultés interethniques au retour des Souabes rescapés notamment dans les relations de voisinage, certaines crispations culturelles dans les mariages mixtes et dans les relations de travail liées à une certaine supériorité, rigidité ou entre-soi attribuées aux Allemands. Le tableau de ces mémoires et cette expérience de la cohabitation est plus complexe que le laissent entendre les constructions patrimoniales des musées de la ville ou les festivités urbaines, ainsi que les méta-mémoires ordinaires concernant les Souabes.

« Chez-soi » et attachements dans la mobilité : le tourisme de racines

La ville de Jimbolia est une illustration intéressante de l'extension de certaines villes postsocialistes à une échelle transnationale grâce aux réseaux de migrations et de

mobilités. Cette ville s'étend spatialement à ses diasporas et aux multiples lieux d'où reviennent ponctuellement les personnes parties. Cette épaisseur spatiale de la ville est étroitement connectée à une profondeur du temps, constituée par l'expérience des personnes impliquées dans ces mobilités.

Je m'arrêterai ici à la circulation des germanophones. Elle illustre différents types de mobilités et de retours, ainsi que des pratiques du «chez-soi» et des attachements intéressants. Je les ai analysés notamment dans l'un de mes articles⁹¹. Ces réflexions sur la mobilité des germanophones peuvent fournir des éléments pertinents aussi pour les pratiques de retour de la diaspora roumanophone de la ville, qui représente le gros des effectifs des circulations, y compris au sein du tourisme d'été. De manière plus générale, cette étude de cas qui propose une articulation entre la construction du «chez-soi» et les pratiques de mobilité peut apporter une contribution aux autres travaux engagés sur cette thématique des pratiques de retour ou de tourisme mémoriel présent dans d'autres travaux collectifs ou numéros thématiques de revues (Fourcade et Archaumbault 2010, Capelle-Pogăcean 2010, Feschet et Isnart 2013, Scioldo-Zürcher et Hilly, 2013, Bechtel et Jurgenson 2013, Trémon et al. 2019).

La mobilité des germanophones prend des formes variées. Cela peut être des migrations (sans retour, ou à de rares occasions), des retours ponctuels (pour des événements familiaux ou fêtes : Pâques, la Toussaint), de la double résidence saisonnière, ainsi que du tourisme d'été et/ou du tourisme de racines. Alors que pendant le régime socialiste les migrations en Allemagne ne comportaient pas de retours possibles, les circulations d'après 1989 se caractérisent davantage par des mobilités pendulaires et des formes diverses de retour. Ces déplacements qui peuvent se comprendre davantage comme des pratiques de mobilité que de migration ont été analysés par d'autres auteurs menant des recherches sur la Roumanie (Diminescu Lagrave 1999, Losonczy 1999, Nagy 2008, Capelle-Pogăcean 2010, Michalon 2013). Ces mobilités entraînent également des pratiques d'habiter singulières, ce que Mathis Stock (2006) appelait l'«habiter poly-topique». Cet auteur affirmait qu'aujourd'hui «la variable discriminante pour déterminer la familiarité avec les lieux n'est plus la distance, mais la fréquence» (*Ibid.* 2006 : 7) et les possibilités de connexion à un lieu ou à plusieurs. L'habiter ne suppose plus forcément une continuité spatiale et temporelle dans un espace ou, comme certaines approches philosophiques le montraient, l'organisation du monde à partir d'un centre unique ; cette organisation peut se faire à partir de plusieurs centres, surtout dans les conditions d'un espace de vie mobile. L'«habiter poly-topique» suppose la présence de multiples liens entre ces différents centres autour desquels s'organise la mobilité.

⁹¹ « Mobilité et attachement : l'habiter et le chez-soi. Expériences urbaines en contexte de crise industrielle à Jimbolia (Roumanie) », in De Rapper G., Sintès P., Bardoshi N. (dir.), *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*, Tirana, UET Press, 2013.

Durant mes recherches, je n'ai pu enquêter que dans un seul lieu qui compose ces territoires de vie des Souabes partis de Jimbolia, plus précisément, la *Heimat*, la ville natale. Néanmoins, lors des entretiens, mes interlocuteurs ont abordé aussi des aspects de leur vécu en Allemagne. Une pratique intéressante qui participe de cette « performance » de la ville au-delà de son territoire proprement dit, est la célébration de cette *Heimat* en Allemagne. Ces fêtes caractéristiques des germanophones émigrés d'Europe centrale se caractérisent par des rassemblements réguliers (annuels, biannuels, etc.) entre personnes émigrées de la même ville ou village et dispersés aujourd'hui en Allemagne. Cette célébration permet de faire perdurer cette communauté d'origine et de la garder connectée à ce territoire d'origine. Ce dernier ne renvoie pas seulement à un territoire physique (lieu géographique de naissance), mais aussi 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 membres de la communauté souabe restés au pays, des amis, des voisins, des changements intervenus dans les lieux et dans les pratiques des habitants de Jimbolia.

Cependant, selon les paroles de mes interlocuteurs, les fêtes de la *Heimat* en Allemagne connaissent une participation en baisse et le relais n'est pas forcément assuré par les jeunes générations. Alors que ces fêtes se perdent en Allemagne, la célébration du territoire natal se fait de plus en plus à travers ces retours au pays et par l'intermédiaire des festivités ou sociabilités urbaines en territoire d'origine. C'est aussi l'occasion de rencontres familiales, avec les anciens amis et voisins ou organisées par l'association « Le Forum allemand » de Jimbolia. Ces rencontres se prolongent à travers les festivités urbaines, le *kirwei*, les *Journées de Jimbolia* ou d'autres fêtes d'été. De nombreux interlocuteurs souabes qui vivent aujourd'hui en Allemagne m'ont parlé de ces retours estivaux comme des moments attendus durant toute l'année afin de retrouver d'autres germanophones partis eux aussi ou des amis restés à Jimbolia. Par ces pratiques de tourisme d'été, le lieu d'origine devient le territoire principal de rassemblement de cette diaspora germanophone, dans le contexte de la perte de la fête de la *Heimat* en Allemagne.

Cette question des liens à la *Heimat* m'a amenée à aborder la dimension des attachements, rapidement évoquée dans un de mes articles⁹². J'ai mis en avant l'idée que les lieux d'attachements ne sont pas seulement l'expression de nos rapports aux lieux, mais aussi et surtout de ce qui nous tient ensemble, de « ce qui nous relie »⁹³. Ce phénomène évoque un double lien, les liens que les individus construisent à des espaces-temps et ceux qui les rattachent les uns aux autres. Cette approche de l'attachement comme « lien », qui est la

⁹² « Mobilité et attachement », *op. cit.*

⁹³ La formule appartient à André Micoud et Michel Peroni, sans être forcément associée à l'attachement : Micoud, André et Peroni, Michel (sous la dir. de), *Ce qui nous relie*, Paris, L'Aube, 2000.

perspective dominante des études sur ce phénomène, est aussi la perspective par laquelle je suis entrée dans ce sujet. Je le discuterai amplement dans le second volume, lorsque j'aborderai plus frontalement cette question. L'intérêt de cet article par rapport à mes travaux est surtout d'avoir articulé l'attachement à la notion de «chez-soi» (des germanophones) et d'«habiter» en référence ici aussi aux autres populations de la ville. Je me suis interrogée sur la possibilité pour les habitants de Jimbolia de se «re-attacher» à leur ville désertifiée, devenue inhabitable avec la crise industrielle.

Les notions de «chez-soi» et d'«habiter» sont au centre de cet article, en m'appuyant sur des entretiens avec la population germanophone. Je me suis notamment inspirée des perspectives d'Ida Wentzel-Winther (2009) et de Perla Serfaty-Garzon (2006). La première distingue quatre dimensions et significations que nous pouvons attribuer au «chez-soi»: le «chez-soi» comme lieu, le «chez-soi» comme idée (comme valeur et comme univers normatifs), le sentiment de «chez-soi» et, enfin, l'action de «faire chez-soi» (*homing oneself*). C'est cette dernière dimension qui a retenu mon attention. Le «chez-soi» et de manière plus extensible l'«habiter» ne désignent pas tant un lieu, mais une pratique (*home as a practice* ou *homing*). Selon l'auteure, le «chez-soi» comme pratique est une expérience que nous faisons du monde à travers des lieux multiples auxquels on s'attache pour un temps précis (Wentzel-Winter, 2009, 51).

J'ai mis en lumière quelques lieux importants où cette pratique du «chez-soi» se manifestait lors des retours des Souabes dans la ville. Tout d'abord, mes interlocuteurs ont évoqué les maisons familiales, ou de leurs amis, ainsi que les cimetières. Ils mentionnent que leurs retours ont souvent pour objet des enterrements de proches ou d'amis, les Souabes restés dans la ville étant une population très âgée. Parmi les autres lieux fréquentés, j'ai pu noter le marché et un lieu associatif, le Forum Allemand, deux lieux de sociabilité, de rencontre avec les proches et les amis. L'espace de la maison reste cependant le plus souvent mentionné, il devient un objet d'investissement patrimonial. Les germanophones qui reviennent durant l'été évoquent l'envie de vivre et de faire comme autrefois, de s'asseoir au milieu de la cour, de marcher pieds nus, de manger comme ils le faisaient avant (ils vont d'ailleurs très peu au restaurant bien que les prix soient beaucoup moins onéreux qu'en Allemagne). La question du corps et des sens semble centrale dans cette connexion avec le «chez-soi» et à l'époque je l'ai davantage explorée par une approche des représentations et des discours, que par la perception et l'observation directe. Concernant les pratiques d'habiter j'ai pu aussi noter que certains Souabes partis et aujourd'hui retraités ont mis en place un système de double résidence. Ils ont racheté une maison avec du terrain où ils résident du printemps à l'automne et ils retournent en Allemagne pour passer l'hiver.

Les mobilités des germanophones peuvent parfois prendre la forme d'un tourisme de racines ou mémoriel. J'ai pu noter que la transmission aux nouvelles générations nées en Allemagne se fait par le biais de ces retours au pays. Il arrive aussi que les enfants et petits-enfants des Souabes partis se déplacent parfois sans leurs parents lors de voyages

individuels, dans une quête initiatique afin de rechercher leurs racines. Le musée Stefan Jäger, avec ses collections ethnographiques et d'histoire locale (costumes, objets domestiques, 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.

Des mariages mixtes résultent parfois de ces voyages et tourisimes d'été, et ils concernent plus largement d'autres Allemands, collègues de travail, amis des Souabes partis, qui se rendent en Roumanie avec eux. Les valeurs de fidélité, le sens de la maison et le sérieux du travail des femmes roumaines sont souvent évoqués dans les entretiens par ceux concernés par des mariages mixtes. Nous percevons ici une inversion de cette hiérarchie de la valeur, déplacée ainsi d'une idéalisation des germanophones vers les potentialités de la femme « roumaine » en ce qui concerne l'organisation domestique.

Cependant, pour les descendants de deuxième et de troisièmes générations, sauf dans le cas de mariages mixtes, le tourisme de racines n'engendre que rarement un lien plus continu et durable à cette *Heimat* ancestrale, le déplacement pouvant se résumer à une seule visite de « connaissance des racines » sans renouvellement. L'ancien responsable du Forum Allemand se prononce finalement de façon très pessimiste sur la continuité de cette présence physique de la communauté souabe, voire des mémoires la concernant, mettant en avant un phénomène tragique d'extinction d'une communauté. Selon lui, l'existence de cette communauté souabe se résumera prochainement à un moment dans l'histoire d'une ville. Ses paroles méritent d'être mentionnées ici :

Les [personnes de] moins de 25 ans et plus, nés en Allemagne, se rendent à Jimbolia afin de voir comment leurs parents et grands-parents ont vécu. Ils viennent une fois pour connaître leurs racines, mais ça s'arrête à ça, cela ne change rien à leur vie. (...) Malgré des discours et des volontés de « garder la tradition » que l'on entend depuis l'Allemagne, si on raisonne à froid en 20-30 ans on dira de tout cela : « Il était une fois ! ». Mais c'est comme ça. C'est comme ça qu'on écrit l'histoire !

Nous avons d'un côté ce discours pessimiste de ce leader âgé de la communauté et de l'autre côté une certaine effervescence de la ville, revitalisée en grande partie par cette « présence allemande », qu'elle soit manifeste par la présence des nouvelles entreprises allemandes, par des pratiques de retour ponctuel des germanophones, par les réseaux de migration de travail en Allemagne des autres populations de la ville, par des mémoires et des expériences de cohabitation qui rappellent le passé souabe.

Cette recherche a ouvert plusieurs chantiers de travail. Les pistes de recherche que j'aurais souhaité explorer par la suite s'orientent notamment vers deux dimensions. Dans un premier temps, j'aurais aimé approfondir les pratiques de mobilités des germanophones et des autres migrants de retour au pays (roumanophones ou

magyarophones) par une ethnographie plus fine de leurs itinéraires quotidiens dans la ville, des lieux, des rencontres et des espaces fréquentés, par une immersion dans leur univers de vie en les accompagnant systématiquement dans leurs déplacements ordinaires. Cette ethnographie en mouvement et pratique d'immersion dans le quotidien des personnes afin d'étudier les pratiques de « homing » compléterait ma démarche. Dans un deuxième temps, mon intérêt avait penché vers les dynamiques des espaces de travail par le passage des usines aux nouvelles entreprises installées dans la ville après la crise, dans la logique d'une économie globale et délocalisée des marchés. Ces changements n'ont pas été forcément bien vécus par les employés, même si ces entreprises ont sauvé la ville de la crise économique et du chômage massif de sa population. Ces transformations ne reposent pas seulement sur de nouvelles logiques économiques, mais elles entraînent des urbanités et un rapport à la ville très différent. Le rôle intégrateur des usines dans un univers de sociabilité urbaine des employés, un rapport de citoyenneté des employés comme appartenant à la même ville, certaines compétences citoyennes, sont des dimensions qui semblent perdues dans ce nouveau contexte. Ce lien entre, d'une part, l'anthropologie du travail et économique et d'autre part l'anthropologie urbaine, pourrait apporter des éclairages inédits des villes postsocialistes. Je laisserai pour la fin la parole à un de mes interlocuteurs qui évoque bien les mutations importantes que connaissent ces villes et leurs habitants, même si son point de vue s'inscrit plutôt dans une version pessimiste. Il n'est pas un ancien employé de l'usine de céramique, mais le responsable d'une association culturelle et de développement local :

L'usine Ceramica était un lieu où tout le monde avait sa place : des gens intelligents aux idiots, aux fous et aux Tsiganes, tout le monde allait là-bas et chacun travaillait en fonction de ses capacités. (...) De la tuile, de la céramique, des boutons, des chaussures, des fibres plastiques, voilà ce que les gens de Jimbolia savaient faire. Les nouvelles entreprises ne nous représentent plus par ce que nous savions faire. Aujourd'hui nous n'avons plus aucun produit pour dire qu'il provient d'ici. Nous ne faisons plus rien du début à la fin. Il n'y a plus rien dont nous pouvons être fiers. Notre usine Ceramica était connue au Brésil, c'était la marque « Jimbolia ». Les nouvelles entreprises produisent de petits moteurs pour des chaises de voitures ou de pièces de télé qui seront assemblés ailleurs. Sur ce produit n'est même pas marqué Jimbolia. Ce sont des groupes allemands ou même japonais (...). Aujourd'hui le point fort de Jimbolia est ce qui a existé dans le passé et ce qui n'existe plus (...).

Les configurations de la ville par les pratiques de la frontière

Une dimension importante sur laquelle j'ai porté mon intérêt dans la ville de Jimbolia a concerné les pratiques et les usages de la frontière dans cette ville et leurs transformations en contexte postsocialiste et d'intégration européenne. La place centrale

occupée par la frontière dans l'organisation sociale, politique, économique et symbolique du territoire et de la ville est un des éléments communs à mes deux recherches menées en Transylvanie et dans le Banat. J'évoquerai ici ma réflexion sur la frontière à partir de l'étude menée à Jimbolia et, dans la conclusion de cette partie, je proposerai une brève lecture transversale des deux terrains afin de situer plus largement mon apport dans le champ de l'anthropologie de la frontière et des *Border Studies*.

À Jimbolia, la présence de la frontière était physiquement très visible, la ville se situant à la jonction avec la Roumanie. De ce fait, j'ai cherché à comprendre la place de la frontière dans les configurations sociales de la ville, tant au niveau des pratiques quotidiennes de ses habitants (et touristes), qu'au niveau de la construction de la ville par les dispositifs de développement. Qu'est-ce que le changement de statut de la frontière — passée d'une limite politique et administrative interdite ou fortement contrôlée à une zone plus libre de circulation après 1989 — a eu comme impact sur la ville ? De quelle manière la présence d'une frontière dans la géographie d'une ville participe-t-elle aux configurations sociales de celle-ci, plus particulièrement à sa revitalisation urbaine notamment dans un contexte de crise politique (régime dictatorial) ou industrielle ?

Une autre question a porté sur les échelles et espaces sociaux configurés par ces réseaux de mobilité et de traversée de la frontière. À travers mes données de recherche, j'ai pu identifier trois échelles spatiales que je présenterai par la suite : le voisinage immédiat (directement frontalier avec la Serbie), le voisinage plus « éloigné » ou « lointain » (avec la Hongrie) et les territoires de mobilité historique vers l'Allemagne, mais aussi désormais la circulation vers l'Espagne et l'Italie. Je me suis demandé quelle était aujourd'hui, et dans le passé, l'échelle privilégiée des pratiques de la frontière et quelle fonction cette frontière avait-elle dans ces pratiques ?

Dans ma recherche, j'ai pu aussi montrer que ces territoires de mobilité n'étaient pas seulement des échelles spatiales mais aussi temporelles. Comme l'ont fait remarquer d'autres auteurs (Tarrius, 2001), les approches de la mobilité, transfrontalière ou transnationale, ont surtout abordé la dimension spatiale, exception faite des travaux sur le tourisme mémoriel ou de racines, déjà mentionnés. Ma recherche à Jimbolia montre bien que cette expérience de l'espace est une expérience du temps. Toute pratique sociale, et en particulier spatiale, se déploie à partir d'un « champ d'expérience » (Koselleck, 1990), convoquant de fait une dimension temporelle. C'est cette articulation des échelles spatiales avec les aspects temporels que j'ai mis en avant dans l'analyse des pratiques de la frontière. J'ai montré que l'investissement différencié de ces trois échelles spatiales (voisine, lointaine et historique) était directement lié à des champs d'expérience et des processus mémoriels réactivés après 1989. Par exemple, l'échelle spatiale la plus investie aujourd'hui par la mobilité, l'échelle transnationale, était aussi celle en lien avec laquelle les pratiques et les discours mémoriels qui s'exprimaient le plus fortement et qui avaient une place importante dans le processus de revitalisation urbaine ou dans l'économie des foyers.

Dans cette partie, je présenterai plus en détail ces différents propos. Dans un premier temps, je m'arrêterai brièvement sur les principaux usages sociaux de la frontière durant les années du régime socialiste. Dans un deuxième temps, je présenterai les mutations intervenues dans les pratiques de la frontière dans le contexte des forts changements urbains d'après 1990. Enfin, le texte ouvrira vers des questions plus méthodologiques et épistémologiques sur la notion de « terrain frontalier » et sur la démarche ethnographique multi-sites.

Frontières interdites, frontières transgressées : l'espace social du voisinage

La position géographique de la ville, à savoir la proximité avec les deux frontières serbe et hongroise, a toujours eu un rôle déterminant et a été intégrée comme une donnée du cadre de vie et des stratégies domestiques des habitants de Jimbolia. Cet usage de la frontière a été renforcé dans la période du régime socialiste et je me référerai ici notamment à ses deux dernières décennies (les années 1970 et 1980).

Dans les communes situées à la frontière de l'Ouest ou du Sud-Ouest du pays, le cadre administratif a permis certaines facilités pour la circulation des habitants. Les localités roumaines se situant à moins de 20 km de la frontière (c'est le cas de Jimbolia par rapport à la frontière serbe) donnaient à leurs habitants le droit de circulation dans les pays voisins, bien que cette circulation fût limitée et strictement contrôlée. Cette autorisation accordée de manière sélective, et notamment interdite à ceux qui avaient des réseaux familiaux à l'étranger, était appelée « le petit trafic » (*micul trafic*) et permettait aux habitants le déplacement dans une aire de moins de 30 km de la frontière roumaine⁹⁴. Liviu Chelcea et Puiu Lăţea (2000) ont montré à partir d'une recherche menée à Sântana, petite ville de Roumanie proche de la frontière hongroise, le caractère très réglementé des pratiques de passage de la frontière durant le régime de Ceauşescu. Pour chaque départ, les personnes qui souhaitaient circuler sollicitaient leur passeport à la police, document qui devait être rendu au plus tard vingt-quatre heures après l'avoir reçu. Dans le contexte de la pénurie (notamment alimentaire) des années 1980, les habitants se déplaçaient essentiellement pour vendre ou faire des achats. Les auteurs montraient que seulement douze voyages par an étaient autorisés ainsi qu'une somme à dépenser de 250 lei de cette époque (1/8 du salaire moyen) pour chaque voyage.

À Jimbolia, la configuration complexe de la ville, notamment du fait de la double frontière, attirait les espoirs de nombreux citoyens roumains qui tentaient de joindre cette ville pour fuir le pays. Le contrôle strict et les répressions menées contre ceux qui essayaient

⁹⁴ La Serbie et la Hongrie, à la différence de la Roumanie, connaissaient un développement économique plus important dans les dernières décennies du régime totalitaire, attirant les citoyens roumains proches de la frontière.

de partir étaient des éléments souvent évoqués par mes interlocuteurs. Mais les mémoires portant sur cette frontière, la plus « sanglante » d'Europe (Steiner, Magheti : 2009)⁹⁵, restaient principalement dans les circuits privés. Le responsable d'une ONG locale témoignait :

La position frontalière n'a pas toujours été une ressource de développement. Dans les années 1970-1990, cela a été même un désavantage. Les autorités craignaient de développer la région et attirer ici de la main-d'œuvre, de peur que les gens passent la frontière. Ici c'était une zone fermée. Nous avions un triangle, un tampon dans la carte d'identité : « habitant de la zone de frontière Jimbolia ». Quand tu arrivais à la gare, tu montrais le triangle et tu pouvais passer. Si tu venais de l'extérieur et tu disais que tu vas chez X, tu étais accompagné chez X et la première question était si on te connaissait. Si la réponse était « non », hélas, quelles représailles... ces choses ne sont pas connues. Dans les années 1950, les premiers qui étaient arrêtés étaient promenés dans les rues et montrés publiquement, les mains attachées par des barbelées et une inscription posée sur la poitrine : « traître du pays ». Certains ont disparu sans en entendre parler d'eux ou on les a trouvés dans les égouts.

La répression avait un caractère d'exemplarité à Jimbolia, car l'enjeu du contrôle de la relation *dedans/dehors* était fort, la visée n'étant pas autant la limitation des pratiques de consommation que le contrôle des départs vers l'Occident.

Malgré les différents dispositifs de surveillance de la frontière, les histoires racontées par les habitants montraient que chaque famille était plus ou moins concernée par le passage de la frontière, notamment à partir des années 1970 quand les légitimations de « petit trafic » ont été accordées à une partie de la population. Ces documents ont permis à de nombreux habitants, notamment Souabes allemands et hongrois, de quitter le pays, le passage en Serbie constituant la première étape, et la plus difficile, à franchir.

Une des dimensions les plus intéressantes dans le fonctionnement de ces circulations est la constitution des réseaux sociaux qui ont permis la mobilité. Cette dernière a supposé une véritable organisation sociale et le profil plurilinguistique et pluriethnique de la région, caractéristique habituelle des territoires frontaliers, a constitué une ressource principale dans l'organisation de cette circulation. Lors de ces déplacements, on voyageait rarement seul, afin de rentabiliser les coûts du voyage, mais aussi pour les ressources que constituaient les Hongrois, les Allemands souabes et les Serbes quant à leurs compétences linguistiques et leurs réseaux sur place. Par exemple, se rendant en Hongrie ou en Serbie, un Roumain se faisait souvent accompagner par un voisin ou collègue de travail hongrois

⁹⁵ Conformément aux données statistiques, la frontière roumano-yougoslave était devenue en 1988 la plus sanglante frontière d'Europe. En 1988 par exemple, 400 personnes ont été tuées ici (Steiner, Magheti : 2009).

ou, plus rarement, serbe (la population serbe était numériquement assez faible à Jimbolia).

Comme l'observaient aussi Chelcea et Lățeștea, la pluriethnicité n'était pas seulement une dimension importante dans les pratiques d'économie informelle autour de la frontière, mais aussi une ressource essentielle dans les liens avec l'Europe de l'Ouest. C'est notamment par le biais des Hongrois et des Allemands qui vivaient en Roumanie que l'accès à l'information et la circulation de certains biens de consommation ont été rendus possibles. La télévision (de Hongrie et de Serbie) regardée dans ces régions frontalières a joué un rôle très important ici. En outre, les Serbes de Serbie étaient présents sur les marchés roumains (ils vendaient des produits électroniques, des jeans, des cigarettes, etc.), alors que les Allemands souabes de Jimbolia recevaient les fameux « paquets » en provenance de leur famille d'Allemagne de l'Ouest. Cette coutume des « colis » était répandue aussi au sein de la population roumaine. Certains habitants roumains recevaient des « colis » de la part des anciens voisins émigrés en Allemagne. Ce type de réseau multiethnique de circulation (regroupant des Roumains, des Hongrois, des Souabes, etc.) s'est constitué aussi dans des régions centrales du pays et de Transylvanie, mais jamais la circulation à partir de ces régions n'a atteint l'ampleur connue par les villes/villages de frontière.

Ces traversées de la frontière à travers des pratiques de circulation à l'échelle transfrontalière ou transnationale ont amené à la constitution de véritables espaces sociaux, autrement dit des réseaux de liens, de relations et d'actions communes entre individus. Un de mes interlocuteurs se rappelait l'atmosphère de la dernière décennie du régime dictatorial, des espaces informels et des liens inédits tissés par les pratiques de circulations et d'échanges :

Ici à la frontière, nous étions au courant de la mode et de tout. Nous portions des jeans, des parkas qui n'existaient dans aucun coin de la Roumanie. Et il y en avait de ceux qui pratiquaient le « petit trafic », mais vers la fin des années 1980 Ceausescu avait introduit beaucoup d'interdictions. Et alors c'étaient les Serbes qui venaient chez nous. Rares étaient les familles qui n'avaient pas des relations avec eux. Chaque habitant de Jimbolia avait son Serbe, qui venait, vendait au marché et puis dormait chez lui pour ne pas rentrer avec sa marchandise et revenir le lendemain. Parfois il laissait carrément la marchandise aux Roumains pour la vendre. Ça marchait grâce à la confiance, car on ne pouvait pas faire de contrat.

Pour donner suite aux remarques sur ces pratiques sociales configurées par l'usage de la frontière dans les dernières décennies du régime communiste, nous pouvons nous interroger sur les changements de ces espaces de voisinage et de ces réseaux après 1989,

dans un contexte où la frontière passe du statut de zone interdite et meurtrière à un espace de circulation plus ou moins libre⁹⁶.

Le voisinage frontalier : réseaux ethniques et nouveaux territoires de projet

Les deux frontières du voisinage proche et plus éloigné (concernant la Serbie et la Hongrie) ont continué à être investies de manière ponctuelle et selon les circonstances politiques et internationales qui ont concerné ces trois pays voisins. C'est notamment dans les années 1990, durant la période de l'embargo en Ex-Yougoslavie et de fermeture des principales usines de Jimbolia, que les habitants ont investi la frontière avec ce pays en pratiquant le commerce transfrontalier y compris aux moyens de la contrebande.

À cette époque, on voyait des gens dans la rue avec des bidons d'essence qu'ils amenaient chez les Serbes. Tout le monde y allait, on voyait même des instituteurs, des médecins... Certains habitants de Jimbolia commençaient à se construire des maisons grâce à ce commerce !

Concernant la frontière hongroise, j'ai pu noter que les déplacements en Hongrie dans les aires commerciales étaient une pratique régulière, alors qu'à d'autres périodes la circulation se faisait de Hongrie vers la Roumanie selon les avantages du moment (liés notamment aux prix des produits). Plus récemment, la mobilité en Hongrie prenait aussi une nouvelle forme de pratiques de loisir des classes moyennes : outre des pratiques d'achat dans la ville hongroise de Szeged, en fin de semaine des habitants de Jimbolia fréquentaient des stations balnéaires et de loisir de l'autre côté de la frontière. Le centre d'agrément de la ville de Makó était souvent évoqué par mes interlocuteurs. De nouvelles territorialités émergeaient et les institutions publiques et acteurs économiques participaient aussi à cela. Les panneaux publicitaires en langue roumaine étaient désormais visibles à Szeged, le ticket du parking utilisé dans la ville roumaine de Timișoara était valable aussi à Szeged, pour ne donner que quelques exemples d'une signalétique publique qui participait de la production de nouveaux espaces d'usages transfrontaliers (économiques et touristiques avant tout).

Dans la mesure où ces pratiques transfrontalières restaient ponctuelles et où le passage de la frontière ne nécessitait plus obligatoirement une mobilisation des réseaux collectifs, je me suis interrogée sur la capacité des habitants à entretenir et à réinventer un espace social de voisinage. J'ai pu observer que les réseaux pluriethniques au sein de la ville créés entre autres à partir des pratiques d'économie informelle se perpétuaient après 1989. Cependant, les réseaux pluriethniques transfrontaliers se sont fortement réduits voire ont

⁹⁶ À partir de 2007 les citoyens roumains, en tant que citoyens de l'UE, n'ont plus besoin de visa pour aller en Serbie. Deux années plus tard, en 2009, la Roumanie renonce au régime des visas pour les citoyens serbes.

disparu (alors qu'auparavant « *Chacun avait son Serbe* »). Les seuls réseaux qui se sont maintenus sont ceux de la parenté et, parfois, de la communauté de langue. Dans la perpétuation de cet espace social de voisinage au niveau transfrontalier (serbe ou hongrois) et d'organisation de cette mobilité, le principe de l'ethnicité a repris le dessus.

J'ai pu également remarquer que les déplacements transfrontaliers dans le passé, mais aussi aujourd'hui, n'ont permis qu'une connaissance superficielle des « voisins » et d'autant moins une reconnaissance. Au contraire, de nombreux entretiens montraient que ces pratiques de mobilité ont alimenté un imaginaire de l'« Autre » construit autour d'une logique « orientaliste » (Saïd 1978, Todorova 1997), ou du *nesting orientalism* (Bakic, Hayden : 1992, 1995). Mes interlocuteurs roumains qui se déplaçaient sur les marchés de Hongrie ont témoigné d'un sentiment d'humiliation à cause des regards de pitié et de condescendance qu'ils ressentaient chez leurs voisins hongrois. En Ex-Yougoslavie, la période de l'embargo a activé des représentations similaires des habitants roumains et hongrois de Jimbolia à l'adresse des Serbes de Serbie⁹⁷. À leur tour, les Roumains sont perçus par les Serbes comme des tricheurs et des voleurs (*smecheri, hoți*) dans le contexte des pratiques frontalières de contrebande.

Par conséquent, nous pouvons remarquer que ces pratiques de subsistance et d'entraide par la circulation transfrontalière ont entretenu, renforcé ou complété des stéréotypes et certains rejets de l'Autre plus anciens, existant depuis la construction des États-nations ou même avant. Cet imaginaire dépréciatif à l'égard des « voisins » a aussi été entretenu dans le contexte d'intégration européenne, laquelle a fait émerger une hiérarchisation entre le statut de ces pays (Hongrie, Roumanie, Serbie). Pour les individus ordinaires, cette hiérarchisation introduite par le contexte institutionnel européen a amené finalement à réactualiser des représentations plus anciennes au sujet des « voisins ».

Il convient de porter plus en détail notre regard sur cet « acteur » européen, acteur majeur dans le paysage des nouvelles configurations sociales et territoriales de la région. Les nouveaux projets de coopération transfrontalière impulsés par les cadres européens pour aider à la construction de ces voisinages transfrontaliers se sont traduits, comme dans tous les pays de cet espace d'Europe centrale et du Sud-Est, par de nombreuses initiatives mises en place par les collectivités territoriales ou par les associations. Une question qui se posait était alors de savoir si ces projets de coopération pouvaient réactualiser ou reconstruire ces anciens espaces sociaux de voisinage existant avant 1989. De nouvelles configurations territoriales prenaient donc contour à travers les coopérations récentes mises en place entre les pays voisins (Roumanie, Serbie, Hongrie), mais elles interrogeaient la capacité de ces *territoires de projet* (impulsés « par le haut ») à se transformer en *territoires d'expérience*.

⁹⁷ Ces données proviennent des entretiens menés avec des leaders de la communauté serbe de la ville de Timisoara (grande ville située à une quarantaine de kilomètres de Jimbolia).

Les politiques d'élargissement européen ont fait émerger des coopérations et ont constitué un contexte important pour la constitution dans une certaine mesure de ces nouveaux territoires vécus et de voisinage. Néanmoins, elles ont parfois amené à de nouvelles crispations et formes d'exclusion dans le voisinage proche ou lointain, comme nous pouvons l'observer pour le cas du Banat. Les différences de statut dans l'UE des trois pays voisins ont été rendues manifestes dans les programmes de coopération entre ces états (*Phare - Cross Border Cooperation*) et ont fortement orienté et conditionné la coopération et la création des espaces sociaux transfrontaliers. Au milieu des années 2000, en étape de préadhésion de la Roumanie à l'UE, les financements européens ont été destinés à la coopération roumano-hongroise (la Hongrie étant déjà membre UE). Les responsables de certaines associations de la ville de Timișoara (représentants de la communauté serbe) m'ont dit avoir souhaité mener des projets avec la Serbie et ils m'ont témoigné des obstacles posés par ces cadres de financement favorisant la coopération avec la Hongrie, alors que la frontière serbe était géographiquement plus proche. Depuis que la Roumanie est membre de l'UE, les programmes Phare CBC ont été ouverts aussi aux échanges avec la Serbie. Néanmoins, cette hiérarchisation des « voisins » et des « bonnes pratiques » par l'arbitre européen a eu comme conséquence une certaine artificialité dans le fonctionnement de ces échanges, soumis à une régulation qui a parfois entravé des logiques émergentes au sein des pratiques de vie ou professionnelles quotidiennes.

D'autres obstacles ont existé dans la constitution des espaces d'action commune à travers ces projets de coopération. Selon l'avis de certains acteurs institutionnels de ces projets, la coopération a été parfois réduite à un simple instrument pour l'obtention de fonds locaux pour les infrastructures ou pour des équipements nécessaires propres et moins pour la construction en commun des espaces et des politiques de voisinage. En outre, la coopération culturelle a pris parfois la forme des simples déplacements ou échanges des groupes de musique, de danse, de théâtre, et des savoir-faire culturels, etc., selon une logique de l'événementiel culturel et moins comme un cadre qui permette la construction d'un espace de travail et de création en commun. Les projets majoritaires ont été centrés sur des projets d'infrastructure ou économiques, la frontière devenant une ressource pour récupérer de l'argent au niveau local. D'autres types de projets de coopération comme les échanges entre des catégories de public ciblées (« femmes », groupes professionnels : agriculteurs, élus, pompiers, etc.) ont impliqué un nombre restreint de participants et très peu renouvelé, l'usage des langues différentes dans la coopération et les difficultés de communication constituant un des principaux obstacles pour ces projets. En dehors des coopérations au sein de la même communauté de langue ou ethnique transfrontalière (hongroise, serbe), la communication dans ces actions se faisait en anglais. De nombreux publics étaient ainsi écartés de ces programmes. Finalement, les actions considérées comme les plus réussies par les acteurs de projet ont été les échanges entre les jeunes collégiens.

À l'époque de mon terrain, j'ai pu noter que d'autres programmes de coopération plus récents, à l'initiative du Conseil de l'Europe, tentaient de bâtir un espace social et culturel transfrontalier par la mise en place d'une politique de connaissance et de reconnaissance du patrimoine à l'échelle transfrontalière. Des inventaires du patrimoine, la création des itinéraires et des guides touristiques transfrontaliers ont été ainsi impulsés. Je me suis demandé si ces projets pouvaient devenir des moteurs pour la construction des mémoires partagées et des patrimoines communs dans cet espace où le paradigme national a dessiné le cadre de l'écriture officielle de l'histoire, de la mémoire ou du patrimoine, la dimension partagée de ces récits restant confinée jusqu'à présent au sein des espaces privés. La réussite de ces projets dépendait de leur accueil auprès des habitants. Jusqu'à l'époque de mon terrain en 2008, une rupture profonde existait entre, d'une part, les pratiques de mobilité et les intérêts pour le voisinage transfrontalier à l'échelle des individus ordinaires et, d'autre part, la logique des projets mis en place par les acteurs publics ou associatifs. Ces projets restaient assez souvent en dehors d'une connaissance et d'un réel intérêt de la part de ces personnes. Ces deux catégories d'acteurs travaillaient à deux vitesses les nouveaux rapports à la frontière et au voisinage, mais la construction de véritables « territoires » d'expérience était difficile au niveau des deux voisinages (Hongrie, Serbie) en dehors des communautés de langue transfrontalières et en l'absence de bilinguisme.

Territoires de mobilité, communauté de langue et de mémoire

J'aborderai à la fin de cette partie un dernier point lié à l'articulation entre d'une part la circulation transfrontalière, et plus largement la mobilité transnationale, et d'autre part la dimension temporelle et plus spécifiquement mémorielle.

Comme je l'ai déjà mentionné, au niveau des pratiques ordinaires d'usage de la frontière, et à l'exception de la période de l'embargo en Ex-Yougoslavie, le voisinage frontalier immédiat avec la Serbie était faiblement investi par rapport à celui avec la Hongrie. Le nombre de Serbes et de Hongrois dans la ville (respectivement 0,2 % de Serbes sur le total de la population de Jimbolia, et 10,8 % de Hongrois) jouait un certain rôle.

À la différence du voisinage immédiat, l'échelle du voisinage avec la Hongrie montrait des liens plus fréquents, basés sur la communauté de langue. Les réseaux magyarophones transfrontaliers entre la Roumanie et la Hongrie réactivaient finalement l'espace plus ancien de la *patrie* hongroise, de la Grande Hongrie historique d'avant 1920. Les pratiques d'échange entre les magyarophones de Roumanie et leurs confrères de Hongrie, indépendamment de la diversité des formes qu'elles pouvaient revêtir — liens de parenté, mobilité de travail en Hongrie, idéalisation ou rejet de l'autre, etc. — réactivaient ce champ d'expérience et de mémoire historique.

Il est intéressant d'observer que ces réseaux des magyarophones de Jimbolia avec la Hongrie impulsaient des liens qui se prolongeaient sur d'autres territoires de la *patrie*

hongroise, plus précisément dans la région de Voïvodine en Serbie, où vivait également une minorité hongroise importante. Par ailleurs, c'était principalement par ces réseaux magyarophones que s'est construit après 1989 à Jimbolia le voisinage transfrontalier avec la Serbie, à défaut d'une population serbe dans la ville. De la même manière, la construction d'un espace de voisinage immédiat à Jimbolia dans le contexte des projets à financement européen a commencé par le biais de ces réseaux magyarophones. Ces projets réactivaient à travers la coopération Roumanie-Serbie les territoires de la *patrie hongroise* et la présence des autres populations dans cet espace de voisinage restait très timide à cause de l'obstacle de la langue. Des interlocuteurs germanophones de Jimbolia que j'ai interviewés et qui ont participé à un programme d'échange en Voïvodine ont témoigné de leurs difficultés de compréhension au sein de l'équipe du programme, la plupart des personnes impliquées communiquant en langue hongroise. En revanche, les mêmes interlocuteurs affirmaient que les « voyages » de l'autre côté de la frontière leur ont finalement permis de découvrir ou de retrouver des amis germanophones.

Par conséquent, l'usage de la frontière était fortement lié à l'architecture diversifiée de ces réseaux de langue et ethniques qui réactivaient des processus mémoriels et qui se déployaient sur d'anciens ou de nouveaux territoires de circulation (migration ou mobilité pendulaire), dans les contextes politiques d'après 1989. Les réseaux magyarophones déployés à la fois dans les pratiques quotidiennes et des acteurs de projets impulsaient de nouvelles dynamiques régionales, ils étaient l'opérateur principal dans le voisinage transfrontalier immédiat ou lointain.

Quant aux espaces sociaux interethniques activés par ces circulations, réseaux existants dans la période socialiste, ils restaient très faibles après 1989 malgré des politiques européennes de soutien au voisinage transfrontalier au-delà des réseaux ethniques. La seule mobilité qui produisait ou permettait d'entretenir ces espaces anciens interethniques était la mobilité à distance (en Allemagne). Cette échelle était la plus investie non seulement au niveau des stratégies des individus, mais comme nous l'avons vu, elle jouait également un rôle central dans le développement économique de la ville et dans les politiques culturelles mises en place par la municipalité. C'est aussi à cette échelle que les productions mémorielles sont aujourd'hui les plus riches tant au niveau des espaces publics que privés.

Border Place et Bording Space, ethnographie multi-site des territoires frontaliers

Dans cette partie, nous avons vu que l'usage de la frontière ne dépendait pas forcément de la proximité géographique avec elle mais du degré de son investissement dans la durée et des effets sociaux ou de l'espace social qui résultait de ces circulations.

J'ai analysé ici les transformations d'un paysage frontalier d'une petite ville, dans un contexte d'ouverture des frontières après 1989 et de crise industrielle. Plusieurs

mécanismes et processus qui participent à ces configurations frontalières ont été identifiés dans ce contexte : les pratiques de mobilité (circulations transfrontalières, pratiques de retour, de tourisme et de mobilité pour le travail) ; les réseaux ethniques et interethniques ; les politiques de développement et de renouvellement urbain après la crise industrielle ; et, enfin, les processus mémoriels et de patrimonialisation liés tant au projet de développement urbain qu'aux recompositions des communautés ethniques à une échelle transfrontalière et transnationale.

Ces configurations ou paysages frontaliers sont des espaces-temps mouvants et dans ce sens ils ne peuvent pas être analysés seulement à partir d'une perspective spatiale, davantage adoptée dans l'étude des mobilités, transnationales et transfrontalières. Ces territoires de circulation — que ce soit dans le voisinage transfrontalier ou à l'échelle transnationale — se dessinent fortement en lien avec des réseaux de parenté, de langue et plus largement ethniques.

Malgré les pratiques variées de la frontière que j'ai étudiées ici, une discursivité portant sur celle-ci est relativement absente. D'une part, le terme même de frontière (*frontieră, graniță*) est assez absent dans les récits des individus ordinaires. Cela s'explique probablement par son association à des souvenirs difficiles liés à son passage autrefois, à des pratiques illicites à certaines époques ou à son usage finalement faible aujourd'hui. D'autre part, le terme est également peu utilisé par les acteurs institutionnels, lesquels agissent dans leurs actions de manière très locale et selon une logique nationale même lorsqu'ils utilisent explicitement les cadres européens des projets transfrontaliers. Dans un autre registre, cette frontière autrefois très meurtrière ne fait l'objet d'aucune politique mémorielle ou patrimoniale à Jimbolia. Cette politique tente d'écarter toute référence directe à la période communiste, qu'il s'agisse des pratiques de la frontière ou de l'expérience industrielle, à la faveur d'une valorisation de la dimension patrimoniale allemande idéalisée et atemporelle.

Enfin, si les frontières sont rarement évoquées dans les récits nous pouvons nous demander si cela ne relève pas du fait qu'elles ne fassent plus obstacle aujourd'hui et qu'elles soient parfois « flexibles jusqu'à leur absorption » (Vultur, 2011). Ou bien, au contraire, cela s'expliquerait-il par le fait que, malgré leur ouverture officielle, ces frontières restent parfois peu utilisées, et finalement toujours plus ou moins « étanches » coupant et éloignant encore des territoires et des populations ? Comme le montrent Bennafla et Peraldi (2008), deux approches de la frontière sont habituellement présentes dans les études qui sont consacrées à ce phénomène : d'une part, des études qui mettent l'accent sur les dispositifs de contrôle et d'étanchéité de la frontière, d'autre part des approches selon lesquelles les frontières sont « davantage des lieux avant d'être des lignes », assurant des ponts et des continuités, là où le politique voudrait une rupture et une limite. À Jimbolia, les deux dimensions sont présentes selon les époques ou parfois elles fonctionnent en même temps. Malgré l'ouverture officielle de ces frontières après 1989, ces anciens espaces autrefois fortement contrôlés ou interdits à la circulation font

dans certains cas encore obstacle aux liens et aux circulations, alors que dans d'autres cas elles sont très investies. Les réseaux magyarophones avec la Hongrie, source de connexions magyarophones avec la Serbie ou germanophones dans ces trois pays frontaliers, sont un exemple de ces frontières-lieux, alors que la frontière avec la Serbie relève plutôt d'une frontière-ligne, finalement peu fréquentée à l'époque de mon terrain, mais très utilisée à certaines époques dans le passé. Les projets transfrontaliers, impulsés par le cadre européen, ne semblent pas toujours réussir à transformer cette frontière-ligne en frontière-lieu.

À d'autres périodes, nous avons vu que malgré sa fonction politique de frontière-ligne dans un contexte d'enfermement durant le régime communiste, au niveau social elle a été plutôt une frontière-lieu, fortement traversée, créant autour d'elle des formes de résistance, d'économie informelle et des espaces sociaux interethniques. Elle a aussi opéré des liens entre des territoires plus ou moins lointains, une fonction qu'elle garde aussi depuis 1989. C'est finalement cet espace social extensible qui se tisse autour de l'usage et de la traversée de cette frontière, selon une logique pragmatique et dans une dimension historique, qui mérite l'intérêt d'une anthropologie de la frontière.

La question du terrain frontalier se pose aussi sur un plan méthodologique et épistémologique. Qu'est-ce qu'une ethnographie multi-site au sein d'un territoire frontalier et quels sites sont à analyser ? Doit-il se localiser dans la proximité de la frontière ?

L'exemple étudié m'a amenée à considérer ce terrain plutôt comme un territoire extensible, parfois plus lointain que le simple espace entourant la frontière, le « transfrontalier », ou parfois ignorant même ce dernier. Un terrain multi-site frontalier ne peut pas être pensé à partir de lieux définis selon une conception essentialiste et statique, ou considérés *a priori*, forcément localisés dans la proximité immédiate de la frontière. Ces espaces de terrain se dessinent plutôt selon l'expérience des individus se mouvant au sein de territoires flexibles articulés par des réseaux sociaux de circulation et de traversée de la frontière. Ces terrains n'échappent pas à une contextualisation historique et à une analyse dynamique en tant que terrains multi-site (Marcus, 1995, Cefai, 2010), les sites analysés pouvant changer selon le contexte politique, économique, etc. au moment de l'enquête. Le terrain de recherche de Jimbolia a montré un exemple de configuration frontalière complexe où deux frontières peuvent être utilisées de manière dynamique, la frontière la plus proche n'étant pas toujours la plus investie, mais fonctionnant historiquement comme un commutateur avec des territoires plus lointains. Cette circulation à distance a été fondatrice de la ville au XVIII^e siècle, par l'arrivée des populations germaniques. À l'époque de mon ethnographie, cette échelle transnationale continuait à jouer un rôle central dans les stratégies de vie de nombreuses familles vivant à Jimbolia ou rattachées à elle, ainsi que dans la politique de relance urbaine après la crise industrielle.

Sur mon autre terrain, en Transylvanie, les effets de la frontière et de la négociation de ce « territoire-frontière » et « territoire-patrimoine » se ressentaient fortement sur de multiples sites, plus proches ou plus lointains de la frontière étatique, au sein desquels j'ai été de ce fait amenée à me déplacer. La ville de Cluj-Napoca et le Pays sicule bien que situés au centre de la Roumanie montraient des lieux d'expression de cette problématique de la frontière tout autant que des villes frontalières comme Arad située dans la proximité immédiate de la frontière avec la Hongrie (où nous avons analysé l'exemple des controverses autour de la remise en place de la Statue de la Liberté). La pratique du terrain frontalier où se déploient par excellence des phénomènes de mobilités nous amène de manière inhérente à une démarche de « shifting location » et multi-site plutôt que de « bounded fields »⁹⁸. Mais nous avons vu que cette ethnographie multi-site en contexte frontalier n'est pas forcément une ethnographie menée de part et d'autre de cette frontière comme nous pourrions le penser habituellement. Par conséquent, une perspective attentive à la frontière comme processus peut s'affranchir d'une approche territorialisée de ce phénomène qui associe celle-ci à des lieux géographiques précis, généralement à des marges et des confins. La frontière est mobile, changeante, elle peut produire des effets qui se localisent ailleurs, voire même dans des zones de centralité géographique.

Je rejoins ici des avancées développées dans le champ de l'anthropologie de la frontière, dont Wilson et Donnan (2012 : 8) affirment qu'elles permettaient de dépasser une approche « localiste, territoriale et particulariste de la frontière », première perspective adoptée dans ce champ. Ces nouvelles approches traitent de ce phénomène comme processus, s'intéressant aux pratiques de « faire frontière ». Dans la continuité de ces perspectives, je propose de distinguer entre les notions de *border place* et *bordering space*, l'usage de l'anglais et de la forme verbale exprimant plus facilement cette conception dynamique. Une approche centrée sur l'analyse des *border places*, des lieux et des sites situés à la frontière (administrative), relève d'une perspective localiste et territoriale de la frontière, alors que les *bordering space* sont des espaces où l'on observe ce « faire frontière » et où les effets de cette ligne administrative peuvent être (dé-re-) localisés ailleurs. La distinction entre *place* et *space*, renvoie à deux conceptions différentes de l'espace que d'autres auteurs ont déjà mis en avant⁹⁹. Dans le premier cas, l'espace compris comme « place » est simplement un cadre et un contenant des pratiques sociales. Dans le second cas, il s'agit d'un espace qui est généré par le déploiement d'une pratique sociale, il est le résultat de cette pratique et non son cadre préalable. Une ethnographie

⁹⁸ Dans un ouvrage collectif, James Ferguson et Akhil Gupta (1997) ont noté une des mutations de l'anthropologie contemporaine, laquelle se caractérise par un déplacement du chercheur entre plusieurs lieux d'enquête (*shifting location*) plutôt que par une pratique d'enquête à l'intérieur des territoires confinés (*bounded fields*).

⁹⁹ Voir par exemple T. Ingold 2000, I. Joseph 2002, D. Retaille 2005, M. Lussault 2007, T. Edensor 2013.

multi-site en terrain frontalier est censée s'intéresser à ces « bording spaces » mobiles, plutôt qu'à des « border places ». Elle dépasse ainsi une approche qui impliquerait simplement de multiplier les sites d'analyse localisés à la frontière, voire une approche territoriale de la frontière, qu'elle soit considérée au niveau local, national ou international.

Publications sur ma recherche à Jimbolia

Articles à comité de lecture et chapitres d'ouvrage :

2018 Metamemorie, mobilitate si urbanitati post-industriala. Germanii : o comunitate-patrimoniu la Jimbolia. [Mémoires, mobilités et urbanités (post) industrielles. Les germanophones : une communauté — patrimoine à Jimbolia] in Anghel R., Oltean O., Schuster C. (dir.), *Reinventarea Germanității*. [Réinvention de la germanité. Mobilité transnationale, emprunt culturel et recompositions identitaires dans le sud de la Transylvanie], Editura Tritonic, Bucuresti, p. 219-255.

2016 « Espace-frontière », *Anthropen.org. Le Dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain*, Université Laval.

2016 « Nouveaux enjeux des musées en contexte de reconversion urbaine et de tourisme des racines. L'exemple d'une ville de Roumanie », in Gravari-Barbas M., Fagnoni E. (dir.), *Nouveaux Musées, Nouvelles ères urbaines, Nouvelles mobilités touristiques*, Presses universitaires de Laval, Paris, p. 103-117.

2015 « Les "cadres sociaux" du patrimoine en contexte post-totalitaire et de crise industrielle (Jimbolia, Roumanie) », in Morisset L., *S'approprier la ville : du patrimoine urbain aux paysages culturels*, Montréal, Presses de l'Université de Québec, p. 175-191.

2014 « Dynamiques communautaires, paysage urbain et politique du patrimoine dans la ville de Jimbolia (Roumanie) », *Études Balkaniques, Cahiers Pierre Belon*, numéro thématique *Paysages religieux et mémoriels : visions, pratiques et politiques*, n° 18, 2014, p. 51-64.

2013 « Quelques réflexions sur les liens entre "terrain" et globalisation. "Transition" (post) socialiste et terrains frontaliers multi-site » en Roumanie », *L'Ethnographie. Création, pratiques, publics*, p. 67-85.

2013 « Mobilité et attachement : l'habiter et le chez-soi. Expériences urbaines en contexte de crise industrielle à Jimbolia (Roumanie) », in De Rapper G., Sintes P., Bardoshi N. (dir.), *Social Practices and Local Configurations in the Balkans*, Tirana, UET Press, 2013, p. 259-277.

2013 « De quelques usages de la valeur dans les recherches anthropologiques : un regard sur le développement urbain » in Baille J. (dir.), *Du mot au concept. Valeur*, Grenoble, PUG, p. 85-101.

2008 « Habiter la frontière. Approche des nouveaux processus de développement dans le Banat roumain », Rapport de recherche pour l'Agence Universitaire de la Francophonie, 2008.

2008 « Le Banat : exemple d'une coopération roumano-hongroise et serbe. Usages de la frontière » in Actes du colloque international *Troisièmes Entretiens du Transfrontalier. Cultures et citoyenneté dans la coopération transfrontalière*, San Sebastian/Bayonne, 13-

14 décembre 2007, Éd. Interform/Mission Opérationnelle Transfrontalière, Paris (en ligne).

2008 « Valoare colectivă și discurs performativ asupra interculturalității : o abordare a noilor procese de dezvoltare la Jimbolia » [Valeur collective et discours performatif sur l'interculturalité : une approche des nouveaux processus de développement à Jimbolia], in Vultur S. (éd.), *Banatul din memorie. Studii de caz, [Le Banat par la mémoire. Études de cas]*, Editura Marineasa, Timisoara, p. 223-246.

Conclusions

Processus mémoriels, patrimoine et frontières dans le renouvellement des territoires et des cohabitations

Nouveaux espaces publics du patrimoine et de la mémoire

Ces deux recherches ont mis en avant le patrimoine et la mémoire comme leviers utilisés par différentes catégories d'acteurs dans des contextes de rupture, afin de rendre possibles des continuités dans la vie des territoires touchés par des transformations politiques, économiques ou sociales violentes. Qu'il s'agisse d'un changement de frontière étatique à la suite d'un traité de guerre comme en Transylvanie, d'une crise économique par l'effondrement des usines locales et d'un changement du profil démographique de la population comme à Jimbolia dans le Banat, les mécanismes de la patrimonialisation et de la mémoire sont convoqués par des individus, « par le haut » ou « par le bas ». Ils sont des expressions et des outils pour construire les rapports aux lieux, pour habiter l'espace et le temps, refaire des familiarités et des attachements et réorganiser la cohérence des récits qui nous tiennent ensemble.

Ces deux recherches ont montré des mécanismes de recomposition des territoires dans les sociétés postsocialistes qui s'appuyaient sur une redéfinition radicale des échelles d'action et de vie des individus par rapport à la situation d'avant 1989. Les processus patrimoniaux et mémoriels observés dans les villes de Cluj-Napoca et de Jimbolia ont illustré fortement ce changement d'échelle spatiale. Qu'il s'agisse de la construction de la Transylvanie notamment magyarophone, ou de la *Heimat* allemande et de la revitalisation urbaine à Jimbolia, dans les deux cas les *memoryscapes* (Gille, 2010) ou les paysages patrimoniaux ont mobilisé des ressources et des circulations à une échelle transfrontalière et transnationale. Nous pouvons affirmer que le patrimoine et la mémoire ont cette fonction de « commutateur spatial », selon l'expression de Michel Lussault (2007), car ils opèrent des continuités et des connexions entre des individus et des territoires situés à distance. En outre, ce potentiel de connexion concerne aussi la dimension temporelle et générationnelle. En Transylvanie, la construction de ce territoire comme catégorie sensible et territoire-patrimoine fait l'objet des processus de postmémoire chez les jeunes générations, qui mettent en avant non seulement des formes d'intimité et de familiarité au sein d'un groupe d'appartenance, mais aussi des tensions, des séparations et parfois de l'exclusion de l'autre, alors qu'aucun danger irrédentiste n'est plus actuel. Il est intéressant de croiser ces résultats d'enquête avec des analyses issues d'autres terrains, par exemple sur les jeunes descendants des migrants maghrébins en France (Breviglieri, 2010). Ces dernières nous montrent que, de manière similaire qu'en Transylvanie, l'attachement de ces jeunes français au lieu natal de leurs parents et la « postmémoire » (Hirsch 1997, Bucur 2007) comportent non seulement un sentiment de familiarité et de sécurité affective intracommunautaire, mais aussi une dimension plus politique et des mécanismes d'exclusion à l'extérieur de cette communauté.

Cet aspect politique de la « postmémoire » fait une grande différence entre, d'une part, ce phénomène rencontré en Transylvanie lié aux deux nationalismes roumain et hongrois et, d'autre part, le rapport à la *Heimat* des germanophones de Banat.

Les processus de patrimonialisation et mémoriels analysés sur mes différents lieux de recherche ont montré des pratiques de production et de mobilisation du passé sur des nouvelles scènes publiques et par un nombre croissant d'acteurs, ce qui par ailleurs n'est pas une singularité des villes ou des sociétés d'Europe centrale et du Sud-Est. Néanmoins, arrêtons-nous très brièvement à la genèse de ce phénomène en Roumanie pour comprendre une période spécifique dans l'usage de ces pratiques au début et au milieu des années 2000 à l'époque de mes recherches et pour mettre ainsi en lumière l'apport de mes travaux sur ces questions mémorielles et patrimoniales.

Il convient tout d'abord de saisir ces questions en les articulant au courant plus largement européen, voire global, d'élaboration de ces thématiques mémorielles et patrimoniales dans l'espace public. L'historien Henri Rousso formule l'hypothèse d'un « phénomène planétaire de réactivation du passé » et de « mondialisation de la mémoire », un rapport au passé qui « tend à susciter des formes de représentations collectives et d'actions publiques qui se ressemblent » (Rousso, 2007 : 3). L'auteur explique que la nouveauté de ce phénomène d'intensification des actions mémorielles et des usages publics du passé tient « moins à l'existence de récits historiques ou de mémoires singulières fondées sur la langue, l'ethnie, la religion ou une expérience partagée, qui sont une réalité de toujours notamment dans les aires où les systèmes politiques et sociaux accordent une place importante sinon des droits équivalents aux minorités, qu'à la formation d'un nouvel espace public, au plan national, régional (notamment européen) et mondial » (*Ibid* : 5).

Ce « nouvel espace public » est caractérisé par une multiplication des acteurs et des prises de parole qui ont ainsi fait émerger une pluralité d'interprétations et de narrations historiques alternatives au seul discours national construit par les instances classiques de production du passé et de la connaissance historique. Les récits sur la « Grande Histoire », produits par les historiographies officielles ont été contrebancés par des « contre-récits » élaborés par une multitude d'acteurs, et les narrations officielles ont été doublées par d'autres sur les « petites histoires » des individus ordinaires. Des historiens comme François Dosse (1998) ou François Hartog (2003) ont montré que ce changement concernant la relation au passé et sa production est ressenti par la place grandissante que la mémoire et le patrimoine ont eue dans les actions publiques ou dans les travaux scientifiques. En France par exemple, comme le montre Dosse, la volonté de l'État-nation de prendre en charge la mémoire nationale et l'écriture de l'histoire-mémoire (traitant de manière indistincte les deux) a eu comme conséquence une mise en valeur tardive d'un regard plus critique et pluriel sur le passé, lequel s'est affirmé seulement à partir des années 1970.

En Roumanie, et dans d'autres pays d'Europe centrale et du Sud-Est, l'âge d'or de l'histoire-mémoire fut encore plus long, encore présent dans les années du socialisme ou de l'influence soviétique. Pour le rappeler rapidement ici, dans la Roumanie du régime de Ceaușescu, la construction de l'Histoire relevait d'une approche totalisante et unique jusqu'à une vision a-temporelle de l'histoire-mémoire. C'était une époque d'interdiction,

de contrôle et de censure des mémoires plurielles, lesquelles étaient vouées à des espaces privés, à des circulations et des transmissions souterraines. Après 1989, le passage des discours de la « Grande Histoire » vers les « petites histoires » et les mémoires locales est visible y compris dans les travaux scientifiques en sciences sociales, lesquels ont participé à cette déconstruction des récits totalisants de l'Histoire-mémoire. Un changement important d'échelle méthodologique a été opéré dans ces travaux, lesquels ont attaché désormais de l'importance aux recueils des « histoires de vie » des gens ordinaires, à une dimension subjective et localisée des expériences des individus, ainsi qu'aux approches de l'histoire régionale et de la mémoire sociale¹⁰⁰.

Sur le plan des productions mémorielles ordinaires et de leur publicisation, la libération de la mémoire affranchie de la censure socialiste et la « démocratisation du droit » à la mémoire se sont exprimées durant la première décennie après la chute du communisme par un besoin pressant de remémoration et d'offrir des témoignages, comme l'observait Smaranda Vultur (1998), par un fleurissement des écrits autobiographiques et mémoriels. Une rhétorique justicière et réparatrice à l'égard des victimes du nazisme, du stalinisme et du socialisme, a été présente dans l'espace public roumain connecté à des rhétoriques similaires dans le monde, à l'« ère du témoin ».

L'apport de mes recherches a été de montrer l'émergence dans la première décennie des années 2000, et après les premières expressions publiques de type mémoriel que je viens d'évoquer, de nouvelles scènes publiques où sont convoquées et reformulées les questions de mémoire, ainsi que du patrimoine, liées à des enjeux de plus en plus diversifiés (nationalisme, développement local, tourisme mémoriel, etc.). Il est d'ailleurs important de noter que les débats sur le patrimoine après 1989, ainsi que les recherches en sciences sociales le concernant, arrivent beaucoup plus tard que les questions mémorielles.

Revenant à ces scènes renouvelées du patrimoine, j'ai mis en lumière que les controverses exprimées avant 1989 autour du territoire de la Transylvanie sous la forme des controverses entre des historiographies nationales, surgissaient désormais dans l'espace public autour de nouveaux *memoryscapes* et *heritagescapes*, dans une diversité de lieux, avec la participation de multiples acteurs et d'échelles, à travers des pratiques urbaines variées. Sur mon autre terrain, à Jimbolia, la mémoire et le patrimoine étaient convoqués en lien avec des enjeux différents, le développement urbain et les phénomènes de mobilité. Les actions mémorielles et patrimoniales étaient ici une illustration des modes

¹⁰⁰ Vintilă Mihăilescu (2009) a mis en avant ce changement d'échelle méthodologique dans les travaux ethnologiques en Roumanie. Il a noté le déplacement de l'accent des discours de l'ethnogenèse millénaire et holiste — construite dans le sillage du folklorisme — vers une analyse des dynamiques ethniques locales et régionales montrant des processus de différenciation culturelle et sociale. L'historiographie s'était également attelée, après le milieu des années 1990, à la déconstruction des « grandes narrations nationales » témoignant un intérêt plus ciblé pour les narrations historiques régionales ou locales (voir par exemple : Boia 1997, Mitu 1997, 2006, Neuman 1997, Nicoară 2006).

de réinvention du passé dans le cadre des revitalisations urbaines et du tourisme, et Jimbolia a été une ville pionnière en Roumanie pour de telles pratiques de développement urbain où la mémoire et le patrimoine ont été des leviers, pratiques qui se sont généralisées aujourd'hui à d'autres territoires. Mes recherches ont montré qu'après avoir fait un long chemin dans le filon de l'ethnogenèse millénaire et holiste, ces convocations du passé se sont déployées à partir des années 2000 par d'autres voies, connectées à des tendances plus globales liées au renouvellement et la valorisation des territoires urbains, au renforcement des mobilités, aux régimes « présentistes » du temps. Sans disparaître dans ces nouveaux contextes et usages influencés par l'intégration européenne, les mobilités et le tourisme, les phénomènes d'ethnicité connaissent eux aussi des continuités, des développements et des contenus nouveaux, qui s'expriment aussi dans les pratiques de cohabitation ordinaire ou institutionnelle.

Patrimoine, mémoire, territoires en partage : ouvertures pour une « anthropologie réciproque »

Ces premières recherches dans le champ de l'anthropologie m'ont orientée vers les questions patrimoniales et mémorielles articulées aux problématiques du territoire, des cohabitations et du développement. Mon travail portait d'une itinérance de recherche et d'une volonté de prolonger en Roumanie des interrogations qui ont surgi dans mes premiers travaux de DEA en France autour du patrimoine, et en particulier du patrimoine dans la ville. J'ai ainsi poursuivi ce thème sur ces deux terrains de recherche en Roumanie et j'ai mis en avant des phénomènes de patrimonialisation et des dynamiques mémorielles surgissant au début des années 2000 dans ces sociétés postsocialistes d'Europe centrale et du Sud-Est. J'ai étudié ces phénomènes en lien avec des problématiques de ces sociétés, reformulées par les processus de globalisation après 1989 : le nationalisme et les processus ethniques, les questions du territoire et des frontières, les mobilités, le tourisme et le développement. Ce travail n'a pas eu comme objectif un travail comparatif en France et en Roumanie sur ces questions, il apporte seulement quelques éclairages sur ces processus en Roumanie. Une approche dialogique et un regard comparatif pourraient être développés à partir d'un travail collectif d'une équipe de recherche qui puisse s'atteler à une archéologie de ces notions et de ces thématiques de recherche dans les deux pays. Ce travail mettrait ainsi en lumière des terrains et des approches où ces notions sont abordées, leurs significations, les phénomènes sociaux et les scènes où ces questions se donnent à voir et prennent sens dans ces sociétés. Un chantier de travail avait été ouvert dans ce sens dans le cadre de plusieurs programmes de recherche internationaux auxquels j'ai participé « Patrimoine et dynamiques sociales » (2003 et 2006) sous la coordination de Denis Cercllet de l'Université Lyon 2 et « Stone House » (2007) sous la direction de Ioana Popescu du Musée du Paysan roumain. Ce travail nous a permis de défricher, par un regard comparatif entre la France, la Roumanie et la Bulgarie, un gros chantier de recherche sur les processus

patrimoniaux, leurs acteurs, leurs formes d'expressions et enjeux dans ces sociétés. À l'occasion de ces programmes de recherche nous avons identifié la nécessité de revenir aux significations des notions principales de notre cadre de recherche selon chaque contexte et pays, en faisant par exemple le constat qu'au sein de notre équipe internationale nous accordions un sens différent aux termes « territoire », « société », « patrimoine ». J'ai retracé le début de cette réflexion d'équipe dans un court article issu de ces programmes¹⁰¹.

Par exemple, nous avons pu observer qu'en France la notion de « territoire » était davantage articulée à celle de politique, alors qu'en Roumanie et Bulgarie elle était plus associée à la culture (dans sa dimension ethno-culturelle). La manière d'aborder la notion de territoire a supposé une démarche très différente au sein même de notre équipe, les collègues roumains et bulgares s'attachant à présenter une variété de notions qui exprimaient ce lien territorial, des termes évoquant les relations des individus ou de la communauté au territoire (en roumain *moșie, glie, ținut*, etc. et en bulgare *obshtina, selishte, zemlishte, krai*, etc.). En revanche, la dimension administrative et politique du territoire est passée au second plan dans la démarche de présentation de la notion du territoire des collègues roumains et bulgares. De manière opposée, cette variété des mots qui associait le territoire au lien organique entre la terre et les ancêtres était beaucoup plus réduite dans le cas français où la notion de *territoire* était avant tout associée à un espace administratif et politique.

Nous avons montré que ce lien différent entre territoire et politique, pour la France, et entre territoire et culture pour la Roumanie et la Bulgarie, pouvait se comprendre du fait de conditions historiques différentes dans la construction de l'État-nation. Si dans le cas des trois pays les notions de « territoire » et de « patrimoine » se développent en lien étroit avec le processus de construction de la nation, cette tradition nationale différente a influencé ces notions et leurs conceptions dans ces pays. Dans la construction des nations bulgare et roumaine, la communauté de culture est celle qui fonde le politique et ici la question de l'altérité (traduite en diversité ethnique et confessionnelle) a été constitutive du processus de construction nationale. Cela nous permet aussi de comprendre les tensions encore actuelles, en Roumanie et en Bulgarie, entre le patrimoine « national » et le patrimoine « des minorités », ou les revendications de reconnaissance publique pour ce dernier. En France, la question de l'altérité, de l'« autre » ethnique, est étrangère de la conception de la nation (au moins dans sa définition initiale et encore majoritaire aujourd'hui). La citoyenneté et la nationalité — cette dernière évoquant une identité politique donnée par la communauté culturelle d'appartenance — sont deux notions ou réalités différentes en Bulgarie et Roumanie, alors qu'en France ce deuxième terme ne

¹⁰¹ « Trois points de vue — roumain, français, bulgare — sur les notions de Société, Territoire et Patrimoine », in Cerlet D., *Patrimoines, tourisme et dynamiques sociales. Étude comparative des nouveaux usages en Europe*, Rapport de recherche présenté à l'Agence universitaire de la Francophonie, 2006.

recouvre aucune réalité sociale ou politique. En France, la légitimité de l'affirmation des diversités dans l'espace public émerge plus tardivement et cette reconnaissance est davantage le fait d'un espace de négociation. Elle se fait plus « par le bas » (par des luttes pour la reconnaissance), que par le « haut » (résultant des politiques publiques). Les égalités de genre et de race sont d'ailleurs plus facilement reconnues dans l'espace public et les politiques publiques en France que les communautés de religion ou de langue et cela n'est pas anodin.

Nous avons aussi mis en avant que des différences étaient présentes non seulement entre la France et les deux autres pays, mais aussi entre la Roumanie et la Bulgarie, alors que certains rapprochements existaient entre la Bulgarie et la France. Pour ces deux derniers, la citoyenneté était un élément plus important dans les identifications politiques que la nationalité ou la question des appartenances culturelles. En Roumanie, les différentes communautés sont plus renfermées sur elles-mêmes et elles cherchent plus facilement une voie politique pour l'expression de leurs appartenances culturelles. En Bulgarie, la construction et la mise en valeur d'un patrimoine « national » semblent intégrer plus facilement, et plus « à la française », la question d'un patrimoine des minorités, tandis qu'en Roumanie la conception du patrimoine est souvent ethnicisée. Cette ethnicisation du patrimoine passe aussi par le religieux en Roumanie, alors qu'en Bulgarie, la valorisation du religieux dans la construction nationale comporte aussi une dimension plus intégratrice qui met en visibilité non seulement l'héritage chrétien, mais aussi musulman.

Enfin, nous avons montré que la conception immatérielle du patrimoine, dans sa dimension processuelle et sociale, émergeait plus tardivement en Roumanie et en Bulgarie. Ces deux derniers privilégiaient une approche de celui-ci comme monument, œuvre d'art ou objet folklorique dans le sens d'un objet « déjà donné », « à exposer » plutôt qu'un objet à fabriquer, à négocier et à valoriser par une multitude d'acteurs. Dans le cas de la France, la conception immatérielle et intégrative du patrimoine a été le résultat d'une politique étatique (du ministère de la Culture) dans les années 1980, alors qu'en Roumanie et en Bulgarie elle a émergé dans le contexte d'intégration à l'UE de ces pays dans les années 2000. La faible présence de l'État dans ce processus a fait que cette conception patrimoniale élargie et immatérielle s'imposera ici davantage « par le bas » et par la force des enjeux touristiques ou économiques. Plus récemment, dans ces deux pays, l'objet patrimonial sort de sous la tutelle de désignation de l'État et devient l'objet de production de publics différents. Ce patrimoine n'est plus seulement l'objet mémorable d'un passé national, mais l'expression d'une histoire récente vécue par des communautés locales, ou l'expression de mémoires locales qui entrent en concurrence. La ville de Timișoara en Roumanie a en cela offert une bonne illustration puisque douze monuments concurrents ont été érigés pour célébrer la révolution de 1989. Nous avons montré que l'élargissement du champ patrimonial et la multiplication des acteurs et des échelles dans le processus patrimonial sont de nos jours une dimension commune aux trois pays, même

si leurs expressions et les contextes dans lequel ces phénomènes se développent renvoient à une histoire nationale très différente.

Ce chantier de travail autour de l'archéologie de ces notions et de leurs usages en sciences sociales dans une perspective internationale n'a pas pu être approfondi. Néanmoins, il pourrait être réengagé dans le sens d'une anthropologie « réciproque » et d'un regard dialogique, comme l'ont proposé Anne Raulin et Susan Carol Rogers (2012) par leur coopération avec d'autres chercheurs qui ont travaillé sur la France et les États-Unis. Ces auteurs ont mis en lumière des catégories de distinction et d'expression des différences sociales (classe, culture, race) dans ces deux pays. Ils ont entre autres mis en avant des mots clés omniprésents et des référents mythologiques qui canalisent les représentations nationales et de l'avenir en France et aux États-Unis. Ce déplacement du regard permet non seulement de saisir des automatismes de pensée dans les pratiques politiques ou pour des individus ordinaires, mais aussi dans les démarches propres aux scientifiques, selon les traditions nationales. Les questions du patrimoine, de la mémoire, du territoire, du « chez-soi », ont une forte pertinence dans ce sens, d'une part, puisqu'elles sont directement connectées aux notions de culture et de nation, par rapport auxquelles l'anthropologie s'est très tôt engagée, avec le processus de construction des États-nations. D'autre part, les notions de patrimoine et de mémoire sont des analyseurs intéressants puisqu'ils ont connu une dynamique de recherche forte ces dernières années dans le contexte de la globalisation européenne. Par conséquent, une anthropologie « réciproque » sur ces chantiers thématiques pourrait éclairer plus largement les dynamiques des anthropologies nationales et de la globalisation de la recherche. Cependant, mes nouvelles recherches n'ont pas forcément pu développer ce projet malgré le fait qu'elles se soient poursuivies dans cette même voie de l'itinérance France-Roumanie. D'autres opportunités de recherche m'ont amenée vers de nouveaux terrains et thématiques.

Bibliographie

AKRICH Madeleine, CALLON Michel, LATOUR Bruno (éd.), *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, Sciences sociales, 2006.

ANTOHI Sorin, « Romania and the Balkans. From geocultural bovarism to ethnic ontology », *Transit-Europaeische Revue*, n°21, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, 2002.

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1961.

BAKIC-HAYDEN Milica, HAYDEN Robert, « Orientalist Variations on the Theme "Balkans": Symbolic Geographies in Yugoslav Cultural Politics », *Slavic Review*, Vol. 51, n°1, 1992, p. 1-15.

BECHTEL Delphine Bechtel et JURGENSON Luba (dir.), *Le tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale*, Paris, Éditions Petra, 2013.

BECK Sam, MAIDA Carl A. (ed.). *Public Anthropology in a Borderless World*, New York, Berghahn Books, 2015.

BECK Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003.

BELKIS Dominique « Vintila, etc. » in *Mémoires performatives. Balkanologie* (numéro coordonné par Bianca Botea, Vintilă Mihăilescu), 2020.

BENNAFLA, Karine, PERALDI Michel, « Introduction. Frontières et logiques de passage : l'ordinaire des transgressions », *Cultures et conflits*, n° 72, 2008.

BENSA Alban, *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel, 2010.

BOIA Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas, 1997.

BOROFSKY Robert. *Defining Public Anthropology: A Personal Perspective*, 2007.

<http://www.publicanthropology.org/public-anthropology/>

BOSC Julien, « Les mises en scène de l'art. Regard ethnologique et avenir des musées d'ethnographie », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 157, janvier-mars 2001.

BREVIGLIERI Marc, « L'attachement au lieu d'origine. Entre tonalités d'habitation et convictions communautaires, le sol glissant de l'appartenance », in COLONNA Fanny et LE PAPE Loïc, *Traces, désir de savoir et volonté d'être. L'après colonie au Maghreb*, Éditions Actes Sud, Sinbad, 2010, p. 330-350.

BRUBAKER Rogers, « Ethnicity without groups », *Archives européennes de sociologie*, XLIII, n° 2, 2002, p. 163-189

BRUBAKER Rogers, FEISCHMIDT Margit, GRANCEA Liana, FOX John, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

BUCUR Maria, *Heroes and Victims: Remembering War in Twentieth-Century Romania*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.

BURAWOY Michael, « Pour la sociologie publique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177, 2009, p. 121-144.

BUZEA Octavian, *Clujul. 1919-1939 [Cluj. 1919-1939]*, Cluj, Tipografia Ardealul, 1939.

CANDAU Joël, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005.

__1998, *Mémoire et identité*, PUF, Paris.

CAPELLE -POGACEAN Antonela (sous la dir. de), *Critique internationale*, « Voyage des racines », n° 47, 2010.

CARATINI Sophie, *Les non-dits de l'anthropologie*, Vincennes, Éditions Thierry Marchaisse, 2012.

CARREL Marion, NEVEU Catherine, *Citoyennetés ordinaires. Ce que l'enquête empirique fait aux représentations de la citoyenneté*, Paris, Karthala, 2014.

CEFAI, Daniel (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

CERCLET Denis (sous la dir. de), *Patrimoine culturel immatériel et dynamiques sociales. Participation locale et coopération européenne*. Epacte Édition, 2007.

__2006 (sous la dir. de), *Patrimoines, tourisme et dynamiques sociales. Étude comparative des nouveaux usages en Europe*, Rapport de recherche pour l'Agence universitaire de la francophonie, Université Lyon 2, CREA.

__2003 (sous la dir. de), *Patrimoine et dialogue entre les cultures. L'exemple de Cluj en Transylvanie (Roumanie)* Tome 1 et 2, Rapport de recherche pour l'Agence universitaire de la francophonie, Université Lyon 2, CREA.

__2001, « Folklore et patrimoine, peuple et territoire », InfoCrea, n° 8, p. 24-30.

__1998, « Sentiment de rupture et continuité dans le récit patrimonial », in LAPLANTINE François, LÉVY Joseph, MARTIN Jean-Baptiste, NOUSS Alexis, *Récit et connaissance*, Lyon, PUL, p. 89-97.

CHELCEA Liviu, LĂȚEA Puiu, *Romania profunda in comunism [La Roumanie profonde durant le communisme]*, Editura Nemira, București, 2000.

CHELCEA Liviu, DRUȚĂ Oana, « Zombie Socialism and the Rise of Neoliberalism in Post-Socialist Central and Eastern Europe », *Eurasian Geography and Economics*, vol. 7, Issue 4-5 : « The Post-socialist City and Urban Theory », 2016, p. 521-544.

CHEVALIER Sophie, « Comment partager les mêmes espaces ? Les classes moyennes à Durban », *Espaces et sociétés*, 2012, vol. 1, n° 148-149, p. 129 à 144.

CHEVALIER Sophie, « Food, malls and the politics of consumption: South Africa's new middle class », *Development Southern Africa*, Vol. 32, No. 1, 2015, p. 118 – 129.

CHIVALLON Christine, *L'esclavage. Du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2012.

___2010, « Mémoires de l'esclavage à la Martinique. L'explosion mémorielle et la révélation de mémoires anonymes », *Cahiers d'Études africaines*, vol. 1, n° 197, p. 235-261.

CLIFFORD James, *Routes. Travel and Translation in the Twentieth Century*, Harvard, Harvard University Press, 1999.

COMAN Gabriela, *Mises à distance. Ethnographie des places publiques centrales de Cluj-Napoca (Roumanie) dans le postsocialisme*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2011.

CREED Gerald, WEDEL Janine, « Second Thoughts from the Second World. Interpreting Aid in Post-Communist Eastern Europe », *Human Organisation*, Vol. 56, N° 3, 1997.

DARIEVA Tsypylma, KASCHUBA Wolfgang, KREBS Melanie (eds.), *Urban Spaces after Socialism. Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities*, The University of Chicago Presse, 2012.

DAVALLON Jean, MICOUD André, TARDY Cécile, « Vers une évolution de la notion de patrimoine ? Réflexions à propos du patrimoine rural », in GRANGE Daniel, POULOT Dominique (dir.), *L'Esprit des lieux*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1997, p. 202.

DE L'ESTOILE Benoît, *Le Goût des Autres*, Paris, Flammarion, 2007.

Débat, « Le moment du Quai Branly », n° 147, novembre-décembre, 2007.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille plateaux*, Éditions de Minuit, Paris, 1980.

DEPAULE Jean-Charles, TOPALOV Christian, « La ville à travers ses mots », *Enquête : anthropologie, histoire, sociologie*, Éditions Parenthèses, 1996, p. 247-266.

DI MÉO Guy, *L'Homme, la Société, l'Espace*, Paris, Economica, 1991.

DIMINESCU Dana, LAGRAVE Rose-Marie, « Pour une anthropologie des migrations roumaines en France. Le cas du Pays d'Oaş », *Migrations Études*, n° 91, 1999.

DOSSE François, « Entre histoire et mémoire : une histoire sociale de la mémoire », *Raison présente*, septembre 1998, p. 5-24.

- DRIESSEN Henk, « Mediterranean port cities: Cosmopolitanism reconsidered », *History and Anthropology*, vol. 16, n° 1, March 2005, p. 129-141.
- DUNN Elizabeth C., VERDERY Katherine. « Postsocialism » in *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource*, New York, Wiley, 2015, p. 1-9.
- ESPOSITO Roberto, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, coll. « Les essais du Collège international de philosophie », 2000.
- FEISCHMIDT Margit, *Ethnizität als Konstruktion und Erfahrung. Symbolstreit und Alltagskultur im siebenburgischen Cluj*, Munster-Hamburg-London, Lit Verlag, 2003.
- FERGUSON James, GUPTA Akhil (Eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1997.
- FESCHET Valérie, ISNART Cyril (sous la dir. de), *Ethnologie française*, « Pays perdus, pays imaginés », vol. 43, n° 1, 2013.
- FOURCADE Marie-Blanche Fourcade, ARCHAUMBAULT Yves (sous la dir. de), *Teoros*, « Tourisme des racines. Tourisme autochtone », vol. 29, n° 1, 2010.
- GABLE Eric, HANDLER Richard, *The New History in an Old Museum, Creating the Past at Colonial Williamsburg*, Durham and London, Duke University Press, 1997.
- GALL Ernő, MAGYARI-VINCZE Eniko, « Universitatea maghiară din Transilvania într-un camp simbolic » [« L'Université hongroise de Transylvanie dans un champ symbolique »], *Cumpăna, Antologia revistei de cultură Korunk*, n° 3, 1996, pp. 191-210.
- GILLE Zsuzsa « Postscript » in TODOROVA Maria, GILLE Zsuzsa (dir.), *Post-Communist Nostalgia*, Berghahn Books, New York, Oxford, 2010.
- GROZA Octavian (ed.), *Teritorii (Scrieri, dez-scrieri)*, Paideia, București, 2003.
- HALLER Istvan, « Inscriptionarea bilingvă a străzilor din Târgu Mureș », *Altera*, n° 22/23, 2003.
- HALBWACHS Maurice, *La Mémoire collective* (1950), Paris, Albin Michel, 1997.
- ___ 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris, Albin Michel.
- HANNERZ Ulf, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New-York, Columbia University Press, 1993.
- HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris, 2003.
- HARTOG François, REVEL Jacques, *Les usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001.

HAYDEN Robert, « Antagonistic tolerance. Competitive sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans », *Current Anthropology*, vol. 43, n° 2, 2002, p. 205-231.

HIRSCH Marianne, *Family Frames: Photography, Narrative, Postmemory*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

HIRT Sonia, « Whatever Happened to the (Post)socialist City? », *Cities*, n° 32, 2013, p. S29-S38.

HORVÁTH István, *Limbă, identitate și etnicitate*, Thèse de doctorat en Philosophie de l'Histoire, Cluj-Napoca, Université Babeș-Bolyai, 2002.

__2004, Istoria mineritului de la Salina Praid [Histoire de la pratique minière dans la mine de sel de Praid], en ligne.

INGOLD Tim, *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, London, Routledge, 2011.

__2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.

IONESCU-MUSCEL Adina, MAHIEU Stéphanie, « Par-delà le clivage est/ouest : l'expérience des terrains croisés », *Balkanologie* [en ligne], vol. IV, n° 2, 2000.

IONNOU Yannis, METRAL France, YON Marguerite, *Chypre et la Méditerranée Orientale. Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen*, n° 31, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 2000.

JOSEPH Isaac, « Le nomade, la gare et la maison vue de toutes parts », *Communications*, vol. 73/1, 2002, p. 149-162.

KANTOR Zoltán, « Nationalizing minorities and homeland politics: the case of the Hungarians in Romania », in BALAZS Trencsenyi *et al.* (coord.), *Nation-Buiding and Contested Identities. Romanian and Hungarian Case Studies*, Budapest, Regio Books, Iasi, Polirom, 2001, p. 249-273.

KANTOROWICZ Ernst, *Les Deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.

KARNOUHU Claude, « Un logos sans ethos. Considérations sur les notions d'interculturalisme et de multiculturalisme appliquées à la Transylvanie », *Discussion Papers*, n° 44, Collegium Budapest, 1998.

KÓS Károly, « Glasul care strigă » (Kiáltó Szó), in NĂSTASĂ Lucian, SALAT Levente (dir.), *Maghiarii din România și etica minoritară (1920-1940)*, Cluj, CRDE, 2003.

KOSELLECK Reinhart, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

KOTEK Jöel, « La frontière au XXe siècle », in BROMBERGER Christian, MOREL Alain, *Limites floues, frontières vives*, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, 2001, p. 335-342.

__1996, (dir.), « Introduction » in KOTEK Jöel, *L'Europe et ses villes-frontières*, Bruxelles, Complexe.

KÚRTI László, *The Remote Borderland. Transylvania in the Hungarian Imagination*, New-York, State University of New York Press, 2001.

LATOUR Bruno, « La société comme possession — la preuve par l'orchestre », in DEBAISE Didier, *Anthologie de la possession*, Dijon, Les Presses du réel, 2011, p. 9-34.

__2007 (dir.) Dialogue des cultures, Actes des Rencontres inaugurales du MQB, Arles, Actes Sud, coll. « Babel ».

__2006, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, 2006.

LAZĂR Marius, « Identités urbaines et styles de vie à Cluj-Napoca », in CERCLET Denis (dir.), *Patrimoine et dialogue entre les cultures. L'exemple de Cluj en Transylvanie (Roumanie)*, Lyon, CREA, Université Lyon 2, 2003 a, Tome 1.

__2003 b, « Cluj-2003. Metastaza ostentației. Ilustre în alb și negru din orașul tricolor », *Ideea*, n° 15-16, p. 125-134.

LECLERC-OLIVE Michèle, « Au-delà des épistémologies sédentaires. Les changements urbains au miroir de l'exil », *Parcours anthropologiques. Ethnographies du changement et des attachements* (sous la dir. de Bianca Botea, Sarah Rojon), n° 10, 2015.

LEGRAIN Laurent, « De l'évanescence des mélodies darhad. L'attachement aux chants à l'épreuve du temps », *Parcours anthropologiques. Ethnographies du changement et des attachements* (sous la dir. de Bianca Botea, Sarah Rojon), n° 10, 2015.

LIE Rico, *Spaces of Intercultural Communication: An Interdisciplinary Introduction to Communication, Culture and Globalizing/Localizing Identities*, New-York, Hampton Press, 2003.

LIVEZEANU, Irina, *Cultură și Naționalism în România Mare, 1918-1930* [Culture et nationalisme dans la Grande Roumanie, 1918-1930], București, Humanitas, 1998.

LOGEAY Fanny, « Les logiques de subsistance du patrimoine musical à Cluj — Napoca », in CERCLET Denis (dir.), *Patrimoine et dialogue entre les cultures*, Tome 1, 2003, p. 112-229.

LOSONCZY Anne-Marie, ZEMPLENI András, « Anthropologie de la "patrie" : le patriotisme hongrois », *Terrain*, n° 17, 1991, p. 29-38.

LOSONCZY Anne-Marie, « La muséification du passé récent en Hongrie post-communiste. Deux mises en spectacle de la mémoire », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 37, n° 3, 2006, p. 97-112.

__1999 « Le refus de l'exil. Migrations, autochtonie et patriotisme entre la Hongrie et la Transylvanie », in *Ethnologie européenne. Ethnologie de l'Europe*, (sous la dir. de) GIORDANO, Christian et Johanna ROLSHOVEN, Fribourg, Éditions Universitaires, p. 111-122.

LUSSAULT Michel, *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris : Seuil, 2007.

MAGHETI Doina, *Granița (La frontière)*, Editura Marineasa, Timisoara, 2007.

MAGYARI-VINCZE Enikő, *Antropologia politicii identitare [Anthropologie des politiques identitaires]*, Cluj-Napoca, EFES, 1997.

MARCUS George E., « Ehnography In/Of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, n° 24, p. 95-117, 1995.

MEETHAN Kevin, « Mobile Cultures, Hybridity, Tourism and Cultural Change », *Tourism and Cultural Change*, vol. 1, n° 1, 2003, p. 11-28.

MICHALON Bénédicte, « Les expériences migratoires des Aussiedler : regroupement familial et réseaux », *Revue européenne des migrations internationales* Vol. 39 n° 3, p. 55-75, 2013.

MICOUD André, PERONI Michel (sous la dir. de), *Ce qui nous relie*. Paris, L'Aube, 2000.

MICOUD André, « Le bien commun des patrimoines » in *Patrimoine culturel, patrimoine naturel*, Paris, La Documentation française, École nationale du patrimoine, 1995.

MIHĂILESCU Vintilă (dir.), *Etnografii urbane. Cotidianul văzut de aproape*, Iași, Polirom, 2009, p. 8-12.

__2003 a, *Romanian Nation-Building, Prolegomena to a Critical Approach*, Sofia, Sofia Academic Nexus Project, 2003a.

__2003 b, « Omul locului. Ideologie autohtonistă în cultura română », in GROZA Octavian (dir.), *Teritorii (Scrieri, dez-scrieri)*, București, Paideia, Colecția Spații Imaginate.

MIHAILESCU Vintilă, NICOLAU Viorica, GHEORGHUI Mircea, OLARU Costel. « Blocul între loc și locuire. Teme și probleme de etnologie urbană », *Revista de Cercetări Sociale*, n° 1, p. 70-89, 1994.

MITU Sorin, *Geneza identității ardeleni la românii ardeleni*, București, Humanitas, 1997.

__2006. *Transilvania mea. Istorie, mentalități, identități*, Iași, Polirom.

MORIN Edgar, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

NAGY Raluca, « Stratégies de vie sur une frontière. Le cas du Maramures : enjeux et valorisations identitaires », *Cultures & Conflits*, n° 72, 2008.

NANCY Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

NĂSTASĂ Lucian, SALAT Levente, (dir.), *Maghiarii din România și etica minoritară (1920-1940)*, Cluj, CRDE, 2003.

NEOFOSTISTOS Vasiliki, « The Balkans "Other within": Imaginings of the West in the Republic of Macedonia », *History and Anthropology*, Vol. 19, n°1, 2008, p. 17-36.

NEUMAN Victor, *Identități multiple în Europa regiunilor. Interculturalitatea Banatului, Timișoara*, Hestia, 1997.

NICOARA Vasile, *Dobrogea : spațiu geografic multicultural*, Muntenia, Constanța, 2006.

ORKENY Antal, « A tizenevesek allampolgari kulturaja » [La culture citoyenne des jeunes adolescents], *Minoritas*, Budapest, 1998.

PELCKMANS Lotte, « Moving Memories of Slavery among West African Migrants in Urban Contexts (Bamako, Paris) », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 29, n° 1, 2013.

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

PILZ Madlen, « Tblisi in City - Maps: Symbolic Construction of an Urban Landscape » in DARIEVA Tsypylma, KASCHUBA Wolfgang, KREBS Melanie (eds.), *Urban Spaces after Socialism. Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities*, The University of Chicago Presse, 2012.

POLLAK Michel, *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, 1993.

POMIAN Krzysztof, « Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire », *Le Débat*, vol. 5, n° 122, 2002, p. 32-40.

PUIG Nicolas, *Villes intimes. Ethnographies urbaines dans le monde arabe. Vers une anthropologie des côtoiements*, Mémoire de HDR, EHESS, 2016.

RAULIN Anne, Susan Carol Rogers, *Parallaxes transatlantiques. Vers une anthropologie réciproque*, CNRS Editions, Paris, 2012.

RAULIN Anne, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, L'Harmattan, Coll. Connaissance des hommes, 2000.

RAULIN Anne (éd.), *Quand Besançon se donne à lire*, Essais en anthropologie urbaine, Paris, L'Harmattan, 1999.

___1997, *Manhattan ou la mémoire insulaire*, Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.

RAUTENBERG Michel, *La Rupture patrimoniale*, Bernin, À la Croisée, 2003.

- RETAILLÉ Denis, « L'espace mobile », in Benoît ANTHEAUME et Frédéric GIRAUT (dir.), *Le territoire est mort. Vive les territoires !*, Paris, IRD, 2005, p. 175-201.
- RICCEUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- __1996, « Entre mémoire et histoire », *Projet*, n° 248.
- ROUSSO Henri, « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, vol. 94, n° 2, 2007.
- SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997 (1978).
- SCIOLDO-ZURCHER Yann et HILLY Marie-Antoinette (sous la dir. de), *Revue européenne des migrations internationales*, « Migrations de retour et de rapatriement », n° 3, 2013.
- SERFATY-GARZON Perla (dir.). *Un chez-soi chez les autres*, Paris, Bayard Éditions, 2006.
- STEINER Johann, MAGHETI Doina, *Mormintele tac. Relatari de la cea mai sangeroasa frontiera a Europei* [Les tombes se taisent. Histoires racontées sur la plus sanglante frontière d'Europe], Editura Polirom, 2009.
- STOCK Mathis, « L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles », *EspacesTemps.net*, Travaux, 2006.
- SZÁBO Levente, « Narrating the "people" and "disciplining" the folk: The constitution of The Hungarian Ethnographic Discipline », in MISHKOVA Diana (dir.), *Visions of National Peculiarity and Political Modernities in the Europe of Small Nations*, Budapest-New York, CEU Press, 2009, p. 207-236.
- TASSIN Étienne, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? », *Esprit*, mars-avril 1997, p. 132-151.
- __1991 « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10, 1991, p. 23-39
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
- THIESSE Anne-Marie, *Ils apprenaient la France : l'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1997.
- TRÉMON Anne Christine, BUSSET Michaël, MAYOR Grégoire (sous la dir. de), *Ethnographiques.org*, « Revenir. Quêtes, enquêtes et retrouvailles », n° 37, 2019.
- TODOROV Tzvetan, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2004.
- TODOROVA Maria, GILLE Zzuza (dir.), *Post-Communist Nostalgia*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2010.
- TODOROVA Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- TORNATORE Jean-Louis, *L'invention de la Lorraine industrielle. Quêtes de reconnaissance, politiques de la mémoire*, Paris, Riveneuve, 2010.

___2010, « Les banquets de la mémoire à l'auberge du patrimoine » in TORNATORE Jean-Louis (dir.), *L'invention de la Lorraine industrielle*, Paris, Riveneuve, 2010, p. 5-62.

TURDA, Marius, « Transylvania Revisited: Public Discourse and Historical Representation in Contemporary Romania » in BALAZS Trencsenyi *et al.* (coord.), *Nation-Building and Contested Identities. Romanian and Hungarian Case Studies*, Budapest, Regio Books, Iași, Polirom, 2001.

VERDERY Katherine, « Whither Postsocialism? » in HANN Chris (ed.), *Postsocialism: Ideals, Ideologies Practices in Eurasia*, London, Routledge, 2001.

VULTUR, Smaranda, « Die Flexibilität der Grenze und die Rekonstruktion von Identitäten am Beispiel des banats (Rumänien) » in HELLER Wilfried, *Identitäten und Imaginationen der Bevölkerung in Grenzräumen*, Lit. Verlag, Berlin, 2011, p.183 - 195 (version en roumain) VULTUR, Smaranda, « Flexibilitatea frontierelor si reconstructia identitara: studiu de caz Banatul », in *Colloquium politicum*, n°2, 2011, p. 71 - 81.

___2011, « Négociating the past or on the way in which trauma is approached in the discourse of the former deportees to the field of Bărăgan » (online), Ateliers usages publics du passé. <http://ehess.dynamiques.fr/usagesdupasse/117/>

___2000, (sous la dir. de), *Germanii din Banat prin povestirile lor*, Bucuresti, Paideia, 2000.

WEINER Annette, « La richesse inaliénable », *Revue du MAUSS*, n° 2, 1988, p. 126-160.

WENTZEL WINTHER Ida, « Homing oneself – Home as a practice », *Home and Space*, n° 42, p. 49-83, 2009.

WILSON Thomas M., DONNAN Hastings (eds.), *A Companion to Border Studies*, Blackwell Publishing, 2012.

YONEYAMA Lise, « Taming the memoryscape: Hiroshima's urban renewal », in BOYARIN J. (dir.), *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1994, p. 99-134.

ZEMPLÉNI András, « Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la "patrie" et de la nation en Hongrie contemporaine », in FABRE Daniel (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 121-155.

Annexe

Tableau 1. La structure de la population de la ville de Cluj-Napoca selon les catégories ethniques et langue maternelle (Recensement 2011).

Critère de recensement	Identification ethnique	Langue maternelle
Total de la population	324 576	324 576
<i>Roumains</i>	245 737	249 002
	76 %	77 %
<i>Hongrois</i>	49 565	49 425
	15 %	15 %
<i>Roms</i>	3 273	824
	1 %	0,3 %
<i>Allemands</i>	544	466
	0,2 %	0,1 %
<i>Ukrainiens</i>	127	117
	N.S.*	N.S.*
<i>Juifs</i>	155	39
	N.S.*	N.S.*
<i>Italiens</i>	88	89
	N.S.*	N.S.*

Tableau 2. Structure confessionnelle de la population de la ville de Cluj-Napoca
(Recensement 2011).

Total de la population	324 576
<i>Orthodoxe</i>	212 975
	66 %
<i>Réformée</i>	31 597
	10 %
<i>Romano — catholique</i>	14 940
	4,6 %
<i>Gréco-catholique</i>	14 152
	4,4 %
<i>Pentecôtiste</i>	8 083
	2,5 %
<i>Baptiste</i>	3 603
	1,1 %
<i>Unitarienne</i>	2 946
	0,9 %