

www.uzance.cfwb.be

Vol.2 - 2012

uzance



Audrey VANKEERBERGHEN

Université de Liège, Socio-Économie-Environnement-Développement (SEED)
Université Libre de Bruxelles,
Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains (LAMC)
avankeerberghen@ulg.ac.be

« AGRICULTEURS BIO » : DE L'INSTITUTIONNALISATION D'UN GROUPE À UNE DIVERSITÉ DE PARCOURS PROFESSIONNELS

Mots-clés:
Agriculture biologique,
Wallonie,
institutionnalisation
des groupes,
parcours individuels

Cet article part du constat empirique qu'il existe une grande hétérogénéité au sein des agriculteurs bio. Refusant toute conception substantialiste des groupes, il s'agit de réfléchir à la diversité constitutive du groupe professionnel « agriculteurs bio ». Dans un premier temps, nous identifierons plusieurs mécanismes apparus au cours de l'histoire de l'agriculture biologique – les origines multiples de cette dernière et différents processus d'institutionnalisation du groupe « agriculteurs bio » – qui ont contribué à la fois à constituer un groupe « agriculteurs bio » clairement identifié et à produire de la diversité à l'intérieur de ce groupe. Dans un second temps, à travers une analyse des parcours et des pratiques de plusieurs agriculteurs, nous examinerons la manière dont ces derniers intègrent le groupe « agriculteurs bio » et le font exister dans sa diversité.

1. Cet article est basé sur une recherche doctorale en anthropologie réalisée au Laboratoire d'Anthropologie des Mondes contemporains (ULB) de 2006 à 2011, dans le cadre d'un mandat d'aspirante FNRS. L'ensemble des enquêtes de terrain a eu lieu entre juin 2007 et mars 2009. Des entretiens ont été réalisés avec 43 agriculteurs ainsi qu'avec une quinzaine de personnes investies dans des organisations et institutions liées à l'agriculture biologique.

À ces entretiens, s'ajoutent de nombreuses observations effectuées dans des fermes ainsi qu'au sein d'organisations et institutions constitutives du secteur bio. Je remercie Céline Bouchat et Violaine Sizaire pour leurs relectures attentives de cet article.

Deux années passées sur le terrain dans le cadre de ma recherche doctorale¹ m'ont amenée à rencontrer de nombreux agriculteurs bio : du maraîcher qui cultive quelques dizaines d'ares au céréaliériste travaillant sur une centaine d'hectares, de l'agriculteur en bio depuis les années 1970 à celui récemment converti, de l'éleveur laitier qui transforme et vend sa production à la ferme à celui qui la commercialise dans les circuits de grande distribution, du néo-agriculteur à l'agriculteur de père en fils depuis des générations ... Force m'a été de constater qu'il existe une grande hétérogénéité au sein de ceux qu'on désigne comme « agriculteurs bio ». En outre, ces agriculteurs eux-mêmes s'auto-désignent tour à tour comme étant « bio-artisanaux », « bio-paysans », « bio-économiques », « bio-philosophiques », « bio-professionnels »... Il est parfois difficile pour l'observateur attentif de considérer ces différentes personnes comme appartenant à un même groupe de professionnels, à moins de considérer que « les groupes [...] sont le produit provisoire d'un brouhaha constant où s'expriment des millions de voix contradictoires définissant des limites et assignant des appartenances » (Latour 2007, 48). Telle est la position que j'ai choisi d'adopter dans le cadre de cette réflexion, une position qui refuse toute conception substantialiste des groupes et invite à considérer la diversité constitutive du groupe qui nous intéresse.

Dans une étude réalisée en 2005, la sociologue D. Van Dam a déjà exploré la diversité existante au sein des agriculteurs bio en Belgique et a proposé plusieurs typologies en fonction de leurs histoires de vie, de leur rapport à la production et de leur rapport à la qualité et à la distribution. L'analyse présentée ici mobilise une démarche similaire de type qualitatif, mais son angle d'approche est différent : l'objet premier n'est pas tant d'ordonner et d'éclairer la diversité existante par une démarche typologique, mais plutôt de mettre en lumière les mécanismes et les processus qui font exister le groupe « agriculteurs bio » dans sa diversité.

Refuser toute conception substantialiste des groupes appelle à prendre en considération la conjoncture historique dans laquelle s'est formé un groupe reconnu comme tel et à retracer le processus de *naturalisation* de ce groupe « en interrogeant le travail de regroupement, d'inclusion et d'exclusion, dont il est le produit, et en analysant le travail social de définition et de délimitation qui a accompagné la formation du groupe et qui a contribué, en l'objectivant, à le faire être sur le mode de cela-va-de-soi » (Boltanski 1982 : 52). Dans un premier temps, cet article se propose de réfléchir à cette question de la constitution du groupe « agriculteurs bio ». Sans entrer dans une analyse historique détaillée ni une quête impossible des origines, il identifie plusieurs mécanismes apparus au cours de l'histoire de l'agriculture biologique – les origines multiples de l'agriculture biologique ainsi que les différents processus d'institutionnalisation du groupe « agriculteurs bio » au cours du temps – qui ont contribué, d'une part, à constituer un groupe « agriculteurs bio » identifié en tant que tel et, d'autre part, à produire de la diversité à l'intérieur de ce groupe.

En outre, refuser toute conception substantialiste des groupes invite également à considérer la manière dont les agriculteurs intègrent ce groupe « agriculteurs bio » et le font exister dans sa diversité. C'est ce qu'explore cet article dans un second temps, à travers les parcours et les pratiques de plusieurs agriculteurs. En effet, devenir « agriculteur bio » est un cheminement parfois long, s'étalant en-deçà et au-delà de la simple période de conversion administrative. Au cours de ce cheminement, un agriculteur met en sens et en pratique l'agriculture biologique et, par là, construit son appartenance au groupe « agriculteurs bio ».

Trajectoire historique et institutionnalisation du groupe « agriculteurs bio »

Par quels processus en sommes-nous arrivés à utiliser une appellation commune pour désigner un ensemble pour le moins hétérogène ? Une analyse socio-historique de la construction du mouvement de l'agriculture biologique permet d'identifier les étapes importantes et leurs articulations, qui ont conduit à cette réalité. La diversité observable à l'intérieur du groupe « agriculteurs bio » trouve une de ses causes dans les origines variées de l'agriculture biologique. Telle qu'on la connaît aujourd'hui en Europe, celle-ci s'est constituée en puisant dans plusieurs courants de pensées et de pratiques développés au cours du XX^e siècle :

- la *biodynamie*, qui vit le jour en Allemagne début du XX^e siècle et trouve ses bases scientifiques et philosophiques dans l'anthroposophie, un courant de pensée fondé par Rudolph Steiner,
- l'*agriculture organique*, qui émergea dans les années 1940 en Angleterre sous l'impulsion de l'agronome anglais Sir Albert Howard,



Semis de légumes, Hesbaye, province de Liège, © A. Vankeerberghen, décembre 2007.

- la méthode Müller-Rusch, également appelée *agriculture organo-biologique*, mise au point dans les années 1930 par le biologiste Hans Müller et son épouse Maria Bigler-Müller, en collaboration avec le médecin autrichien Hans Peter Rusch,
- l'*agriculture naturelle*, développée par Masanobu Fukuoka, agriculteur japonais et microbiologiste de formation, et diffusée internationalement à partir des années 1970,
- et enfin, la *permaculture*, méthode développée dans les années 1970 en Australie par Bill Mollison, biologiste, et David Holmgren, designer écologiste, et dont l'une des influences fut l'agriculture naturelle de Fukuoka.

Ces différents courants, nés indépendamment les uns des autres, partagent plusieurs traits communs, ce qui leur a valu d'être rapprochés et considérés comme les racines communes de l'agriculture biologique en Europe. En effet, ils sont tous porteurs d'une remise en question de l'évolution du modèle agricole européen. Ils ont également en commun de dénoncer les conséquences néfastes des produits issus de la chimie de synthèse en agriculture et de préconiser des méthodes agricoles ne faisant pas usage de tels produits. Enfin, ils partagent une préoccupation pour la fertilité des sols et pour la qualité des produits alimentaires. Néanmoins, ces différents courants montrent des divergences tant dans leurs techniques et leurs conceptions de l'agriculture que dans le projet de société incarné par l'agriculture biologique². Ces différences sont importantes car elles constituent l'un des facteurs explicatifs de la diversité des pratiques actuelles de l'agriculture biologique. En effet, les pratiques très diverses que l'on rassemble aujourd'hui sous le nom « agriculture biologique », nomination juridiquement définie depuis 1993, s'inscrivent dans le prolongement non seulement des similarités entre ces différents courants, mais également dans le prolongement de leur divergences. Les différents réseaux d'agriculture biologique qui se sont développés en Europe au cours du XX^e siècle ont ainsi puisé leurs idées et leurs méthodes dans un ou plusieurs des cinq courants mentionnés.

Examinons à présent comment différents réseaux ont contribué à l'émergence et à la diffusion de l'agriculture biologique en Wallonie et comment l'institutionnalisation progressive de l'agriculture biologique a conduit à la fois à identifier un groupe « agriculteurs bio » officiellement reconnu et à diversifier les profils de ses membres. Souvent mobilisée dans un usage descriptif pour désigner l'insertion de l'agriculture biologique dans les politiques publiques et sa réglementation par des législations européennes et nationales (ex. Piriou 2002 ; Kaltoft 2001), la notion d'institutionnalisation a rarement été conceptualisée en tant que telle dans son application à l'agriculture biologique. Dans son sens le plus large, l'institutionnalisation peut être décrite comme « un processus par lequel une activité sociale se trouve mise en forme, organisée, dans une institution » (Ansart 1999 : 287).



Transformation de produits laitiers à la ferme, province du Luxembourg, © A. Vankeerberghen, juin 2007.

Une institution désigne « tout ce qui, dans une société donnée, prend la forme d'un dispositif organisé, visant au fonctionnement ou à la reproduction de cette société et comportant, entre autres, des normes et valeurs explicites » (Augustins 1991 : 378). En suivant ces deux définitions très générales, nous pouvons dire que l'agriculture biologique s'est institutionnalisée ces dernières décennies dans de multiples dispositifs, comme par exemple : la création d'organisations syndicales de défense du métier d'agriculteurs bio ; la formation d'associations regroupant producteurs, consommateurs, environnementalistes, techniciens, etc. pour valoriser et développer l'agriculture biologique ; la définition de normes de production en agriculture biologique, d'abord par la mise en place de cahiers des charges et de labels privés et ensuite par la création du règlement européen et de la certification officielle, etc. Ces différents processus d'institutionnalisation ont eu plusieurs impacts sur la constitution d'un groupe « agriculteurs bio ».

2. Le lecteur intéressé par une analyse comparative de ces différents courants, de leurs techniques et de leurs fondements philosophiques, est invité à consulter les travaux d'Yvan Besson (2007, 2009, 2011).

Les premiers agriculteurs bio wallons sont apparus à la fin des années 1960. À cette époque, en Wallonie, les informations relatives à l'agriculture biologique circulaient principalement à travers trois réseaux français : la société Lemaire-Boucher, Nature et Progrès France et des associations de biodynamie. L'agriculture biologique est venue faire écho aux préoccupations de quelques agriculteurs qui souffraient, par exemple, de problèmes de santé liés à l'usage de produits phytosanitaires ou observaient les conséquences néfastes de ces derniers sur l'environnement de leur ferme (ex. hécatombe de faisans). Il s'agissait, pour ces agriculteurs, d'une époque de tâtonnement et d'expérimentation, la plupart d'entre eux ne convertissant que progressivement leur ferme.

Très rapidement, ces initiatives d'agriculteurs isolées ont rejoint les démarches de certains transformateurs et consommateurs en recherche d'une alimentation saine et exempte de produits chimiques³ et dès les années 1970, se sont créées plusieurs associations de producteurs et/ou consommateurs (ASBLAB, Nature et Progrès Belgique). Ensuite, dans les années 1980, les premiers syndicats de producteurs et de transformateurs bio virent le jour (PROBILA, UNAB) ainsi que le premier cahier des charges belge définissant les normes de production biologique, géré par l'association de producteurs et transformateurs « Biogarantie ». Ces associations et syndicats constituèrent de nouveaux réseaux de circulation des informations et des techniques relatives à l'agriculture biologique. Elles contribuèrent ensuite à l'émergence de porte-paroles de l'agriculture biologique. Or, ces porte-paroles, à travers lesquels s'effectuent les mécanismes de représentation politique, contribuent à faire exister un groupe (Bourdieu 1984, 49). Ces associations, syndicats et leurs représentants ont joué un rôle essentiel dans la visibilité progressive de l'agriculture biologique ainsi que dans l'émergence de l'identification du groupe « agriculteurs bio ».

L'agriculture biologique est cependant restée relativement marginale jusqu'au début des années 1990, époque à laquelle, faisant écho à certaines préoccupations politiques liées aux réformes de la Politique Agricole Commune (PAC), elle fit l'objet d'un règlement européen encadrant sa production et fut subsidiée par les pouvoirs publics. L'appellation « biologique » devint juridiquement protégée et la certification de toute production bio obligatoire (création des organismes de contrôle). L'agriculture biologique prit alors un essor considérable. Le marché de ses produits n'a cessé de se développer, en réponse à la demande croissante des consommateurs. Les magasins d'alimentation biologique se sont multipliés et les produits bio ont fait leur apparition dans les grandes surfaces. Face à de nouvelles préoccupations de société telles que le développement durable et le réchauffement climatique, l'agriculture biologique s'est vue investie d'une mission : celle de préserver notre environnement, nos ressources naturelles et la qualité de notre alimentation. Son image de marque s'est nettement améliorée tant dans la société que dans le monde agricole. Ces transformations eurent pour conséquences une consolidation de l'institutionnalisation du groupe « agriculteurs bio » et un renforcement du caractère hétérogène des profils de ceux qui en font partie.

L'entrée en vigueur du règlement européen relatif à la production biologique a marqué une étape importante dans l'institutionnalisation du groupe « agriculteurs bio ». En protégeant juridiquement l'appellation « agriculture biologique » et en établissant officiellement les critères auxquels doivent répondre les modes de production dits « biologiques », le règlement a établi une frontière délimitant le groupe des agriculteurs dont la production répond aux normes réglementaires et pouvant dès lors porter officiellement le nom de « biologique ». Cette officialisation de l'agriculture biologique fut un processus à la fois d'inclusion et d'exclusion d'agriculteurs au groupe « agriculteurs bio ». Certains agriculteurs non reconnus par le monde associatif et syndical bio précédant la réglementation, et donc non identifiés comme appartenant au groupe « agriculteur bio », mais dont la production répondait aux normes réglementaires, ont alors pu faire la démarche de se faire certifier et se retrouver dans cette catégorie des « agriculteurs bio ». À l'inverse, d'autres, auparavant reconnus par les organisations d'agriculteurs comme étant « bio », mais qui, pour diverses raisons – refus du contrôle, désintérêt pour la certification, etc. – ne se sont pas officiellement déclarés « bio », se sont retrouvés exclus de cette catégorie : tout en pouvant continuer à s'auto-identifier comme étant des « agriculteurs bio », ils ne peuvent pas publiquement donner le nom de « bio » à leurs produits. Ensuite, le contexte des années 1990-2000 fut marqué par la diversification des réseaux de circulation des informations relatives à l'agriculture biologique. Il existe aujourd'hui de multiples manières possibles « d'entrer en contact » avec l'agriculture biologique et d'en apprendre les méthodes et techniques. La plupart des associations et syndicats nés dans les années 1970 et 1980 sont toujours actifs et de nouvelles organisations se sont créées (CEB, Bioforum, CPBio). L'administration de la Région wallonne qui gère la mise en œuvre des normes réglementaires européennes

3. Plusieurs réseaux de distribution de produits alimentaires dits « équilibrés », « sains », « naturels » et souvent « végétariens » ont vu le jour à partir des années 1950 (ex. l'entreprise Lima fondée en Belgique en 1954, les magasins de la coopérative française La Vie Claire).



Champ de froment, Gaume, province du Luxembourg, © A. Vankeerberghen, juin 2007.

et le subventionnement du secteur ainsi que les organismes de contrôle chargés de la certification des producteurs bio constituent deux sources d'informations dans ce domaine. Par ailleurs, vu que de plus en plus d'agriculteurs pratiquent l'agriculture biologique, l'échange entre agriculteurs est devenu un vecteur important de diffusion de l'agriculture biologique (un nombre croissant d'agriculteurs s'intéressent au bio par le biais d'un voisin ou d'un membre de leur famille converti au bio). Enfin, l'agriculture biologique étant en quelque sorte entrée « dans l'air du temps », de plus en plus d'ouvrages et articles de revues sont écrits sur la question, contribuant à la circulation des informations. En conséquence, les années 1990-2000 furent marquées par une forte augmentation du nombre d'agriculteurs bio⁴. Cette progression s'est accompagnée d'une augmentation de la diversité existante au sein des agriculteurs bio : les transformations du contexte de l'agriculture biologique (nouveaux réseaux, nouvelles possibilités de commercialisation, primes, amélioration de « l'image de marque » du bio, etc.) ont inévitablement amené de nouveaux profils d'agriculteurs à se convertir à l'agriculture biologique.

Cette brève analyse socio-historique montre comment l'agriculture biologique s'est construite au fil des décennies, dans une dynamique de diversité et diversification (origines, courants, réseaux, profils d'agriculteurs) et simultanément dans une dynamique d'institutionnalisation sous-tendue par une recherche d'unification : un règlement unique pour un groupe d'« agriculteurs bio » clairement identifié et représenté par des porte-parole reconnus officiellement. Nous avons aujourd'hui affaire à un groupe « agriculteurs bio » objectivé et institutionnalisé dont les limites sont gardées par les normes réglementaires en matière de production biologique. Le dénominateur commun des agriculteurs qui le constituent est le respect des normes réglementaires et la souscription au contrôle et à la certification. Au-delà de ce dénominateur commun, ces agriculteurs démontrent une grande hétérogénéité de pratiques et de parcours, hétérogénéité intrinsèque à l'histoire de l'agriculture biologique et qui s'actualise à travers les histoires individuelles de chaque agriculteur.

Des parcours hétérogènes

Le processus de conversion à l'agriculture biologique s'étale sur une période officiellement définie et réglementée de deux ans. Au terme de cette période, l'agriculteur obtient la certification biologique pour sa production : il est alors officiellement reconnu comme étant « agriculteur bio ». Cependant, plusieurs études ont montré qu'il est important d'étudier la conversion sur un temps long (Lamine et Bellon 2009) car la transformation des pratiques est loin de se limiter à la période administrative de la conversion. C'est tout au long de leur parcours professionnel que les agriculteurs façonnent et intègrent le groupe « agriculteurs bio ».

4. D'une cinquantaine d'agriculteurs bio en 1990, on est passé à plus de 1000 en 2011 (Source SPW-DGARNE).

Ainsi, le matériau ethnographique qui m'a semblé le plus adapté pour appréhender ces parcours dans leur déploiement temporel est le récit de vie. Ce genre dialogique est produit par un entretien de type narratif – « racontez-moi » – dont la caractéristique principale consiste en un effort de description de la structure diachronique du parcours de vie (Bertaux 2005 : 36). Il constitue donc une méthode permettant d'étudier des actions dans la durée et de saisir des processus. À travers leurs récits, les agriculteurs expriment leur parcours sous la forme d'histoires personnelles qui actualisent des visions du monde et de soi. C'est ce que Dubar (1998) nomme les *trajectoires subjectives*, par opposition aux *trajectoires objectives* entendues comme des « suites de positions sociales occupées par un individu ou sa lignée » (Dubar 1998 : 77). S'intéresser aux trajectoires subjectives, et donc au vécu des agriculteurs à travers leurs récits de vie, permet de comprendre non seulement comment ceux-ci sont devenus « agriculteurs bio » mais également le sens qu'ils donnent à l'agriculture biologique, comment ils la pratiquent, comment ils se construisent une place au sein du groupe « agriculteurs bio » et, de cette façon, le font exister. C'est ce que nous allons explorer à travers les histoires successives de Caroline, Sophie et Damien et, pour terminer, de Véronique et Pierre⁵. Ces trois histoires ont été choisies pour les contrastes intéressants qu'elles présentent entre elles, et non parce qu'elles seraient représentatives du groupe « agriculteurs bio », ou parce qu'elles en constitueraient des « profils-types ». Elles montrent qu'il existe différentes « portes d'entrée » dans l'agriculture biologique et que celles-ci ont une influence sur le sens qu'un agriculteur lui donne, sur la manière dont il la pratique et dont il s'identifie au groupe correspondant.

L'histoire de Caroline

La ferme de Caroline se situe dans un petit village de la province du Luxembourg. Elle compte aujourd'hui 48 hectares de prairies et 95 bêtes environ, une partie en troupeau laitier et une partie en troupeau allaitant⁶. Depuis sa séparation d'avec son mari, Caroline y travaille seule, parfois aidée de stagiaires, d'un de ses enfants ou de son nouveau compagnon. Caroline a racheté cette ferme familiale à son père à la fin des années 1980. Une dizaine d'années plus tard, en 1997, elle l'a convertie au bio. Le récit de son parcours vers l'agriculture biologique est dense et l'éleveuse insiste sur l'aspect progressif de ce cheminement : c'est une succession d'événements et de questionnements qui, mis bout-à-bout, l'ont menée à faire le choix de l'agriculture biologique.

On est dans une région à prédisposition plus naturelle que d'autres endroits, la province du Luxembourg et les Ardennes, c'est la région bio « par excellence ». Et puis, j'ai toujours été sensible à ce qu'on met sur le marché, attentionnée à de quoi sont composés les produits. Une affinité avec la qualité gustative des produits naturels. C'est toute une réflexion, des petites choses qui se mettent en place. C'est progressif. C'est vrai qu'il y a eu l'aide financière aussi qui n'était pas négligeable... [...] Écoute, ça a toujours existé. Le déclic s'est fait vraiment quand je me suis rendu compte qu'on faisait bouffer de la merde aux gens. Étant depuis toujours dans le système de production, autour de nous, j'ai vu des choses anormales. « Anormales » est vraiment le mot : par exemple, de mettre des engrais sur céréales puis quinze jours après mettre des raccourcisseurs⁷. C'est totalement anormal ! Au lieu de laisser pousser correctement avec des engrais organiques de base et une bonne maîtrise de son sol. Et pour la production laitière, c'est la même chose.

Ce témoignage montre que chez Caroline, l'agriculture bio est venue faire écho à une « sensibilité à la qualité de l'alimentation » pour reprendre ses mots. Cette préoccupation pour la qualité des produits alimentaires est un élément caractéristique du contexte des années 1990-2000. En effet, les paniques alimentaires qui ont eu cours en Europe à cette époque⁸ ont accru une inquiétude par rapport à la qualité des aliments chez de nombreux consommateurs qui se sont tournés vers une alimentation qu'ils considéraient comme « sûre » et « de qualité » (exempte d'OGM et de produits chimiques, non industrielle, etc.) et dont font partie les produits issus de l'agriculture biologique. Cette sensibilité à la qualité, Caroline l'explique également par une continuité générationnelle :

Puis chez moi, c'est un peu inné. Parce que chez mes parents, on n'a jamais cultivé de manière intensive. Jamais, jamais. Mes grands-parents, pareil. C'était aussi des producteurs de beurre, à l'époque, il y a plus de 50 ans. Peut-être un peu ça aussi, des racines. Je n'avais pas besoin de faire autre chose. [...]

Ce que Caroline nous dit également à travers ce sentiment que « c'est inné », « ça a toujours existé », c'est que, pour elle, contrairement à d'autres agriculteurs, penser le système de production bio n'a pas été difficile. Elle n'a pas ressenti de rupture importante, ni dans ses pratiques ni dans sa conception de l'agriculture.

5. Afin de respecter l'anonymat de mes interlocuteurs, les prénoms utilisés dans cet article sont des pseudonymes.

6. Un troupeau allaitant est un troupeau dont les bêtes sont destinées à la production de viande et non à la traite.

7. Produit utilisé pour empêcher un trop grand développement des tiges de céréales en hauteur afin de diminuer le risque que les céréales se couchent sous les intempéries.

8. En Belgique, cette période fut marquée par plusieurs événements : la peste porcine, les hormones de croissance dans la viande bovine, l'encéphalopathie spongiforme bovine (ESB) dite maladie de la « vache folle » ou encore la présence de dioxine dans l'alimentation pour volaille.

On avait déjà une production relativement bio. Pour nous, c'est beaucoup plus facile de faire le pas, ce n'est pas un pas en arrière, c'est un pas en avant. Celui qui fait vraiment de l'intensif, il faut être solide pour pouvoir se réadapter à un autre système.

Cet extrait introduit un élément essentiel à notre analyse : il s'agit de l'idée d'avoir « une production relativement bio ». Cet élément, parfois exprimé dans les termes « être presque bio », se retrouve chez de nombreux agriculteurs convertis ces vingt dernières années. Selon Caroline, deux éléments principaux caractérisent cette situation « presque bio » dans laquelle elle était avant sa conversion. Premièrement, la continuité générationnelle de la ferme et le fait que ses pratiques de production s'inscrivent dans la continuité de celles de ses aïeux (production à petite échelle, transformation à la ferme, peu d'intensification de la production). Deuxièmement, la région « à prédisposition naturelle » – « bio par excellence », nous avait-elle dit – dans laquelle elle se trouve. Le sud de la Wallonie est, en effet, une région d'élevage, généralement extensif – faible charge de bétail à l'hectare, peu d'intrants extérieurs. Pour de nombreux éleveurs de cette région, passer au bio demande peu de changements dans leurs pratiques, car l'organisation de leur production correspond déjà en de nombreux points aux exigences de la réglementation en agriculture biologique, ce qui facilite la conversion.

Quelques temps après sa conversion au bio, Caroline a installé une laiterie au sein de sa ferme pour transformer une partie de sa production laitière en beurre, yaourt, fromage et maquée. Depuis lors, elle vend ces produits directement à la ferme et sur quelques marchés aux alentours. « C'était ça ou racheter du quota pour pouvoir produire plus et pour que la ferme continue à être rentable », nous dit-elle. Au-delà d'une nécessité économique, la transformation et la vente à la ferme s'inscrivent à nouveau dans la continuité des pratiques de ses aïeux et font partie intégrante de la conception que se fait cette éleveuse de l'agriculture biologique et de la qualité des produits alimentaires.

Le choix de la reconversion c'était aussi le choix de pouvoir faire un produit fini meilleur puisque traçabilité depuis la production jusqu'à la vente, c'est la totale, c'est le summum. A partir du moment où on prend un bon départ, il faut aller jusqu'au bout et la finalité, c'est la vente directe.

Dans la continuité de cette réflexion, Caroline et sa famille consomme quasi exclusivement des produits d'origine biologique dans leur alimentation quotidienne. Tous les samedis, Caroline organise un marché fermier dans la grange de sa ferme. Ce marché offre à quelques producteurs de la région, non seulement une possibilité d'écouler leurs produits, mais également une opportunité de ren-



Ferme en Ardenne, province du Luxembourg, © A. Vankeerberghen, juin 2007.

contre, de débat et de communication autour de thématiques liées à « l'agriculture paysanne ». En effet, parallèlement à son engagement dans le bio, Caroline est aussi très active dans un mouvement de défense de « l'agriculture paysanne »⁹. L'agriculture biologique et l'agriculture paysanne entretiennent des liens étroits car elles ont en commun certains objectifs et principes : respect de l'environnement, bonne qualité gustative et sanitaire des produits, développement durable, etc. Néanmoins, les chartes d'agriculture paysanne comportent des critères qui ne sont pas présents dans les cahiers des charges bio et inversement. Pour certains agriculteurs, les deux types d'agriculture sont dès lors complémentaires, voire indissociables : le bio, en interdisant tout produit chimique de synthèse, garantit des pratiques agricoles écologiques ; « l'éthique paysanne », quant à elle, favorise la production locale, les circuits de vente directe, la production à petite et moyenne échelle, etc. Elle assure ainsi un juste prix pour le producteur et le consommateur ainsi que le maintien d'une agriculture familiale. Dès lors, l'identification professionnelle aux termes de « bio-paysan », « bio-fermier » et « bio-artisanal » est très présente chez cette éleveuse.

L'histoire de Damien et Sophie

Jeune couple d'agriculteurs, Damien et Sophie sont installés dans le Condroz sur la ferme que Damien a reprise de ses parents en 1998. Il s'agit d'une ferme de 53 hectares dont la moitié des terres est composée de prairies et l'autre moitié de cultures de céréales fourragères qu'ils vendaient au grossiste en aliment pour bétail. Ils possèdent environ 90 bêtes dont la production laitière est vendue à la laiterie. Jusqu'à un an avant leur conversion, en 2006, le couple n'avait jamais pensé pratiquer l'agriculture biologique tant elle leur paraissait éloignée de leur mode de production : aucun élément dans leur parcours ne semblait les avoir dirigés vers l'idée du bio. Ils en connaissaient l'existence mais en avaient plutôt une vision négative.

Donc... [hésitations], en fait, pour nous le bio avant c'était, tu sais... qu'on laissait tout pousser un peu comme ça, on se dit... enfin, ce n'était pas possible. On ne s'est pas trop posé la question...

Dès lors pour ce couple, contrairement à Caroline, passer à l'agriculture biologique a nécessité une transformation importante, d'une part de leur vision du bio, et d'autre part, de leur conception et pratique de l'activité agricole.

C'est par un représentant commercial et conseiller technique qui passait régulièrement dans leur ferme qu'ils entrèrent en contact avec l'agriculture bio :

Et un jour comme ça, en parlant avec nous, il [le représentant commercial] a dit « mais pourquoi tu n'essaies pas ceci, cela », et il a commencé à nous parler de la méthode de S. (un agronome français).

Le représentant commercial en question leur a également renseigné les formations organisées par le syndicat des agriculteurs bio. La méthode d'agriculture biologique qui y est enseignée est basée sur l'autonomie en alimentation du bétail, c'est-à-dire sur l'idée de cultiver ses propres mélanges de céréales fourragères pour composer une ration adaptée à son troupeau. À l'époque, Damien et Sophie, comme la plupart des agriculteurs de leur région, cultivaient des céréales fourragères en variétés pures qu'ils vendaient au grossiste et ils achetaient des compléments alimentaires déjà préparés pour nourrir leurs bêtes. Sophie raconte comment l'idée de l'autonomie en alimentation du bétail leur a plu :

Mettre des mélanges de céréales et tout ça... « Oh ben oui, pourquoi pas, comme ça on pourrait tout garder pour nous ». [...] Alors il [Damien] s'est intéressé. Pendant 6 mois, il a suivi toutes les formations, et alors il a dit « on va essayer de travailler une année comme ça et après on verra bien quoi ». Mais on n'a même pas fait un an d'essai parce que dans toutes les formations où il allait, il voyait que tout marchait bien. [...] Donc un jour, il avait déjà fait plusieurs formations, il a dit « ça y est, je suis prêt à signer mon contrat ». J'ai dit « t'es sûr ? », « oui, oui pas de problème », il a dit. Et alors D. [conseiller technique] est venu, puis tous les quinze jours il était ici, il nous expliquait plein de trucs. Et puis on a toujours suivi les formations, et c'est comme ça que ça nous a motivés à faire ça. Autrement on n'avait pas du tout connaissance de tout ça. [...] En fait, qu'est-ce qui nous a décidés à faire ça ? ... c'était ne plus rien vendre ou vendre un surplus, mais de tout produire sur la ferme.

Nous avons affaire ici à des agriculteurs qui, avant leur conversion, n'étaient pas dans une situation d'insatisfaction ni de remise en question des pratiques agricoles conventionnelles. L.A. Duram

9. En Belgique francophone, nous retrouvons deux organisations se revendiquant de l'agriculture paysanne : le MAP (Mouvement d'Action paysanne) et la FUGEA (Fédération unie de Groupements d'Éleveurs et d'Agriculteurs). Contrairement à l'agriculture bio, cette « agriculture paysanne » revendiquée n'est pas définie juridiquement et n'est donc pas institutionnalisée dans les instances publiques ni soumise à la certification. Elle est par contre définie par différentes chartes d'organisations et d'associations agricoles, chartes auxquelles les producteurs adhèrent volontairement.



Ferme mixte en agriculture biologique depuis 30 ans, Hesbaye, province de Liège, © A. Vankeerberghen, janvier 2008.

(1999) qualifie ces situations de « défi professionnel ». Une forme de curiosité, de « pourquoi pas » a poussé Damien et Sophie à suivre les formations organisées par le syndicat des agriculteurs bio, qui les ont peu à peu convaincus que l'agriculture bio leur permettrait de travailler d'une manière plus satisfaisante – plus d'autonomie, bêtes en meilleure santé – mais également plus rentable – grâce au prix de vente du lait bio, plus élevé que celui du conventionnel, grâce aux primes accordées aux agriculteurs bio mais également grâce à la production de leur propre alimentation pour le bétail et à la diminution des frais de soins vétérinaires.

Le dernier témoignage de Sophie montre aussi l'importance de l'encadrement technique et des exemples de réussite d'autres agriculteurs dans le parcours du jeune couple vers l'agriculture biologique.

La conversion de la ferme de Damien et Sophie a transformé certaines de leurs pratiques de commercialisation et d'achat d'intrants puisqu'ils ne vendent plus leurs céréales fourragères et n'achètent donc plus de fourrage. Néanmoins, leur conversion n'a pas impliqué de changement dans la commercialisation de leur production laitière. En effet, le couple continue de vendre celle-ci à la laiterie, dans une filière bio. Il s'agit d'une différence majeure par rapport à Caroline, pour qui la production bio était indissociable de la transformation et de la vente à la ferme. Chez cette dernière, un des points de départ de la réflexion avait été l'idée qu'« on fait bouffer de la merde aux gens », ce qui montre que la santé et la qualité de l'alimentation étaient deux préoccupations très présentes chez elle. Or, chez Damien et Sophie, les principaux registres dans lesquels ils inscrivent le bio sont plutôt l'autonomie en alimentation animale, une meilleure santé animale et une meilleure rentabilité de la ferme. Cette différence de sens attribué à l'agriculture bio entraîne une différence de pratique par rapport à Caroline : contrairement à cette dernière, le jeune couple consomme peu de produits bio. Cependant, au fil des années, le fait de produire bio a engendré chez Sophie et Damien une réflexion qui les a menés à transformer leurs pratiques de consommation.

Parce que je me dis « tiens, on est passé en bio, il y a quand-même des gens qui achètent, ne serait-ce que notre lait »... Ils ont quand-même fait une filière pour le lait et s'il n'y avait pas de consommateurs, on ne saurait pas vendre notre lait en bio... Donc je me dis qu'il faut quand-même bien acheter pour les autres qui produisent des fruits, des légumes et tout ça. Donc c'est venu comme ça. J'achète bio parce qu'on est passés en bio.

L'engagement dans les pratiques de l'agriculture bio peut donc progressivement faire évoluer le sens que les agriculteurs attribuent à cette dernière et dès lors engendrer de nouvelles pratiques.

Il apparaît que, contrairement à Caroline, Sophie et Damien ne s'identifient pas à un bio « paysan », « fermier » ou « artisanal ». On retrouve chez eux une identification à un « bio-professionnel » qu'ils opposent à un « bio-qui-laisse-faire-la-nature ». Ceci s'explique par les différences de pratiques mentionnées précédemment, mais également par le fait que ces agriculteurs ne sont pas insérés dans les mêmes réseaux de socialisation liés à l'agriculture biologique. Caroline est très engagée dans un mouvement militant paysan, ce qui n'est pas du tout le cas de Damien et Sophie. Pour leur part, ceux-ci sont en contact régulier avec les agriculteurs qui suivent les formations organisées par le syndicat des agriculteurs bio, un réseau social basé principalement sur un échange de conseils techniques et une volonté de « professionnalisme », pour reprendre leur terme.

L'histoire de Véronique et Pierre

Véronique et Pierre font partie de ces agriculteurs dont la ferme se trouvait en situation précaire et qui optèrent pour une production biologique comme activité de diversification. La diversification agricole est le fait de varier ou d'élargir la gamme de ses produits ou de ses clients pour se développer ou se protéger des aléas de son activité principale (Burny 1999 : 30). De nombreux agriculteurs se trouvant aujourd'hui dans une situation économique difficile se tournent vers la mise en place d'une activité de diversification permettant un revenu supplémentaire sur la ferme comme, par exemple, les gîtes à la ferme, les fermes pédagogiques, la vente directe de produits, la production de qualité différenciée, etc. L'agriculture biologique fait partie des productions de qualité différenciée. Il s'agit généralement de l'élevage de poulets de chair, de poules pondeuses ou de porcs. Avec pudeur, Véronique m'a évoqué les difficultés économiques qui les ont orientés vers ce choix.

Mais comme bon... t'aurais plus su vivre, voilà. Alors, là-dessus, je me dis que c'est toujours un truc en plus. Maintenant l'avenir c'est un peu ça. Il faut toujours... pour vivre, il faut toujours un plus, dans le milieu agricole.

Elle raconte ensuite le parcours qu'elle a effectué avec son mari.

Ici, c'est une ferme de plus ou moins 80 ha de pâtures et céréales, betteraves, une centaine de têtes de bétail Blanc-Bleu. C'est vraiment la sélection optimale du Blanc-Bleu parce que mon mari fait des concours et il a d'ailleurs remporté le Prix du Super Champion cette année-ci, il a d'ailleurs reçu un trophée et tout ça. Donc, lui, c'est vraiment la pointe du Blanc-Bleu. Et alors moi, je suis institutrice maternelle et j'ai enseigné deux ans et puis, quand je me suis mariée on travaillait encore, on faisait le beurre et tout ça, et mes beaux-parents : « Oh, une épouse de fermier doit rester à la ferme ». Je l'ai regretté mais bon, je me suis laissée embarquer là-dedans. Et alors on a travaillé pendant 10 ans et puis on a arrêté la traite. Quand le papa de mon mari a arrêté, petit à petit, j'ai donné de plus en plus. Puis notre fils est arrivé et j'ai donné de moins en moins. Et puis, lui a grandi et tout ça... et alors, il fallait qu'on diversifie un peu dans la ferme pour les rentrées parce que c'est quand même la crise dans l'agriculture. [...] Mais comment, maintenant, reprendre l'enseignement quand on a arrêté plus de 20 ans ? On est un peu hors du coup. Et alors, il y a quelqu'un qui nous dit : « Mais pourquoi ne fais-tu pas un poulailler bio ? Une femme est capable de s'en occuper, ce n'est pas dur ». Alors on a pris les renseignements [...].

Le couple a hésité entre diverses possibilités de diversification, entre autres avec l'élevage de « poulets oméga 3 ». Ce qui les mit sur la piste de la production biologique fut une séance d'information organisée par le Crédit Agricole avec les responsables d'une filière de volailles bio qui étaient à la recherche d'éleveurs pour alimenter leur filière. En 2006, après avoir examiné le projet et calculé sa rentabilité, le couple se lança dans l'installation de poulaillers bio et intégra une filière de commercialisation de volaille bio à destination de la grande distribution. Pour Véronique et Pierre, il n'a jamais été question de convertir le reste de leur ferme en bio :

Et est-ce que vous aviez un jour avant pensé faire une activité en bio ou pas?

Ah non, non, non.

Ce n'est pas quelque chose qui...

Non, d'ailleurs quand on s'est décidé, à la signature on s'est dit « pourvu qu'on ne fasse pas une bêtise ». Et mon mari avait toujours une appréhension en disant « oui, le poulailler bio mais pourvu qu'on n'exige pas un jour ou l'autre que toute notre ferme soit en bio ».

Pendant longtemps, le couple a eu une mauvaise image de l'agriculture biologique. « Le bio, c'était égal à crado », nous dit Véronique. Cette image tend à changer aujourd'hui, au fil de leurs rencontres

avec d'autres agriculteurs également engagés dans l'élevage de poulets bio et qui ont parfois converti l'entièreté de leur ferme. L'élément qui semble empêcher ces deux agriculteurs de se convertir au bio est leur passion pour la race Blanc-Bleu : leur troupeau est issu d'une longue sélection génétique entamée par le grand-père de Pierre et ce dernier participe à de nombreux concours, témoignant d'un fort attachement à cette race. Or, celle-ci est incompatible avec les critères d'élevage bio, entre autres parce qu'elle nécessite la pratique systématique de la césarienne à la mise bas¹⁰. D. Jamar et P. Stassart (2009) ont montré comment l'incompatibilité de la race Blanc-Bleu avec les normes d'élevage bio est non seulement une question de savoir-faire et de connaissances techniques mais également une question de système cognitif, verrouillant le système d'élevage et rendant difficile le changement.

L'histoire de Véronique et Pierre nous montre un cas d'agriculteurs officiellement repris sur les listes d'agriculteurs certifiés bio (puisque ayant une activité en bio), mais ne s'identifiant absolument pas à la catégorie professionnelle « agriculteurs bio ». Le couple m'avait d'ailleurs accueillie en m'expliquant : « nous, on fait du bio, mais c'est économique, ce n'est pas comme d'autres ». Contrairement à Caroline ou Damien et Sophie, Véronique et Pierre ne s'inscrivent dans aucun réseau associatif, syndical ou technique spécifique à l'agriculture biologique.

Conclusion

Caroline, Damien et Sophie, Véronique et Pierre, comme bien d'autres, font partie de ce groupe appelé « agriculteurs bio ». À travers leurs parcours respectifs, leurs pratiques et le sens qu'ils y mettent, ils font exister ce groupe dans toute sa diversité, lui donnent forme et sens. Leurs histoires permettent de comprendre comment les différences de pratiques et de conception de l'agriculture biologique sont étroitement liées au parcours de chaque agriculteur. En effet, devenir agriculteur bio est un cheminement au cours duquel se combinent de multiples éléments qui conduisent à la conversion à l'agriculture biologique et qui donnent un sens à celle-ci. Les récits des agriculteurs montrent que ces éléments peuvent être de plusieurs nature : en d'autres termes, il y a plusieurs portes d'entrée possibles dans le bio. Pour Caroline, la sensibilité à la qualité de l'alimentation, la situation économique précaire de sa ferme et la dimension « presque bio » de celle-ci semblent être les éléments premiers de sa conversion. Pour Damien et Sophie, l'aspect « défi professionnel », l'encadrement technique et les exemples de réussite semblent avoir joué un rôle primordial dans leur passage au bio. Pour Véronique et Pierre, c'est la recherche d'un revenu supplémentaire qui les a menés à installer un poulailler bio dans leur ferme. Pour d'autres agriculteurs encore, la détérioration de l'environnement ou de la qualité des sols, des problèmes sanitaires dans le bétail, un engagement dans des organisations militantes ou environnementalistes, des problèmes de santé, une insatisfaction du métier, sont autant d'éléments pouvant jouer un rôle décisif dans leur conversion.



Maraîchage, Hesbaye, province de Liège, © A. Vankeerberghen, janvier 2008.

10. Le règlement en agriculture biologique autorise la césarienne uniquement dans les cas exceptionnels : un éleveur ne peut dépasser les 20 % de césarienne sur l'ensemble de son troupeau.



Blondes d'Aquitaine dans l'étable, Hesbaye, province de Liège, © A. Vankeerberghen, décembre 2007.

Les événements qui jalonnent le parcours d'un agriculteur façonnent la manière dont ce dernier met l'agriculture biologique en sens et en pratique. Pour Caroline, la conversion au bio a non seulement entraîné un changement dans sa production, mais également dans ses pratiques de transformation, de commercialisation, de consommation et d'engagement dans un réseau militant. L'agriculture biologique prend pour elle le sens d'une agriculture paysanne, produisant une alimentation de qualité, favorisant la survie des petits producteurs et renforçant le lien avec le consommateur via la vente directe. Pour Damien et Sophie, le passage au bio n'a pas eu d'impact sur le mode de commercialisation de leur production laitière ni, dans un premier temps, sur leurs pratiques de consommation. Le bio pour eux signifie avant tout une possibilité d'exercer leur métier de manière plus satisfaisante, plus rentable et plus autonome. Véronique et Pierre, quant à eux, conservent l'activité principale de leur ferme en agriculture conventionnelle et considèrent le bio comme une activité de diversification parmi d'autres.

À travers ces parcours, les agriculteurs construisent également leur appartenance au groupe « agriculteurs bio ». Nous avons vu que cette définition prend des formes différentes selon les réseaux de socialisation dans lesquels ils sont insérés, mais également selon la manière dont ils perçoivent ce groupe. En effet, il n'est pas toujours évident pour certains agriculteurs bio de se retrouver dans la même catégorie que d'autres agriculteurs ayant parfois des pratiques et conceptions de l'agriculture biologique très différentes. Il apparaît dès lors que nombre d'entre eux ressentent la nécessité de se distinguer les uns des autres par des identifications telles que « bio-paysan », « bio-économique », « bio-professionnel », etc.

Les agriculteurs que l'on rassemble aujourd'hui sous le nom d'« agriculteurs bio » sont le reflet du développement historique de l'agriculture biologique, de ses origines et de son institutionnalisation progressive, et de l'hétérogénéité des parcours de conversion possibles. Ils démontrent la capacité évolutive de l'agriculture biologique au cours du temps, qui la rend capable de s'adapter aux changements de contexte. Mais cette malléabilité a ses limites. En effet, si la compréhension de cette diversité a tant retenu mon attention ici, c'est qu'elle constitue un des défis pour l'évolution de l'agriculture biologique dans les années à venir. La diversité du groupe « agriculteurs bio » ne cesse d'augmenter au fil des années, parallèlement à l'augmentation du nombre d'agriculteurs bio. Il s'avère qu'il devient de plus en plus difficile de concilier cette diversité de pratiques et de sens au sein d'un règlement européen unique. La connaissance fine de la réalité des agriculteurs bio apparaît dès lors nécessaire pour appréhender cet enjeu auquel doit faire face l'agriculture biologique aujourd'hui.

Bibliographie

- ANSART P. (1999) - « Institutionnalisation ». *Dictionnaire de sociologie*. André Akoun et Pierre Ansart (eds). Paris.
- AUGUSTINS G. (1991) - « Institution ». *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Pierre Bonte et Michel Izard (eds). Paris.
- BERTAUX D. (2005) - *Le récit de vie*. Armand Collin. Paris.
- BESSON Y. (2007) - *Histoire de l'agriculture biologique : une introduction aux fondateurs, Sir Albert Howard, Rudolf Steiner, le couple Müller et Hans Peter Rusch, Masanobu Fukuoka*. Thèse de doctorat, Université de Technologie de Troyes. <http://www.ecolotech.eu/-These-.html>.
- BESSON Y. (2009) - « Une histoire d'exigences: philosophie et agrobiologie. L'actualité de la pensée des fondateurs de l'agriculture biologique pour son développement contemporain ». *Innovations agronomiques* 4: 329-362.
- BESSON Y. (2011) - *Les fondateurs de l'agriculture biologique*. Éditions Sang de la Terre. Paris.
- BOLTANSKI L. (1982) - *Les Cadres. La formation d'un groupe social*. Minuit. Paris.
- BOURDIEU P. (1984) - « La délégation et le fétichisme politique ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 52-53 : 49-55.
- BURNY P. (1999) - *Diversification et circuits courts : défis à l'économie rurale*. Bruxelles: Association belge d'économie rurale.
- DUBAR C. (1998) - « Trajectoires sociales et formes identitaires : clarifications conceptuelles et méthodologiques ». *Sociétés Contemporaines* 29 : 73-85.
- DURAM L. A. (1999) - « Factors in organic farmers' decision making : diversity, challenges, obstacles ». *American Journal of alternative agriculture* 14 (1) : 2-9.
- KALTOFT P. (2001) - « Organic farming in late modernity: at the frontier of modernity or opposing modernity? » *Sociologia Ruralis* 41 (1) : 146-158.
- LAMINE C. et BELLON S. (2009) - *Transitions vers l'agriculture biologique*. Educagri Éditions/Éditions Quae. Dijon/Paris.
- LATOUR B. (2007) - *Changer de société, refaire de la sociologie*. La Découverte. Paris.
- PIRIOU S. (2002) - *L'institutionnalisation de l'agriculture biologique (1980-2000)*. Thèse de Doctorat, Rennes: École Nationale Supérieure agronomique de Rennes.
- STASSART P. et D. JAMAR. (2009) - « Agriculture biologique et verrouillage des systèmes de connaissances. Conventionalisation des filières agroalimentaires bio ». *Innovations agronomiques* 4 : 313-328.
- VAN DAM D. (2005) - *Agriculteurs bio : vocation ou intérêt ?* Presses Universitaires de Namur. Namur.

Pour citer cet article :

Vankeerberghen, Audrey : « "Agriculteurs bio" : de l'institutionnalisation d'un groupe à une diversité de parcours professionnels ». in : Uzance n° 2, 2012, pp. 1-13.

URL : <http://www.patrimoineculturel.cfwb.be/index.php?id=11557>

www.uzance.cfwb.be

Vol.2 - 2012

uzance



Séverine LAGNEAUX

Docteur en anthropologie
Université Catholique
de Louvain
severine.lagneaux@uclouvain.be

Mots-clés:

Roumanie, paysannerie,
gospodarie, alimentation,
normes européennes.

AU GOÛT DU JOUR. UNE IDENTITÉ ALIMENTAIRE 'PAYSANNE' EN ROUMANIE ?

C'est à partir de deux situations vécues sur le terrain que nous nous interrogerons sur la relation nouant roumanité, « paysanneté » et assiette au cœur d'un village banatais. Le berger lepure est confronté aux normes européennes, qui l'empêchent de vendre son fromage, considéré comme impropre à la consommation. Il se réfère à la tradition paysanne roumaine pour défendre, selon lui, son identité et son gagne pain. Dans ce contexte changeant, se référer à la tradition est une action productrice de sens, une volonté de se dire en accord avec le modèle paysan que les acteurs essayent de défendre et de conserver en insistant sur la filiation, la reproduction, plutôt que sur les adaptations qu'ils opèrent. Le patrimoine gastronomique roumain est ainsi figé par la construction d'une tradition érigée en trait identitaire essentiel. L'observation des préparatifs du festin pascal permet de dépasser cette fabrication de soi. Les denrées « paysannes » ne sont pas seulement des icônes culturelles de la nation. Au village, outre le symbolique, elles ont un sens pratique et social. Elles s'inscrivent dans les échanges et servent à montrer son statut de « bon gospodar » et à exprimer un être au monde.

Des tomates en guise d'ouverture

Avec la mort du couple Ceausescu et l'effondrement du bloc de l'Est, tandis que les hommes se libèrent du joug soviétique, le marché roumain s'ouvre au monde. Au marché de Bucarest, les étals de fruits et légumes en attestent peu à peu : au vide des échoppes communistes succède un approvisionnement international. Les gens se ruent sur les tomates turques dont l'origine est criée. Tout se passe comme si la provenance extérieure certifierait la qualité du produit. La tomate turque permet de goûter au meilleur, à l'ailleurs jusque là interdit. Quelques années plus tard, le Mc Donald implanté sur la place de la Victoire de Timisoara proposait le mac porc, le hamburger roumain, avec du chou et du *cascaval pane* (fromage fondu pané) accompagné d'un coca cola dont l'étiquette vantait la fraîcheur de « la première récolte ». Simple application du principe de la glocalisation ? Le mouvement semble plus profond. En 2008, à Resita, des pizzas aux *sarmale* (choux farcis) sont apparues au menu de quelques restaurants. Une idée commune veut que les traditions alimentaires soient mises à mal par une mondialisation des

goûts souvent assimilée à une américanisation. En réponse, les préférences, les valeurs et les savoir-faire du terroir sont brandis comme autant d'exceptions culturelles. L'alimentation est un enjeu biologique tributaire de l'économie, mais manger et boire ont aussi des dimensions politique et culturelle. « Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es » écrivait Brillat-Savarin dans *La physiologie du goût* en 1825¹. Que l'alimentation soit un mode de construction identitaire, un mode de distinction d'« autrui » est également un lieu commun. Mais dans le cas de cette pizza aux *sarmale*, ne s'agit-il pas d'incorporer l'autre à soi, de le digérer pour l'assimiler ?



Image publicitaire de l'annonce de lancement de la pizza aux *sarmale* par une pizzeria de Resita, novembre 2008

1. Aphorismes cités maintes fois ensuite et notamment par Braudel, F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e-XVIII^e siècles*. T.1 Les structures du quotidien. Paris, A. Colin, 1979: p. 81

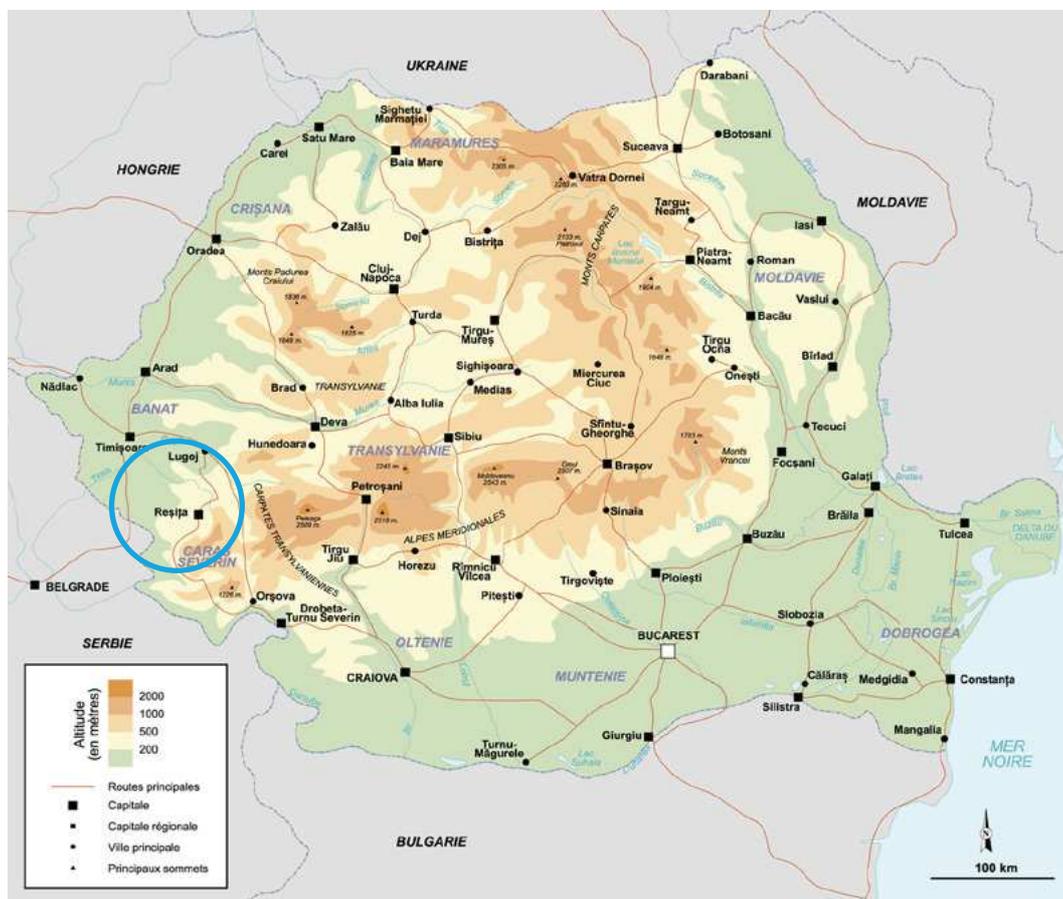
Le chou farci, plat dit national par excellence, l'accompagnement de *mamaliga* (polenta) et la serviette reproduisant les motifs et couleurs des tissus traditionnels participeraient-ils d'un mouvement de relocalisation de la pizza ? Du village global au village roumain, s'agit-il d'un simple renversement d'échelle ? A suivre M. Singleton (1997), il s'agirait bien plus d'un changement d'essence. Comment penser ce retour à soi : défense identitaire, modernisation ou travestissement des traditions ? Au village, en tout cas, jamais de pizza le paysan ne mangera... ou presque. Mais de quoi se compose son assiette et que nous disent-ils l'un de l'autre en période de transition insécurisée (Lagneaux, 2012) ? Deux situations de terrain permettront d'approfondir ce questionnement. La première ouvre sur la question de l'identité nationale, de la place du paysan et de sa production comme particularisme roumain. La seconde se décale vers une conception moins dichotomique de l'identité pour montrer un être contemporain par la préparation de la nourriture. Mais avant de passer à table, une mise en bouche permettra de contextualiser le terrain.

1. Avant goût de terrain

Ma recherche ethnographique² s'est déroulée dans le village de Maureni, dans la partie ouest de la Roumanie appelée le Banat mais aussi, depuis 2000, la « petite Belgique » par les nombreux investisseurs belges qui y ont vécu des fortunes diverses (Lagneaux, 2010).

Le paysage villageois est polarisé. D'une part de grandes exploitations principalement aux mains d'Occidentaux sont sises sur les cendres des entreprises d'Etat communistes constituées des terres confisquées aux *chiaburi*, les boyards locaux jugés ennemis du peuple par le pouvoir communiste. D'autre part, les lopins des *gospodarii* (petites exploitations familiales) reprennent les formes territoriales et paysagères pré-communistes (von Hrischhausen, 2003).

Le Banat roumain est une large plaine céréalière, grenier de l'Europe médiévale. Cette région est renommée comme étant, avec Bucarest, la plus florissante du pays. Son histoire tourmentée en fait un carrefour culturel. Elle est marquée par des traces turques, slaves, russes, latines, européennes, aus-



2. Ce terrain de 7 mois s'est étalé entre 2002 et 2007.

Carte des régions, villes principales, relief et fleuves de Roumanie.
Source : www.petitfute.com/voyage/226-agenda-roumanie.

3. Pose de doubles vitrages en pvc.

4. Lorsque l'on parle de *gospodar*, il est donc question tout à la fois de fonction (*gospodar*-administrateur, ménagère), de travail (fermier) en commun (ménage), de rôle (mari, maîtresse de maison), de valeurs (soin, bien tenu), de parenté et de lieu de vie (foyer). Le terme *gospodar* n'a aucun équivalent français. On associe souvent au « *gospodar* » le mot « paysan » qui en roumain se dit *taran*. De son côté, le vocable « villageois » correspond à *satean*. Le mot *gospodar* est utilisé ici pour signifier un travailleur. Des fruits de ses possessions et de son labeur, il parvient à réaliser l'autonomie de son foyer. Cette figure historique est également mobilisée dans un discours collectif sur l'identité culturelle roumaine. Le contenu actuel de ce propos particulariste reprend des constructions idéologiques passées qui ont également manipulé ce mythe.

Je dénomme « héritiers du *gospodar* » les villageois qui se revendiquent de ce modèle afin de ne pas confondre ces deux niveaux de compréhension et de réalité que sont l'histoire et la mémoire, le réel et l'idéal, le matériel et le symbolique.

5. Cette appellation résulte d'une autodéfinition autochtone des membres de l'élite établie sur base d'une distinction avec les non-membres nommés « paysan *tope* », paysans stupides ou calamiteux sans que ces derniers en reconnaissent l'existence et ne recourent à cette catégorisation. Le terme « *tope* » procède d'une stigmatisation d'une catégorie sociale. Étymologiquement, il peut être rapproché de *topenie* : désastre, ruine.

6. Dès les années 60, durant le communisme, des produits manufacturés ont déjà transformé les pratiques au sein des *gospodarii*. En ce sens, il ne s'agit donc pas d'une nouvelle forme de fierté qui se développe, aujourd'hui, au village mais bien de la poursuite d'un mouvement adapté à l'univers capitaliste de la « transition » roumaine.

7. Les produits ont souvent tendance à être appelés par des noms des marques : on porte non pas des baskets mais des *adidas* quelle que soit la marque de la chaussure, on ne mange pas du riz mais du *basmati* ou du *thai*, non plus des macaronis mais des *soubry*.

tro-hongroises et balkaniques visibles dans le parler, l'architecture ou encore la tradition culinaire. Le plan en damier de Maureni témoigne de son origine aux marges de l'empire austro-hongrois. Diverses ethnies y sont historiquement présentes : Roumains, Souabes, Hongrois, Tsiganes, Serbes.

Maureni est situé à 70 km au sud de Timisoara. Avec le village de Sipet, ils forment la commune de Maureni dans le département de Caras-Severin. Le village se compose de près de 800 *gospodarii*, dont certaines sont en ruine et de 1794 habitants. En 2004, 1370 personnes de la commune (Maureni et Sipet) étaient sans emploi, 423 étaient pensionnées. Les lieux d'embauche principaux des villageois sont l'école, les commerces locaux ou les firmes surtout occidentales telle la fabrique de volant de Deta, celle de pantalons de Maureni ou les fermes établies sur place par les occidentaux. Une importante population non comptabilisée migre également à l'Ouest. Ces séjours de durée et fréquence variables leur permettent de gagner de l'argent en travaillant dans des exploitations agricoles, l'hôtellerie ou le secteur de la construction en Autriche, Allemagne, Italie, Espagne, France ou Belgique. Les villageois vivent de débrouille : une compilation de divers revenus. Différentes stratégies d'accroissement des biens familiaux existent : la migration économique momentanée, l'obtention d'un emploi complémentaire, le travail à domicile, la vente d'objets fabriqués chez soi, le choix des lieux de consommation et des biens de consommation meilleur marché, la réparation des biens usagés (rien ne se perd tout se transforme), la récupération et la transformation par détournement d'usage de matériaux déclassés, la limitation des dépenses, la multiplication des crédits bancaires ou dans les magasins locaux, l'emprunt aux amis et le recours aux aides sociales et à l'entraide locale. A cette pluriactivité s'ajoute encore la production vitale du *gospodar*.

La *gospodarie* regroupe l'espace habité, une basse-cour, un jardin potager et quelques hectares de terres cultivées souvent de façon rudimentaire. Elle constitue un point névralgique car il s'agit du foyer, de l'activité domestique et économique ; elle (sur)vit au quotidien : elle rythme les journées, occupe les pensées et les conversations, tout comme elle guide les gestes et pratiques. Elle est un élément essentiel du statut localement reconnu. Elle fonctionne comme un critère de moralité pré-sidant à la réputation à l'intérieur de la communauté villageoise. Dans sa double dimension, matérielle et idéale, la *gospodarie* apparaît à la fois comme un *topos* : un lieu situé dans le dispositif complexe de reproduction sociale des familles, et un *ethos* : un système de valeurs décrit comme un idéal-type conjuguant l'autonomie, un idéal de moralité, d'honneur et de noblesse. La *gospodarie* est donc un mode d'être au monde mais c'est aussi un ordre du monde, une organisation sociale et économique de base régie jusque dans son agencement spatial le plus matériel.

Depuis l'ouverture des frontières et le développement de la migration pendulaire (Diminescu, 2003 ; Potot, 2003), les *gospodarii* se transforment matériellement et symboliquement. Elles sont aménagées : *termopanisation*³, construction d'une aile plus grande, « maison d'orgueil » avec registre décoratif éclectique et plus récemment goût pour le « rustique » (Mihailescu, 2011). On constate aussi des transformations au niveau de l'assiette. Les migrants reviennent avec des paquets qu'ils distribuent aux habitants en paiement d'un service (garder et nourrir les enfants), pour offrir mais aussi se montrer. Le café, le savon et les éponges de vaisselles sont allemands, le chocolat belge, les gâteaux autrichiens, le shampoing, le maquillage, les voitures sont d'ailleurs, comme les tomates de 1989. Par ces colis, les migrants tissent également des réseaux d'échange et d'entraide parallèle aux réseaux dont le centre était autrefois la *gospodarie* et ses produits distribués au sein de la famille élargie et jusqu'en ville (Lagneaux, 2010b). Bien tenir sa *gospodarie* était gage d'indépendance et forgeait la réputation de la maisonnée. Etre un *bun gospodar*⁴ permettait de se distinguer des paysans *tope*⁵. En transition, ces valeurs se modifient. Deux forces y contribuent. Les valeurs importées par les migrants sont une première forme de pression. Les héritiers du paysan roumain eux-mêmes tendent, par ailleurs, à vouloir conserver leur statut. À cette fin, ils recourent également à la monstration de leur bien-être pour légitimer une position déterminant, à la fois, qui l'on est dans les échanges et un certain accès aux ressources matérielles et symboliques. Les horizons se sont élargis et les pratiques locales culinaires et agraires perdent donc de leur pesanteur. La multiplication et la promotion de la consommation de masse remplacent la terre comme principe de distinction sociale et comme critère de valeur dans la compétition pour le statut. Le sens du travail reste attaché à l'autonomie de son foyer, mais l'indépendance du *gospodar* gagnée des fruits de son labeur n'en est plus le moyen privilégié. Une autre fierté se gagne par un salaire qui donne accès aux marchandises⁶. Aussi, les légumes en boîtes remplacent le potager de moins en moins cultivé. Le pain ne se prépare presque plus. Il s'achète tout comme la charcuterie et les *soubry*⁷. Les assiettes sont de moins en moins dictées par les saisons. Le temps réservé aux préparations a également diminué. Mais sans plus tarder, passons maintenant à la table de l'héritier du paysan roumain.

2. Tout un fromage !

Après la traversée des 10 kilomètres de pré qui séparent Maureni de « sa jungle », comme il l'appelle, je descends du Aro, le 4x4 roumain. J'ai le haut du crâne et les fesses endoloris par les rebonds. C'est la seconde fois que je me rends chez Iepure. Ce berger, venu de Sibiu après 1989, s'est installé dans une ancienne ferme zootechnique de lapins d'où il tire son surnom. Une autre version veut que ce patronyme « lapin » lui ait été donné car Mihaï, de son vrai nom, a une femme au village et une autre à la bergerie.

Je ne sais pas ce qui m'a pris ce jour-là mais jamais je n'ai imaginé que cela se passerait comme cela. Le fromage a traversé la pièce direction la poubelle après avoir rencontré durement le mur. Iepure visiblement est en rogne. Si mon « cadeau » ne lui convient pas, il a au moins le mérite de fournir des données à traiter à l'ethnologue de service. *Je ne mange que du fromage de brebis.* Mon présent est sans valeur pour lui. L'impolitesse ressentie laisse rapidement place à une certaine frustration de n'avoir compris l'homme, à l'impression de l'avoir insulté alors que je lui tends un fromage « bien de chez moi », un fromage d'abbaye acheté dans un magasin namurois étant donné que je ne fais pas de fromage⁸. Iepure se met à vociférer. Je me fais petite, mais je reste. Le berger se fâche. Il hurle, *c'est ainsi qu'on dit la vérité* argumente-t-il. Son credo est le manque d'argent. Il dit vivre traditionnellement car il a ça dans le sang : *la transhumance se transmet de génération en génération. Cela ne changera pas. Je ne peux pas moderniser mes installations, je n'ai pas d'argent. Mademoiselle, je n'ai rien contre les normes européennes mais je n'ai pas l'argent pour m'aligner sur elles. (...) Tout ce qu'il faut pour valoriser est très cher. Nous pouvons faire ce qui est dans l'ordre des choses. Nous sommes pauvres. Nous devons être aidés, notre standard est la gospodarie, ce n'est pas la même chose. C'est kaputt ! Un homme avec une expérience de 50 ans, de 52 ans. Nous sommes des gens abîmés. Je ne peux sortir de la misère. Nous avons été exploités, détruits, (...). Il n'y a personne au milieu : seulement des boyards et des pauvres. Je n'ai pas d'argent pour les porcs, les vaches, les moutons. Je dois égorger mon cochon. J'ai quelques vaches et 900 moutons mais pas d'argent. Bucarest a voulu détruire le paysan. (...) Venez voir comment on fabrique le fromage. C'est propre ici, on prend un petit couteau et santé. L'Union dit que ce n'est pas bon mais sans argent que faire ?* Ses installations sont vétustes, le dénuement du mobilier et la liberté des animaux donnent au lieu l'apparence d'une arche de Noé brisée après la tempête et échouée au milieu de nulle part. Iepure se définit comme un patron sans ouvrier ni entreprise. Il fait tourner la bergerie en famille : sa femme, deux de ses trois fils, leurs épouses et enfants. Ils vivent sur place. La chambre de Iepure est meublée par les armoires métalliques du vestiaire des ouvriers de l'IAS. La télévision est allumée et le gsm posé sur la table. Les moutons sont gardés dans les grandes étables délabrées ou pâturent dans les prés communaux¹⁰. Le fromage se fabrique sur place. Le *cas* que l'on retrouve dans tout le pays se présente sous la forme d'un gros ballon blanc. Son goût varie selon le pâturage, la saison, le savoir-faire du berger. Placé dans un bain d'eau salée dans des cuves vétustes situées dans une cave, il devient du *telemea*, proche de la feta grecque. Le fromage obtenu peut alors être égoutté dans des filets semblables à des voiles de rideau dont il conserve les marques. De nouveau chauffé, le petit-lait¹¹ est alors recueilli pour former la *urda* dont la pâte finement granuleuse et fondante est servie,

8. Ce fromage que j'identifiais naïvement comme « produit du terroir » n'est plus fabriqué à l'abbaye mais est un article de la firme Bel.

9. Iepure, berger, 64 ans, Maureni, 04/07.

10. Si Iepure en appelle au *gospodar* pour se définir, la taille de son exploitation, le nombre de ses bêtes n'en font pas un paysan pour autant. Par ailleurs, si l'infrastructure de son exploitation est délabrée et suggère le dénuement, la taille de son troupeau permet de relativiser ce point de vue. La pauvreté est donc un point de vue. Le discours de Iepure est cependant éclairant quant aux ressorts usités pour se dire aujourd'hui à Maureni. Ce cas, bien que spécifique, permet d'interroger ces ressorts, leur représentation identitaire, leur construction, leur instrumentalisation et de les confronter aux pratiques concrètes ayant cours au village pour cerner ce que peut bien être ce *gospodar*, ici, à travers son alimentation.

11. Partie liquide issue de la coagulation du lait.



Iepure, à droite, et ses deux fils à la bergerie. Maureni, avril 2007. © S. Lagneaux.

à la bergerie, avec du sel et des oignons verts. En mangeant, Iepure poursuit son discours.

Il n'est pas contre les changements, mais ne dispose pas de l'investissement nécessaire pour s'adapter à la technique et aux conditions normées de l'UE. Sa salle de préparation du fromage n'est pas carrelée, le sol est en terre battue, il ne possède pas de camion réfrigérant, de véhicule pour transporter ses bêtes à l'abattoir et ne peut pré-

tendre produire plus de fromage que ce qu'il fait. De par sa taille, son exploitation est loin d'être équivalente à une *gospodarie*. Cependant, les gestes y sont semblables ainsi que le matériel désuet et impropre eu égard aux normes sanitaires requise par l'UE. Ces normes visent à répondre à la nécessité de surveiller les pratiques et contrôler la qualité du fromage, du moins une de ses formes. Elles sont également un instrument de régulation du marché. Cela apparaît donc aussi comme une restriction de la liberté, de l'être, des comportements, des habitudes avec les animaux et leur production. En effet, la qualité ne réside pas seulement dans une pureté toute hygiénique, les arguments du goût mais aussi de la tradition et de l'identité nationale sont brandis. Dans les propos du berger, diverses oppositions se dévoilent : fromage et produits locaux/produits globaux de supermarché, soi/autrui, *gospodarie*/industrie, pauvres/boyards, paysan/pouvoir citoyen. Elles font écho et prolongent une conception de l'identité nationale dont le paysan et sa production sont des emblèmes. Cette structuration prolonge l'histoire du paysan et son instrumentalisation au service de la construction de la Nation.

D'abord « aristocrate » sous l'ère de l'absolutisme de Marie-Thérèse et Joseph II, il devient « citoyen » avec le printemps des peuples de 1848. Par l'accès à la propriété et l'acquisition du droit de vote, le regard porté sur la paysannerie se renouvelle et le paysan roumain gagne une importance sociale. S'il s'agissait, auparavant, de démontrer la grandeur historique et la noblesse de la ruralité, source pure et vertueuse de la Nation roumaine revendiquée, c'est la complexité de son organisation économique et politique qui est, dès le milieu du XIX^{ème} siècle, mise en avant (Hitchins, 1994, pp. 202-250 ; Roger, 2003). Malgré la perception partagée du paysan comme dénominateur commun de l'ethnicité roumaine, un abîme existe. Une différence significative sépare l'apparente continuité des conditions de la vie quotidienne au village et sa double perception par l'intelligentsia urbaine et l'élite politique (Verdery, 1991, pp. 27-71 ; Durandin, 1995 ; Roger, 2002). L'authenticité de la culture paysanne, symbole de la permanence du lien avec le passé glorieux, est opposée à la culture « cosmopolite » urbaine. La modernité, l'ouverture à l'universel se bâtit sur l'invention du traditionalisme et non en opposition à ces spécificités vécues comme nationales.

Durant l'entre-deux-guerres, la paysannerie revêt une valeur politique grandissante. Les politiciens vantent les héritages matériels et spirituels paysans et instrumentalisent les traditions rurales. Une symbiose entre ruralité et nation, donc entre terre et territoire, sol et sang génère le fondement matériel du peuple, crée des droits inaliénables et constitue un important symbole dans la construction identitaire. Travailler la terre, vivre de ses ressources devient un honneur ; la laisser en friche, improductive est une honte pour le pays. Développer son activité au sein de la *gospodarie* favorise principalement l'autonomie en évitant de travailler sur les terres d'un boyard ou d'un autre paysan. Cette activité commune aux habitants favorise également la cohésion sociale. Un sentiment de vie communautaire par le partage des valeurs et d'un mode de vie se renforce.

Le processus de collectivisation bouleverse cette donne. Les *gospodari* perdent leur droit de travailler individuellement le sol. Afin de répondre aux besoins de la population urbaine et soutenir l'industrialisation du pays, l'agriculture doit augmenter ses performances¹². La collectivisation brise l'autonomie des paysans. L'activité agricole est dissociée de son contexte sociologique et culturel, la culture paysanne « réactionnaire et obscurantiste » doit laisser place à la civilisation urbaine et industrielle supérieure. La nationalisation et la collectivisation altèrent la représentation même de la terre. Les travailleurs agricoles des grands complexes collectifs ne s'y sentent plus liés de la même manière que leurs parents et ancêtres. Mais, bien que la population soit éduquée en vue de correspondre à « l'homme nouveau socialiste », les paysans coopérateurs ne sont pas coupés totalement de leurs usages traditionnels. Un lien à la *gospodarie* est maintenu grâce, entre autre, à la culture du potager. Si sa forme et son sens changent, l'exploitation privée de la terre persiste. Par ailleurs, de multiples liens informels se sont noués entre ruraux et citoyens pour faire face à la pénurie alimentaire des villes, à la pauvreté et à l'obsolescence des équipements des villages. Les échanges, le troc et le travail familial de la terre des parents ont ainsi donné naissance à une *maisnie mixte diffuse* (Mihailescu, 1995). Parallèlement, dès les années 60, une certaine société de consommation, étiquetée socialiste, transforme les pratiques quotidiennes. La vaisselle de bois et de terre cuite est remise au placard. La terre comme critère de distinction, de fierté et d'honneur s'amenuise (Stan, 2005, pp. 49-53). J. Cuisenier (1994, p. 207) parle d'un mouvement d'individualisation des campagnes roumaines. En effet, l'intégration dans l'économie socialiste par le travail était la seule voie d'accès au nouveau monde de confort matériel. Aussi, peu à peu, la « légende dorée » de la ruralité roumaine laisse place à la nouvelle doctrine internationaliste basée sur le mythe du prolétaire international.

12. La diminution du nombre de *gospodarii* au profit d'exploitations agrandies et plus rentables est un argument que l'on retrouve dans les plans de développement des campagnes roumaines à l'heure européenne.

Les paysans se voient brusquement écartés du panthéon du monde politique et idéologique et leur mode de vie traditionnel est détruit par le biais de la collectivisation, de l'homogénéisation et de la systématisation. En même temps, pour asseoir son pouvoir dynastique, Ceausescu colore le communisme roumain de nationalisme. Il se présente comme le continuateur et le défenseur des traditions nationales. Le folklore et « l'authenticité » deviennent l'outil des démonstrations du pouvoir et le véhicule de l'idéologie (Karnouh, 1990). Le village demeure l'unificateur du pays et le différenciateur de l'extérieur afin de témoigner d'un modèle national ethniquement homogène. Naît donc un paradoxe : les paysans doivent disparaître pour devenir conformes au modèle de société socialiste mais, parallèlement, c'est l'image mythifiée d'une paysannerie éternelle et heureuse que mobilise l'état pour se légitimer. La paysannerie est « patrimonialisée », « muséifiée » et donc épurée pour devenir « authentique » (dans le sens recherché de l'authenticité) pour correspondre au projet de la constitution de « l'homme nouveau ». La culture roumaine doit cesser d'envier et de vouloir imiter les modèles empruntés ailleurs, qu'il s'agisse de Moscou ou de Paris. Elle doit découvrir en son sein des modèles primordiaux innovants voire supérieurs.

Le paysan est donc construit par l'élite intellectuelle ou les pouvoirs politiques soit comme un rustre à faire évoluer ou un héros conservateur du noble patrimoine de la nation. Il est le personnage central de la question des origines qui se reformule en Roumanie aujourd'hui à travers la « sarmatisation » des pizzas ou la sauvegarde du fromage que l'on vend maintenant sur le marché sous l'appellation « fromage pour les chiens ». Deux orientations principales s'affrontent : les latinistes et les dacistes (Antoï, 1999 ; Boia, 2003). Les premiers arguent de la stricte descendance romaine issue des légions trajanes. Les particularités roumaines seraient les stigmates d'une maladie incurable que seule l'importation du modèle occidentale pourrait soigner. Le paysan roumain est indolent, stupide et apathique, inculte, grossier. Il est un barbare. Les seconds conçoivent un héritage original essentiellement Dace. Ce protochronisme correspond à une sensibilité de retour aux racines nationales tout en prônant une limitation des influences occidentales et européennes. Cette critique de la modernisation oppose un présent décadent et le mirage du passé glorieux construit notamment autour du paysan. Ce dernier est présenté comme le grand continuateur.

Aujourd'hui, Iepure crie les sombres réalités du présent. Pour faire face à un présent offrant peu de satisfaction, une idéalisation du passé supporte l'espérance en un avenir meilleur. C'est un « retour vers le futur » (Giordano, 2002) qui sert de base à l'idée d'un progrès possible et légitime autre que le développement des campagnes construit par les pouvoirs de Bucarest et de Bruxelles. L'idéalisation de la splendeur d'un passé mythique donne confiance en leur propre et vraie condition et pas dans le sombre présent qui obscurcirait et corromprait l'être roumain « véritable ». L'histoire a alors aussi une fonction messianique et compensatoire. Si le destin est la continuité, le modèle est le « *gospodar* », le « vrai Roumain » qui doit rester sur sa terre. Si l'avenir est « développement », le modèle est l'autre européen potentiellement contenu dans la roumanité participant de l'universelle humanité liée à une vision linéaire et évolutionniste de la « transition ». Iepure accuse ce modèle hégémonique de mettre fin à sa carrière, de ne pas considérer sa longue expérience, d'uniformiser les goûts, de déconsidérer voir même d'ignorer le patrimoine roumain. Cependant, une telle dichotomie manichéenne de l'identité comporte des risques. Tout d'abord il s'agit d'une construction se présentant comme un fait. L'essentialisation est posée comme quelque chose de naturel et tend à faire croire que seuls deux modèles opposés existent : le maintien ou le développement. Ensuite, chaque modèle comporte ses dérives. D'un côté la continuité prônée par la confiance renouvelée en l'identité paysanne engendre une stagnation passéiste, un camouflage des problèmes actuels par un passé glorifié associant pauvreté et paysannerie. Iepure n'est pas un chevalier blanc. Une villageoise me confiera après cette entrevue que « radio fossé¹³ » dit que le berger a tellement soif d'argent qu'il aurait vendu du fromage pourri à un orphelinat de Bocsa. Il aurait gratté les moisissures avant de le vendre à bon prix. Les normes sanitaires européennes apparaissent alors comme un moyen de surveillance et une assurance de sécurité. D'un autre côté, le progrès engendrerait un oubli de soi. L'autre, le changement seraient une menace identitaire. Soit ils incarnent la mort du paysan soit ils sont une « forme sans fond » (Maiorecu, 1868). Le seul souci de l'UE serait économique. Il n'y aurait aucun intérêt pour la culture. Dès lors, il leur sera interdit d'égorger porcs et volailles, d'élever leurs animaux comme ils en ont l'habitude, de produire leur nourriture et d'en vivre. Ces transformations peuvent aussi être réduites au seul confort matériel. Les valeurs fondamentales de la démocratie et de la liberté demeurerait incomprises par la majorité des citoyens. *Si la Roumanie doit devenir civilisée, ce n'est pas une question d'équipement technique. Ma mère avait un frigo, une machine à laver auparavant. La question est que les gens prennent l'habitude d'acheter et d'utiliser du papier*

13. Nom donné localement à la rumeur aussi appelée « la bouche du village ».

WC pour vous. Mais c'est une question de comportement et pas de consommation capitaliste¹⁴. Il ne s'agirait pas de devenir un simple consommateur de plus du goût global mais bien d'acquiescer la profondeur de la réflexion démocratique et des comportements liés à la liberté à l'inverse de ce qui se passe actuellement aux yeux de Constantin.

Dans un contexte de changements, se référer à la tradition est une action productrice de sens, une volonté de se dire en lien avec le modèle *gospodar* que les acteurs tendent peu ou prou à défendre et à conserver en insistant sur la filiation, la reproduction et non les adaptations. Le patrimoine gastronomique roumain est ainsi figé par la construction faite de la tradition érigée en trait identitaire essentiel. La *gospodarie* ou la bergerie productrice de nourriture est une arme de résistance face au changement mais aussi un moyen de proposer d'autres modèles que ceux imposés par l'Autre européen et américain. La tradition est alors, dans ce cas, pensée et articulée comme une continuité culturelle et une garantie. Les produits considérés comme extérieurs deviennent suspects : le lait en brique serait de la poudre et de l'eau et n'aurait donc rien de comparable au lait frais de la basse-cour qui comme tout produit issu de la *gospodarie* est frais et savoureux. Une appropriation par la transformation est nécessaire à la valorisation minimale des aliments. Un travail en aval par l'élevage et le jardinage revêt un aspect idéal : l'aliment est « *gospodarisé* ». La nourriture conditionnée, calibrée porte les marques d'autrui, de l'intervention d'un inconnu ou d'une machine. Les produits transformés par l'industrie agroalimentaire sont en quelque sorte un pis-aller. Les catégories s'inversent, ce qui est dangereux, contaminé pour Bruxelles, est pur pour l'héritier du *gospodar* qui en est l'auteur. Saleté et propreté sont des vues de l'esprit non des réalités objectives. Elles correspondent à une mise en ordre du monde (Douglas, 1971). Dans notre cas, la *randuiela* (l'ordre des choses) propose un agencement différent de celui qui prévaut à Bruxelles. Cependant, elle recourt à une vision essentialisée et manichéenne du *gospodar* et de sa production. Les pratiques, l'élevage, l'abattage, la cuisine et le jardinage dévoilent autre chose : elle supporte un ethos et une éthique permettant de s'extraire de cette dualité réifiante sans pour autant l'annuler.

3. Festin pascal

Outre le pain et le vin bénits, les œufs que l'on *claque*, le fromage frais (*cas*), l'ail et les jeunes oignons, l'agneau (*miel*) est le centre de toutes les attentions à l'approche de Pâques. En ragoûts, gigots, soupe, pâté (*drob*) ou rôti, il est cuisiné à toutes les sauces plusieurs jours durant avant d'être la pièce centrale d'un festin attendu après le jeûne. La cuisine au village roumain est rythmée par le calendrier orthodoxe alternant jeûnes et festins au rythme des fêtes religieuses, des saints patrons et des rituels de la vie (baptême, noces, funérailles, ...). La préparation de viande a un caractère festif : de la Saint Ignace (20 décembre) à Pâques, on abat et consomme du cochon qui laisse ensuite la place à l'agneau. Au quotidien, on mange aussi de la volaille. Le boeuf n'est que rarement consommé car il est réservé au trait et à la traite. Les assiettes sont également marquées par les saisons : légumes en bocaux, en saumure (*muraturi*) ou vinaigrés en hiver, légumes frais et fruits à la belle saison. À la différence des assiettes nobles¹⁵ réputées plus fines, la nourriture paysanne est spartiate et roborative : elle colle au corps pour pouvoir travailler au champ et est cadrée par la précarité de la vie rurale. Les temps de repas sont rythmés par le travail paysan. Le *mic dejun* se compose généralement de pain, de fromage, de *slanina* (graisse de porc), *muraturi* et café; la *prinț* consiste en une soupe ou une *ciorba* (soupe acidulée à base de viande et de légumes) accompagnée de pain. La *cîna* est le repas le plus consistant après une journée de labeur : viande (*friptura* – grillée ou *tochitura* – en sauce), légumes et féculents.

Le soir du 03 avril 2007, alors que son mari, Nicolae, regarde le JT, Emilia s'arrange avec Costica, le berger. En effet, à Pâques, le *miel fript* (agneau roti) est de rigueur. Costica doit donc tuer de nombreuses bêtes que les villageois lui confient. Emilia lui en commande trois: une pour eux, une pour Violeta qui est *matusa* (tante, terme de respect) et une pour les parents de Constantin, son gendre. Le vendredi, tout le monde met la main à la pâte : Nicolae hache le morceau de porc que la voisine lui a apporté la veille pendant qu'Emilia prépare les *sarmale*. Bianca, la fille, fait les courses à Gataia où le choix des produits est plus large : kiwi, oranges, bananes, gélatine, sucre, margarine, yaourt et petits cadeaux pour chacun. Le *lapin de Pâques* apportera des *slapi* (sandales en plastiques que tout le monde porte au village été comme hiver) pour Nicolae, des culottes et des chaussettes pour Emilia, des jeux pour Alexandru, le petit-fils, et pour ma fille. Nous nous rendons ensuite à la bergerie de Costica. Dans un enclos, les agneaux attendent. Lorsque nous arrivons avec la voiture dans

14. Titi, enseignant et directeur de l'école de Sosdea, 32 ans, Maureni, 07/07.

15. Voir par exemple le livre de recettes de cuisine de la princesse héritière Margarita de Roumanie *Carte regala de bucate*.

les pâturages, le berger saisit un animal, le couche et rapidement lui plante une lame dans le cou. L'agneau n'a pas le temps d'émettre un son qu'il agonise déjà. Emilia me recommande d'être prudente, de ne pas descendre de l'auto car les chiens sont féroces. Les agneaux se vident de leur sang puis sont suspendus par les jarrets. Emilia m'explique qu'une histoire est partagée avec l'animal lors de son exécution et de la préparation de sa chair. Si le sort de la volaille, des lapins et des cochons de la basse-cour est scellé depuis le jour de leur naissance ou de leur achat, s'ils sont élevés pour être mangés, ils n'en font pas moins partie du foyer étant une source d'épargne mais aussi de soins à prodiguer rythmant le quotidien. Se soucier d'un animal, c'est se soucier de sa production que ce soit dans une *gospodarie* ou une bergerie. Un plaisir ne résulte pas de la mort de l'animal contrairement au fait de manger sa viande qui est une part de son éleveur par l'intermédiaire de l'attention qu'il a portée à son bétail. Quand l'animal n'est pas abattu selon les normes européennes c'est-à-dire illégalement en dehors des autorisations d'abattage domestique lors des fêtes de Pâques et de Noël, il n'est pas pour autant question de violence animale. Cochons et agneaux ne sont pas *insensibilisés* ainsi que l'exige le traité STE n°102¹⁶ dont de toute façon les Maurenieni ne connaissent que peu ou pas le contenu. Si des préoccupations d'humanisation des comportements à l'égard des animaux prévalent à l'Ouest, l'absence d'assommage et d'insensibilisation des bêtes ne rend pas la mort plus violente et irrespectueuse à l'Est. Une saignée maîtrisée, pratiquée d'un geste sûr et rapide est une preuve de respect. Il ne s'agit pas d'opérer n'importe comment. Il est indispensable de faire appel à un expert : un berger qui fera du « bon travail ». On retrouve ici le critère moral du travail du *gospodar*. La bête, par les gestes de l'éleveur et du tueur, passe en quelque sorte de l'état de nature même domestiquée à celui de culture que la préparation culinaire permettra d'absorber. Entre nature

et culture, la cuisine assure leur nécessaire articulation (Lévi-Strauss, 1968, p. 405). L'animal n'est pas désanimalisé, réduit à être une « unité de production », mais il est enculturé, il participe à l'identité culturelle. Cette distinction, cette spécificité énoncée et ressentie de l'être au monde en *gospodarie*, en lien avec ses animaux depuis leur naissance jusqu'à leur digestion se retrouve aussi dans le rapport à la terre et au potager (Lagneaux, 2010). La présence des investisseurs agricoles occidentaux au village rend saillante cette relation car les acteurs sont amenés à se dire.



Le fils de Costica prépare les agneaux. Avril 2007. © S. Lagneaux.

16. Ce traité de la Convention européenne sur la protection des animaux d'abattage est entré en vigueur le 11 juin 1982. Pour ce qui est de l'abattage lui-même, la Convention stipule que tout animal doit être étourdi avant d'être saigné. L'insensibilisation des grands animaux doit être provoquée par un pistolet (instrument avec percussion ou perforation au niveau du cerveau), par électronarcose ou par le gaz. L'utilisation du merlin, de la masse et de la puntilla est interdite par la Convention. En outre, les grands animaux ne doivent pas être suspendus ou entravés avant l'étourdissement. En cas d'exceptions à ces règles (abattages rituels, abattages d'urgence, abattages de volailles ou lapins, etc.), l'abattage doit se faire de façon à épargner aux animaux toute souffrance inutile. Ces dernières dispositions s'appliquent également à l'abattage dans d'autres endroits que les abattoirs. <http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Summaries/Html/102.htm>, consulté le 25/08/09.

17. Il s'agit des employées d'une banque de micro-crédits à laquelle Emilia a fait appel (Lagneaux, 2010).

En quelques gestes précis, rapides et d'une grande dextérité, le fils de Costica déshabille une carcasse de son manteau et le jette sur le tas des autres peaux sanguinolentes. Elles s'amoncellent sur l'herbe rouge à côté de déchets qui se sont envolés du dépotoir voisin. Les cadavres écorchés sont ouverts par la poitrine, les systèmes digestifs sont placés dans un sac plastique noir. La crépine est détachée et enroulée sur une cuisse. Un quatrième agneau est saigné : il sera vendu à moitié prix aux *filles de la banque*¹⁷. Les carcasses sont placées dans des sacs poubelles neufs et enfournés dans le coffre de la Dacia qui repart en traversant le pré. Elle longe le cimetière roumain et les nombreuses traces des pneus ayant effectué le même trajet. De retour, Emilia nettoie les abats. Vers 21h30, la voisine apporte encore un agneau qui est entreposé avec les autres dans la cave. Bianca prépare les pâtisseries et peint les œufs. Elle introduit de nouvelles recettes, de nouveaux ingrédients : gâteaux à la crème, au yaourt fruité et aux fruits exotiques. Le repas ne perd pourtant pas son caractère « traditionnel » car il se compose des mets de Pâques apprêtés « comme convenu ». Emilia prépare la *ciorba acra*: une soupe aigre à base d'intestins d'agneaux qu'elle tient de sa mère. À 23h45, nous léchons les plats avant de gagner les bras de Morphée. Après avoir baigné toute la nuit dans le bicarbonate, une partie des systèmes digestifs des agneaux est plongée dans une marmite. Emilia poursuit le nettoyage. Tout en versant de l'eau chaude sur les boyaux qu'elle tient, Emilia me parle : *cela me plait de manger ce que j'ai mis du temps à préparer, mon travail. Je ne mange que cela de l'agneau : les abats. Le reste, le goût ne me plait pas.* Emilia est exaspérée. Elle lance le gros intestin dans l'herbe et garde l'estomac, l'intestin grêle et la crépine. Les restes non nettoyés finement font la joie de Linda, le dalmatien. Il est 13h. Emilia débite l'agneau restant : la tête est coupée, la crépine qui entourait la patte arrière est trempée dans une tasse d'eau. La pensionnée désarticule ensuite les pattes aux hanches, épaules et genoux, d'un côté puis de l'autre. Elle vide les entrailles en écartant les côtes.



Emilia prépare le drob. Avril 2007. © S. Lagneaux.

18. Emilia met ici en avant sa non consommation de viande issue du magasin aujourd'hui.

Il s'agit là d'une façon de se dire faisant l'impasse sur la consommation d'autres produits issus du magasin du village actuellement, ramené par les migrants de l'étranger ou encore des échoppes durant le communisme. Il

s'agit donc d'une construction identitaire réifiées dans les discours des acteurs que l'on peut confronter aux façons d'être des pratiques. La mise en exergue de la part construite des représentations identitaires n'en rend pas moins intéressante la question de la réification par les acteurs.

R. Brubaker (2010) a souligné combien la mise en avant de la fluidité des identités par les sciences sociales ne rend pas obsolète les cristallisations identitaires. C'est afin de saisir ces parts « molles » et « dures » de l'identité que discours et pratiques sont à envisager ensemble (de façon synchronique et diachronique) et non en opposition.

19. Des changements ont donc bien cours au village en dépit de la revendication de continuité de Iepure ou d'Emilia qui souhaite ne pas y être confrontée de son vivant. Rupture et continuité vont de pair dans les pratiques et semblent s'opposer dans les discours sans que discours et pratiques ne soient contradictoires.

Constantin, de retour de Sasca, rapporte des haricots, saucisses, biscuits, pommes, œufs même si ses parents avaient déjà acquis de leur côté un autre agneau. L'odeur des abats cuisant dans l'eau sur la cuisinière au gaz emplit la pièce. Emilia épluche les légumes. En attendant que l'eau de la vaisselle chauffe, Bianca pend le linge. 15H35 : le foie, le cœur et les poumons sont taillés en lamelles. Du persil y est ajouté. *Chaque pays a ses habitudes. Je suis née avec cela*, me confie la cuisinière. *Pourquoi nous obliger à faire autrement ? On fait cela en Belgique ? Ou tout le monde va au magasin ? Ce sera très difficile et mauvais dans les campagnes.* Les morceaux d'agneaux assaisonnés sont enfournés. *Je ne peux avaler la viande du magasin. Je ne peux pas ! Je n'ai pas essayé, je ne veux pas¹⁸. Si je reste là et ne produit rien, et avec les petits salaires,...* Je peux manger du saucisson quand il n'y a rien d'autre à la maison. *Pourvu que le changement n'ait pas lieu pendant le temps qu'il me reste.* Elle sale les lamelles persillées, ajoute des oignons frits, un œuf et malaxe le tout en une pâte. Pendant ce temps, les *sarmale* mijotent dans le pot de grès sur le feu à côté de la marmite où baigne la tête d'agneau pour la *ciorba*. La pâte est emballée dans la crépine avec un peu d'*untura* (saindoux) et mise au four de l'âtre.

Avec la pension, on ne peut pas vivre : on a dû payer 10% d'une pension pour les médicaments de Nicolae hier. Comment pourrait-on faire sans gospodarie ? Acheter les produits du magasin ? On n'a pas assez d'argent. Les pensions n'augmentent pas car il y a plus de pensionnés que d'actifs. Des légumes entiers et *tocate* (concassés) rejoignent la tête. *Tout se mange : la langue, les oreilles, on lèche les os.* 16h50, les intestins et l'estomac cuits sont finement coupés. La nourriture est comme purifiée par sa préparation minutieuse. L'odeur fétide des organes souillés laisse place au goût du met alléchant. Une fois les tâches habituelles requises par la basse-cour effectuées et en dépit du jeûne, nous goûtons la *ciorba* et les *sarmale*. Le repas avalé, tout le monde se lave et se soigne. Minuit sonne : le pope appelle les fidèles. De retour de la messe, Bianca réveille sa mère pour lui donner le pain béni. Emilia est pied nu dans l'herbe. Après la formule de circonstance : *Hristos a inviat. Adevarat a inviat* (Christ est ressuscité. Véritablement il est ressuscité), Emilia peut enfin manger autre chose que les semences qu'elle grignote depuis hier pour se sustenter. Au matin, téléphone et GSM sonnent de plus belle. Les amis et la famille se souhaitent *la multi ani*. Alexandru part chasser les trésors déposés, dans le jardin, par le lapin. Les cloches de l'église orthodoxe sonnent. Emilia se signe. Nous nous installons à table, claquons les œufs en prononçant la formule pascale. Le déjeuner est déjà arrosé de bière et de vodka. On plaisante sur les puces et la souris de la cuisine qui sont devenues européennes, on parle de l'insémination artificielle des vaches, des études que Bianca reprend, des crédits, de la *termopanisation* des fenêtres. Après une sieste, nous repassons à table. Je pense que nous allons festoyer après tous ces préparatifs. *Mon programme est foutu, Nicolae et moi, on a déjà mangé* annonce Emilia. Le repas familial de Pâques s'est limité au déjeuner¹⁹. Avant de gagner la fête de Gataia, Constantin, Bianca, Alex et moi mangeons de chacun des plats.

Il y a comme deux niveaux dans l'identification à la production et au produit de la *gospodarie* que la « modernisation » tendrait à faire disparaître. Le premier réside dans les soins apportés à l'élément naturel et vivant avant de devenir nourriture : une complicité avec les plantes et les animaux. Le second consiste en la préparation de l'aliment et sa cuisine. Le manger est une appropriation physique d'une partie de soi injectée par le travail. L'investissement personnel, l'attention prodiguée, le soin mis dans les gestes, le souci de l'animal et du produit et de leur préparation personnifie la nourriture et font des fruits de la nature les aliments de la culture. Le sens *gospodar* idéalise les produits passés

par ces deux étapes tout en les intégrant, par la pratique, à la mémoire collective construite autour du paysan roumain. Cuisiner et manger, tout comme élever ou échanger s'inscrivent dans une continuité proclamée et dite menacée. Les transformations contextuelles oeuvrant, les modes de vie et les emplois du temps évoluant, la seule étape du cuisiner n'est pas seulement pensée en terme de valeur et de marqueur identitaire mais aussi de moindre force de transubstanciation. Manger ne se réduit pas à consommer. Dans les dires investissant la *gospodarie* de la fonction de bouclier et d'arme, manger entre même en opposition à la consommation. Produire, fabriquer et manger s'apparentent à l'établissement d'un lien entre soi et l'autrui proche partageant les goûts (l'autrui éloigné n'y comprenant rien), entre soi et la nature ce qui supplante le seul fait de se nourrir. Manger s'est assimiler l'autre, animal notamment, dont on prend soin, avec lequel on échange. Alors le produit a du sens. On sait non pas d'où il vient mais bien de qui il est. Il en est de la nourriture comme des gens puisque ils sont inséparables : ils sont identifiés par la réputation du foyer dont ils participent. Le geste du jardinier, du cuisinier et du don permettent de s'approprier le produit sans quoi il appartient à autrui. Des changements sont visibles : achat de micro-ondes qui remplacent parfois le foyer de la cuisine, consommation de *basmati*, *gervais* ou *soubry*. Et pourtant, une sorte de continuum figurant l'ethos et l'éthique *gospodar* à travers un lien tracé entre les denrées et leur valeur identitaire se dévoile. Hors de sa réification dans la revendication d'un particularisme identitaire faisant face à une menace fictive ou réelle, la cuisine paysanne est chargée de sens. Celui-ci n'est pas univoque et figé. Il évolue au cours du temps. Tout ce qui se rapporte au consommable et est issu de la *gospodarie*, la poule, la dinde ou le chou le plus « banal » ne l'est donc jamais.

Conclusion: Addition

Si l'agneau d'Emilia, le fromage de Iepure mais aussi le cochon sont devenus un symbole de la culture roumaine, cette spécificité nationale sert à s'opposer aux normes européennes comprises comme assimilatrices et impérialistes. Pourtant, ces denrées « paysannes » ne sont pas seulement des icônes culturelles de la nation. Au village, outre le symbolique, ils ont un sens pratique et social. Ils s'inscrivent dans les échanges et servent à montrer son statut de « bon gospodar ». À Maureni, toute la production issue de la *gospodarie* se charge de ce sens social et identitaire.

Approcher la « paysanneté » roumaine par l'exemple de sa cuisine surprend par la permanence des traditions et de leur agonie, par la continuité de cette dialectique identitaire opposant deux territoires (Est-Ouest, village-ville) et leurs modes de vie. « Vivance », cuisine et *gospodarie* rééditent une raison d'exister particulière et « survivance », elles sont aussi un folklore esthétisant, un marchandising promouvant le particularisme roumain fermé sur lui-même. Pourtant, la survie ne consiste pas dans le refus ou la résistance mais dans l'intégration contrôlée des éléments extérieurs. Il ne s'agit pas de fonder une nouvelle identité « supérieure » au nom d'un principe européen fondateur ou d'un archaïsme rédempteur mais de proposer une nouvelle lecture de la collectivité ainsi adaptée à l'altérité maintenue. Moderniser la production domestique n'est pas équivalent à la domestication de la modernité. Il s'agit d'intégrer à l'ordre des choses tout en adaptant celui-ci et non de se plier à une vision hégémonique du « progrès » ou du « patrimoine ». Il ne s'agit pas de « relocaliser » un produit globalisé mais de partager avec lui une histoire vécue et non imaginée. Ce n'est pas un renversement d'échelle. C'est une façon d'être qui tente de se maintenir. Iepure et Emilia défendent « la vraie cuisine roumaine » et non une mise au goût roumain de produits importés comme les pizzas aux *sarmale*. L'autochtonie des mets est, dans cette perspective, une gageure de qualité. « Sarmaliser » une pizza ressemble moins à un anoblissement qu'à une folklorisation. Sorti de son contexte de production domestique au cœur de la *gospodarie*, le chou farci s'apparente à une garniture parmi d'autres. Il perd son sens. Aussi Iepure apprécie-t-il manger du saucisson gaumais emporté dans mes bagages : *c'est de la vraie nourriture* tandis que la pizza aux *sarmale* et le ballotin de fromage que j'avais acheté pour le remercier n'ont pas du tout le même effet.

Bibliographie

- ANTOHI S. (1999) - *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmaté et l'utopie*, Paris/Montréal : L'Harmattan.
- BOIA L. (2003) - *La Roumanie. Un pays à la frontière de l'Europe*, Paris : Les belles lettres.
- BRUBAKER R. (2001) - « Au-delà de l'identité », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°139, 66-85.
- CUISENIER J. (1994) - *Le feu vivant : la parenté et ses rituels dans les Carpates*, Paris : PUF.
- DIMINESCU D. (2003) - *Visibles mais peu nombreux. Les circulations migratoires roumaines*, Paris : MSH.
- DURANDIN C. (1995) - *Histoire des Roumains*, Paris : Fayard.
- DOUGLAS M. (1971) - *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris : Maspero.
- GIORDANO C. (2002) - « Ruralité et nation en Europe centrale et orientale », in *Etudes rurales*, n° 163-164.
- HIRSCHHAUSEN B. von (2003) - « Espace géographique et mémoires collectives. Jeux de lieux et de mots dans la construction identitaire roumaine », in REY V. et SAINT-JULIEN T., *Territoires européens : diversité et intégration*, Lyon : ENS-Editions.
- HITCHINS K (1994) - *Rumania : 1866-1947*, Oxford : Clarendon Press.
- KARNOOUIH C. (1990) - *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Paris : Arcantère.
- LAGNEAUX S. (à paraître) - « Transition insécurisées dans les campagnes Roumaine ? », in LAURENT P.-J., et al. (dir.), *Modernité insécurisée*, Paris : Karthala.
- LAGNEAUX S. (2010) - *L'éternel provisoire. Analyse de la transformation de la gospodarie et de l'identité paysanne roumaine à Maureni en période de « transition »*, thèse de doctorat dirigée par A. Reyniers, UCL, Louvain-la-Neuve.
- LAGNEAUX S. (2010b) - « Entre Europe et roumanité : le gospodar, l'étranger et le journalier. La place du migrant dans la recomposition identitaire paysanne en Roumanie », in MORICE A., POTOT S., *De l'ouvrier sans-papiers au travailleur détaché : les migrants dans la modernisation du salariat*, Paris : Karthala, 207-222
- LEVI-STRAUSS C. (1968) - *L'Origine des manières de tables*, Paris : Plon.
- MAIORESCU T. (1868) - « In contra directiei de astagi in cultura romana », *Din Critice*, éd. Eminescu : Bucarest.
- MIHAILESCU V. & NICOLAU V. (1995) - « Du village à la ville et retour. La maisnie mixte diffuse en Roumanie », in *Bulletin of the Ethnographical Institute*.
- MIHAILESCU V. (2011) - « Comment le rustique vint au village. Modernité domestique et domestication de la modernité dans les campagnes roumaines », in *Terrain*, n°57, 97-114.
- POTOT S. (2003) - *Circulation et réseaux de migrants roumains : une contribution à l'étude des nouvelles mobilités*, Thèse de doctorat, Nice Sophia Antipolis.
- ROGER A. (2002) - *Fascistes, communistes et paysans. Sociologie des mobilisations identitaires roumaines (1921-1989)*, Bruxelles : ULB, Coll. « Sociologie politique ».
- ROGER A. (2003) - *Les fondements du nationalisme roumain (1791-1921)*, Genève : Droz.
- SINGLETON M. (1997) - « De l'espace local à l'espace mondial : changement d'échelle ou changement d'essence ? », in GIESEN L. (dir.), *L'Etique de l'espace politique mondial - métissages disciplinaires*, Bruylant : Bruxelles, chapitre VI.
- STAN S. (2005) - *L'agriculture roumaine en mutation. La construction sociale du marché*, Paris : CNRS.
- VERDERY K. (1991) - *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, Berkley/Los Angeles/Oxford : University of California Press.

Pour citer cet article :

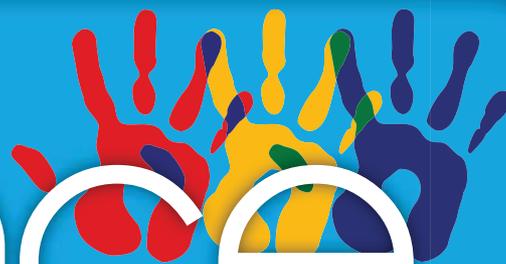
Lagneaux, Séverine : « Au goût du jour. Une identité alimentaire «paysanne» en Roumanie ? ». In : Uzance n° 2, 2012, pp. 14-24.

URL : <http://www.patrimoineculturel.cfwb.be/index.php?id=11558>

www.uzance.cfwb.be

Vol.2 - 2012

uzance



Grégory DHEN
 Doctorant en anthropologie
 Université Catholique de
 Louvain (UCL)
 Membre du laboratoire
 d'anthropologie prospective
 (LAAP - IACCHOS)
 gregory.dhen@uclouvain.be

Mots-clés:
 jeu vidéo, guilde,
 communauté en ligne,
 réseau, avatars.

UN ETHNOGRAPHE EN AZEROTH : PARTICULARITÉS ET ENJEUX D'UNE ETHNOGRAPHIE MENÉE DANS UN MONDE VIRTUEL

World of Warcraft est un jeu vidéo massivement multijoueur qui se présente sous la forme d'un monde virtuel. Disponible en Europe dès le mois de janvier 2005, il a bouleversé le monde des jeux vidéo et a fait couler beaucoup d'encre dans les médias en devenant le représentant le plus connu d'une nouvelle forme de lieux humains, dits virtuels. Rapidement pris pour cause de tous les maux sociétaux, sources de nombreuses peurs ou sujets à la projection d'une nébuleuse de fantasmes, ils ont rarement été considérés autrement qu'à titre de simples loisirs phagocytaires de temps. Or, ils constituent des nouveaux espaces de rencontres où peuvent se nouer des liens sociaux selon des modalités particulières. Nos observations ethnographiques menées depuis plus de trois ans sur un serveur francophone du jeu montreront que leur étude approfondie est nécessaire car elle révèle de nouveaux modes d'existence sociale et de créativité culturelle.



Carte du monde de World of Warcraft

1. Afin de faciliter la lecture, nous utiliserons dans les prochains paragraphes l'acronyme *WoW* pour évoquer le jeu vidéo massivement multijoueur *World of Warcraft*. Blizzard Entertainment est la société de production de *WoW*. Elle fait partie du consortium multinational Vivendi Universal. Officiellement, *WoW* a été lancé en novembre 2004 aux USA et en février 2005 en Europe. Dès ses débuts, ce *MMOG* a battu tous les records en matière de succès commercial. Le nombre total de comptes actifs a atteint un sommet en 2007/2008 avec environ 12 millions de joueurs. La population actuelle du monde virtuel avoisine les 10,2 millions d'habitants. Source : <http://wow.jeuxonline.info/tag/business>
2. Terme qui nous vient de l'anglais « Massive Multiplayer Online Games » et souvent évoqué par le sigle *MMOG*. Nous le reprenons dans la suite du texte pour évoquer ce type de jeu vidéo.
3. Le pluriel utilisé ici pointe vers une problématique spécifique des espaces sociaux en ligne, à savoir qu'une personne peut posséder de nombreux avatars (dans le cas d'un jeu vidéo) ou de multiples profils sur un réseau social comme *facebook*, *myspace*, etc. Cependant, à chaque connexion, elle ne peut en choisir qu'un seul. Cette possibilité d'apparences multiples implique irrémédiablement l'utilisateur dans une dynamique de jeux identitaires et questionne à la fois les frontières habituelles de la sphère du public et du privé, comme la distinction existante entre l'anonymat et le pseudonymat. (Dhen et Rosas, 2011)
4. La diégèse de *Warcraft*, c'est-à-dire l'histoire dans laquelle les joueurs entrent quand ils investissent ce monde en ligne, commence avec la série de jeux vidéo de stratégie en temps réel *Warcraft I : Orcs & Humans*, *Warcraft II : Tides of darkness* et *Warcraft III : Reign of chaos*. *WoW* est le dernier né de la série et continue la narration initiée par les trois premiers volets. D'inspirations médiévale-fantastique et héroïc-fantasy, *WoW* s'inscrit dans un style littéraire propre à la science fiction et revendique l'héritage des jeux de rôle sur table du type *Donjons et dragons* de sorte qu'il peut s'apparenter au descendant légitime des premiers jeux de rôle en ligne, les *MUD's* (acronyme venant de l'anglais et valant pour « Multi Users Dungeons ») uniquement basés sur un support écrit.
5. Leur *main*, comme les joueurs se plaisent à l'appeler, est une appellation inspirée de l'anglais *main character* dont la traduction littérale est « personnage principal ». Il s'agit du personnage que le joueur manie avec le plus de dextérité et avec lequel il entretient des affinités aiguës. Ce n'est pas nécessairement le premier qu'il a créé, mais certainement celui via lequel il a fait le plus de rencontres et a donc accumulé un certain capital ludique et social. Le *main* se différencie ainsi des *rerolls* (anglicisme qui signifie métaphoriquement « relancer les dés »), également appelés *alts* (pour *alternative characters*), qui désignent les personnages secondaires d'un joueur. (Boellstorff, 2009, 128-134)
6. Le temps de jeu total passé à jouer avec l'avatar peut être affiché en tapant la commande « /played » dans la fenêtre de discussion écrite de l'interface utilisateur du jeu.
7. Nous entendons la notion de dispositif comme « (...) une instance, un lieu social d'interaction et de coopération possédant ses intentions, son fonctionnement matériel et symbolique, enfin, ses modes d'interaction propres. L'économie d'un dispositif - son fonctionnement - déterminée par les intentions, s'appuie sur l'organisation structurée de moyens matériels, technologiques, symboliques et relationnels qui modélisent, à partir de leurs caractéristiques propres, les comportements et les conduites sociales (affectives et relationnelles), cognitives, communicatives des sujets. » (Peraya, 1999)
8. Voici la définition du terme interface que propose le dictionnaire *Trésor de la langue française* : « Emprunté à l'anglais *interface* « surface à la frontière entre deux parties de matière ou d'espace » d'où « espace, lieu d'interaction, moyens d'interaction, de jonction entre deux systèmes, deux organisations etc. » », [document en ligne] in *Trésor de la langue française numérisé*, Centre national de ressources textuelles et lexicales. Disponible sur internet : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/interface>. Dans le cas des jeux vidéo, nous précisons : « The interface is considered to be the software and hardware tools that the player uses to understand and affect the game state. The interface can include controller buttons, mouse clicks, menus, status bar, and field overview. » (Juul et Norton, 2009)

Un soir de Mars 2006, je me retrouve dans un *pub* en compagnie de quelques amis. Dans l'attente de défier le futur gagnant d'une partie de billard en cours, je rejoins deux d'entre eux, attablés à proximité du bar et m'immisce dans leur discussion. Ils sont plongés dans une conversation qui m'échappe totalement. Il en va d'*Azeroth*, de *cast*, *pull*, *heal*, *tank*, *dps*, *aoe*, *farm*, *donjons*, *raids*, etc. Après quelques minutes d'écoute d'une oreille attentive et d'observations quelque peu perplexes, je me décide à les interpellier. Le sujet en question est *World of Warcraft*¹, un jeu vidéo en ligne massivement multijoueurs² que tous deux ont commencé depuis environ un an et demi et auquel ils se connectent presque quotidiennement, souvent en soirée, pour jouer avec des personnes qu'ils y ont rencontrées. Ignorant tout à son sujet, ils décident de m'expliquer les bases du système de jeu et m'énumèrent les différentes activités qu'ils mènent dans son cadre par la médiation de leur(s) avatar(s) respectif(s)³. Ils me présentent ce monde en ligne comme un univers à part entière : il possède son propre système économique basé sur des pièces d'or, d'argent et de cuivre qui servent de monnaie, s'inscrit dans un récit initié dans le milieu des années 90's avec la sortie du premier volet, *Warcraft I*⁴, propose un environnement graphique et sonore dans lequel les joueurs mènent leurs activités et, surtout, constitue un nouveau lieu de rencontres où des relations sociales peuvent se tisser comme se dénouer. Outre ces quelques descriptions sommaires du jeu, je leur demande de me détailler la signification des termes utilisés précédemment. Faisant référence à des lieux, des classes, des métiers, des rôles particuliers, comme à des gestes et des actions pouvant être accomplies par leur personnage, ce vocabulaire, s'il veut être décodé, nécessite des clés de lecture uniquement accessibles par le biais de la pratique et de l'engagement dans le jeu. Rapidement, tous deux évaluent le temps total qu'ils ont passé à jouer leur avatar principal⁵. Il ne se compte ni en heures, ni en jours, ni en semaines, mais bien en mois, voire en années⁶. De plus, chacun est affilié à une guilde, c'est-à-dire à un collectif de joueurs qui se réunit de nombreuses fois par semaine pour mener des activités en groupe. Ils y occupent un rôle précis qui dépend à la fois des caractéristiques et des spécialisations de leur avatar, comme de leur investissement dans le collectif. Enfin, ils m'expliquent également qu'ils doivent honorer leurs engagements dans le groupe et respecter des obligations de présence hebdomadaire pour ne pas mettre à mal les activités prévues dans le calendrier partagé.

Mon étonnement face à leurs témoignages pointe vers quelques questions importantes : quel type de socialité se noue dans le cadre de jeu vidéo en ligne comme *WoW* ? Un jeu est-il déterminé une fois pour toutes ? Les joueurs sortent-ils de la logique du jeu proposée par ses concepteurs ? Selon quelles modalités s'organisent les collectivités en ligne ? Peut-on avancer qu'ils s'apparentent à des groupes d'appartenance ? Convaincu que si l'anthropologie se veut contemporaine, elle se doit d'étudier des phénomènes ancrés dans l'actualité, j'ai alors débuté une recherche doctorale sur le sujet.

L'objectif de mes recherches est de comprendre selon quelles modalités se forment des rapports sociaux sur le long terme quand ces derniers se développent dans leur majeure partie par la médiation de technologies numériques et sur une scène *a priori* ludique. Médiatisée par un dispositif⁷ informatique, la sociabilité humaine est soumise à un régime singulier caractérisé par une relative décorporéisation et déterritorialisation. Par l'usage d'une série d'interfaces⁸, des individus, émancipés de leur corps et distants physiquement les uns des autres, entrent en contact dans un cadre tridimensionnel qu'ils ont tous investis dans une certaine intention. L'économie des rencontres en ligne se présente alors

9. Pour une discussion du rôle central joué par les incertitudes et les aléas dans le cadre d'une situation ludique, voir (Malaby, 2008 et 2007)

10. Par communautés persistantes de joueurs, j'entends que ces collectifs perdurent sur le long terme. Leur organisation repose sur une certaine hiérarchie et sur une répartition des rôles attribués à chaque membre. Plus loin dans l'article, nous avancerons qu'outre ces logiques structurelles, ce que l'on pourrait appeler un style ou un mode, voire une manière d'être au jeu occupe une place essentielle dans les discours des individus quand ils décrivent leurs expériences. Nous nous inscrivons dès lors dans les lignées méthodologiques et épistémologiques de l'interactionnisme symbolique. (Goffmann, 1974, 52-53)

11. Selon R. CAILLOIS : « *En effet, le jeu est essentiellement une occupation séparée, soigneusement isolée du reste de l'existence, et accomplie en général dans des limites précises de temps et de lieu. (...) Rien de ce qui se passe à l'extérieur de la frontière idéale n'entre en ligne de compte.* » (Caillois, 1958, 37) Beaucoup d'analyses du jeu se sont inspirés de l'image du cercle magique proposée par J. HUIZINGA dans son ouvrage classique. Or, une mésinterprétation courante de ce texte fondateur invite à concevoir ses frontières comme hermétiques, ce qui s'éloigne considérablement de l'intention originale de l'auteur ! (Huizinga, 1951, 26)

12. L'excellent travail mené par T. MALABY dans la ville crétoise, Chania, propose une ethnographie des jeux de paris du type du backgammon et du poker. Il relève combien ces jeux pratiqués quotidiennement par une grande majorité de la population occupent un rôle important en tant que gardiens/médiateurs de l'équilibre des rapports sociaux et, plus largement, des représentations ontologiques partagées par la population insulaire. (Malaby, 2003)

13. Voir par exemple Geertz, 1983, 213.

comme fonction des possibilités offertes par le dispositif technologique et les dispositions de chacun. Ici, les rapports de constructions identitaires dans lesquels s'engagent les individus connectés sont intéressants à étudier : quand le regard des autres ne se pose plus sur le corps, mais sur son substitut numérique – l'avatar – les modalités de présentation de soi, de réputation et de reconnaissance semblent, elles aussi, prises dans des logiques bien singulières. Dans ce cadre particulier, caractérisé par une série d'incertitudes issues à la fois du ludisme de la situation⁹ et de l'architecture de la technologie qui la soutient, il semble que les fondements des relations inscrites sur la longue durée se situent dans un subtil mélange d'expériences sociales et techniques.

Dès le début de mes recherches bibliographiques et, surtout, suite à mes premières expériences en ligne, j'ai rapidement compris que ce que l'on considère habituellement comme relevant de la virtualité et du ludisme constitue une dimension intrinsèque de l'homme et, qu'au même titre que les registres de l'imaginaire ou du symbolique, elle nécessite d'instruire une démarche analytique située au croisement du visible et de l'invisible. Étant donnée l'importante population de joueurs de *WoW* et les multiples problématiques que les phénomènes socio-culturels en ligne posent au chercheur en sciences sociales, j'ai centré mes observations sur quelques communautés persistantes¹⁰ de joueurs, plus connues sous le nom de guildes. En ce sens, mon travail se situe à mi-chemin entre une anthropologie du lointain et une anthropologie du proche (Augé, 1999). Ses modalités ethnographiques tendent vers le constat qu'il est possible de rencontrer l'Autre tout en restant chez soi, installé confortablement en face de l'écran d'ordinateur. Au cours de ces recherches, j'ai donc adopté une posture s'ancrant à la fois dans un ici et un ailleurs, dans et hors du jeu.

Push start : de quelques questions épistémologiques à des positionnements méthodologiques

Un terrain ethnographique qui se situe dans le cadre d'un jeu, qui plus est virtuel, pose une série de questions importantes à l'anthropologue qui s'y aventure : comment mener une ethnographie dans le cadre d'un jeu ? Une ethnographie conduite uniquement en ligne est-elle suffisante ? Quelles sont les conséquences de l'investissement ethnographique d'un lieu virtuel sur le concept d'observation participante ? Quel est le statut des données récoltées dans ces circonstances ?

Le jeu est un phénomène socio-culturel complexe : classiquement considéré comme situé en dehors de l'espace et du temps du flux de la vie quotidienne¹¹, il est aussi appréhendé comme un révélateur puissant des logiques sociétales considérées dans leur ensemble¹². Dans son analyse des combats de coqs à Bali, C. GEERTZ avance que ces événements sont pourvoyeurs d'un cadre conceptuel et donnent aux participants un moyen pour penser leur propre société¹³. Avant lui, l'anthropologue G. BATESON avait développé une analyse du jeu ancrée dans les théories de la communication et l'émergence du paradigme cybernétique (Bateson, 1977). Observant deux jeunes singes du Zoo de San Francisco qui semblent jouer à se faire la guerre, il remarque que l'un comme l'autre retiennent leurs gestes : les coups ne font pas mal car ils ne terminent pas leur course. Dans un trait de génie, G. BATESON avance l'idée que l'amusement et l'excitation clairement partagés par les deux animaux résultent d'une compréhension commune du registre de la situation : tous deux s'engagent dans des séquences d'interactions au cours desquelles les signaux échangés valent pour d'autres. Leurs gestes dénotent des coups, des morsures et, plus en général, la guerre, mais les deux complices s'inscrivent dans un registre du « faire comme si ».

Ces deux analyses importantes du phénomène ludique témoignent de l'existence des rapports de correspondances très particuliers qu'entretiennent les sphères du jeu et du hors-jeu. La situation de jeu y est présentée comme une situation de partage de sens qui, composée de gestes et d'actes faisant références à d'autres, introduit ses participants dans un processus de pointage et de dénotation. Elle nécessite ce que l'on pourrait appeler une rencontre sur le plan des significations. Fruit d'un consensus singulier, elle aboutit à un certain type d'« équilibre partagé » qui, s'il est rompu, mettrait abruptement fin à l'expérience qu'elle procure : « *Tout jeu qui engage plusieurs joueurs suppose un accord minimal sur le « sens du jeu » et sur les attitudes qu'on peut légitimement adopter en jouant.* » (Crowley, 2008).

D'autres auteurs ont également souligné le rôle central joué par cet équilibre précaire, mais cependant nécessaire pour que le jeu advienne et perdure (Csikszentmihalyi et Benett, 1971 ; Sut-

ton-Smith, 2008, 2001). M. CSIKSENTMIHALYI et S. BENETT mobilisent le concept de *flow*¹⁴ pour rendre compte des tensions entre sensations d'amusement et d'anxiété qui se situent au fondement de l'expérience du jeu (Gaon, 2010). En tant qu'environnement réglé, producteur d'une liberté encadrée¹⁵ (Duflo, 1997), le jeu offre un système de règles qui détermine des objectifs et pose des défis. L'expérience de l'immersion ludique peut alors s'apparenter à éprouver volontairement une certaine normativité qui doit à la fois encadrer l'expérience et laisser assez de marge de manœuvres. Le flux ludique s'atteindrait alors dans cet entre-deux constitué à la fois par l'abornement normatif et la nécessaire contingence de son expérimentation.

Cependant, de la possibilité de jouer avec d'autres découle une certaine créativité. À la différence d'un monde virtuel comme celui de *Second Life* où elle peut se traduire par des possibilités quasi infinies de création d'objets numériques (Boellstorff, 2008), les objets présents dans l'univers en ligne de *WoW* ont tous été pensés et dessinés par les concepteurs. Si l'on se satisfait d'une analyse de surface, l'idée que les joueurs s'apparentent alors à de simples exécuteurs passifs de tâches ordonnées par le programme prévaut. Mais ce serait passer à côté de l'essentiel. Dès qu'un jeu propose une dimension collective, des dynamiques d'expressions, d'inventions imaginaires et de partage de règles viennent se superposer au cadre normatif initial. Ces re-modélisations continues du cadre normatif de base témoignent de la nécessité de prendre en compte la sociabilité constitutive de l'activité ludique.

Kikou : « (...) finalement, c'est juste du passe temps et des petites satisfactions personnelles ponctuelles, mais quand tu regardes, il n'y a rien qui reste quoi... c'est ça, c'est juste parler avec des gens. »

Padré : « c'est du lien, puis après tu n'as rien qui reste... »¹⁶

Du fait de leur persistance, ces lieux numériques et les groupes qui les investissent inscrivent leurs participants dans une certaine historicité : des événements improvisés ou prévus de longue date y sont organisés et alimentent une certaine mémoire collective qui vient se greffer au corpus de savoirs et de techniques partagés. De nombreux exemples permettent d'illustrer ceci. Le *Crâothon*, un événement organisé par ma guilde, *Les Dragons Immortels*, la nuit du mercredi 3 mai 2012, est à ce titre très significatif : durant cette soirée, de nombreux joueurs ont envoyé des pommes vertes et des runes du destin à Crâo, l'avatar - elfe de la nuit - de notre ancien maître de guilde. Or, ces artefacts virtuels n'ont quasiment aucune valeur dans le jeu de haut niveau pratiqué par la plupart des membres. L'événement consistait juste en une *private joke* que seuls les joueurs de *WoW* peuvent comprendre car à la différence des avatars nains, réputés pour être de gros buveurs de bière, les avatars elfes se contentent de pommes et d'autres objets de consommation virtuels réputés bien moins nobles que la boisson.

14. La traduction littérale du terme anglais *flow* est flux. Utilisé pour rendre compte d'une situation ludique et de l'état de ses participants, il pointe vers les idées de continuité et d'équilibre sans pour autant évacuer toute parenté avec les concepts d'oscillations et d'instabilité.

15. Le philosophe français C. DUFLO propose de concevoir le jeu comme une légaliberté, c'est-à-dire l'invention d'une liberté dans et par une légalité.

16. Extrait d'entretien mené le 29/04/2012 à Louvain-la-Neuve.



Entretien en ligne par la médiation d'un avatar

Face à la difficulté de saisir l'épaisseur d'un concept aussi complexe que le jeu, un détour par une autre langue peut s'avérer très utile¹⁷. L'anglais propose deux termes, *game* et *play*, pour évoquer le phénomène ludique. Alors que le premier fait référence à la structure normative du jeu, le second traduit cette disposition à se laisser porter par des activités de jeu. Il semble donc qu'une attitude mentale particulière vienne se greffer aux actions plus ou moins encadrées qui se donnent à voir dans des situations de jeu. Dans ses interrogations sur le phénomène de jeu, le philosophe J. HENRIOT avance qu'en définitive, « *Il n'y a pas de structure qui soit en elle-même et par elle-même ludique.* » (Henriot, 1989, 106) et, plus loin, « *On aboutit toujours à la même interrogation, qui porte sur le sens du verbe jouer. L'intention fait le jeu. Or l'intention, qui peut la saisir ? Ce n'est décidément pas dans la matérialité des objets, dans la factualité des gestes, que l'on a des chances de détecter la présence de l'élément ludique.* » (Ibid.)

Dés lors, des questions essentielles de méthode se posent à l'ethnographe : comment saisir cette intention qui semble posséder une place nodale dans l'expérience ludico-sociale ? Comment y avoir accès et, par la récolte de ces données fondamentales, tenter de comprendre la complexité d'une situation de jeu comme les comportements sociaux qui en découlent ?

Jouer et observer, être connecté et regarder :

« *Le jeu ne se voit pas, il se comprend.* » (Henriot, 1989, 137)

Les particularités des *MMOG's* sont : qu'ils sont uniquement accessibles par la médiation d'un réseau et d'une série d'interfaces ; qu'ils constituent des lieux persistants qui continuent à exister indépendamment de la présence du joueur ; qu'ils permettent la connexion synchronique d'un très grand nombre d'utilisateurs. Avec eux, nous entrons dans une situation jusqu'alors inédite qui voit un lieu¹⁸ identique habité par des individus ayant un statut social souvent différent, des origines culturelles parfois variées et, quoiqu'il en soit, partageant rarement un espace géographique. Car, en effet, alors que par le passé une activité sociale telle que le jeu était culturellement ancrée, les jeux en ligne du type de *WoW* nous placent face à une réalité nouvelle : le même programme, les mêmes règles, le même cadre narratif sont ici éprouvés par des personnes issues, en règle générale, de contextes extrêmement variés. Alors que les pères de l'anthropologie pouvaient encore décrire des jeux pratiqués par une communauté en évoquant leurs particularités et leur ancrage spécifique, le développement des nouvelles technologies et des nouveaux moyens de communication comme l'internet ont participé à en brouiller les pistes. Ceci dit, cette uniformisation étendue des jeux pratiqués dans le monde n'a pas d'abord débuté avec l'émergence des jeux vidéo. Dans les années 60's, lorsque C. LÉVI-STRAUSS nous relate la manière dont les *Gahuku-Gama* pratiquent le football importé par les colons anglais, il remarque que ces derniers en appliquent les règles formelles, ce qui donne lieu à une partie dans son apparence habituelle (1962 : 46-47). Cependant, ces hommes ne s'arrêtent de jouer que lorsque les deux équipes ont gagné un même nombre de rencontres ! Cette brève anecdote montre que les *Gahuku-Gama* attribuent une signification totalement étrangère aux logiques compétitives et agonistiques qui occupent une position centrale dans l'idée du jeu telle qu'elle est répandue dans les sociétés occidentales.

« *On n'observe pas des jeux (des techniques, des comportements qui seraient par essence ludiques) ; on n'observe pas davantage du jeu (forme d'activité, manière d'être et de faire dont le sens serait immédiatement perceptible) : on observe des gestes, des conduites où l'on pense qu'il y a du jeu et que l'on nomme, pour cette raison, des jeux. Sans doute conviendrait-il, par prudence, de distinguer, d'une part, ce que l'on observe et, d'autre part, l'interprétation que l'on en propose.* » (Henriot, 1989, 141)

À la lumière de ces quelques développements, nous proposons d'avancer que l'ethnographie d'un jeu massivement multijoueur du type de *WoW* doit accorder une attention particulière aux pratiques comme aux dynamiques d'appropriations techniques et symboliques dans lesquelles se lancent ses utilisateurs. Fondamentalement, il nous faut considérer les joueurs comme des usagers, voire tels des habitants d'un lieu au sein duquel le jeu peut advenir comme ne pas se déployer. Quand une guilde de *WoW* située sur un serveur américain décide d'organiser une cérémonie funéraire en ligne pour rendre hommage à un de leurs membres décédé malencontreusement, peut-on encore parler de jeu (Evans, 2009) ? Ou encore, quand des entrepreneurs asiatiques montent de petites

17. L'intraductibilité des concepts et des représentations d'une langue en une autre a longtemps constitué une pierre d'achoppement de la démarche anthropologique. Afin d'éviter de tomber dans un relativisme absolu, le recours à l'étymologie et le détour par d'autres langues constituent des méthodes qui permettent de se décentrer et de poser une signification en connaissance de cause. (Singleton, 2001)

18. Ce n'est sans doute pas un hasard si l'un des premiers mondes virtuels développés dans le courant des années 80's par la société de production *Lucasfilm* s'intitulait *Habitat*. Pour un aperçu de cet ancêtre des *MMOG's* actuels, une vidéo est disponible sur Internet à l'adresse suivante : <http://www.youtube.com/watch?v=VVpulhO3jyc>

start-up au sein desquelles des employés sont payés pour emmagasiner un maximum de ressources monétaires virtuelles afin de les revendre au marché noir à des utilisateurs étrangers, s'agit-il toujours d'une activité ludique ? (Dibbell, 2007 et 2006)

Ces quelques exemples paroxystiques nous montrent clairement que le partage d'intentions et de dispositions vis-à-vis de l'instant en ligne se situe au fondement de la formation des groupes. Dans le même sens, il est intéressant de noter qu'à partir d'un certain moment, il n'est plus possible de continuer le jeu seul. Les défis ne pouvant plus être accomplis sans l'aide d'autres joueurs, des moments de jeu partagés naissent et, pour que la coopération, même momentanée, se solde de façon positive, un ajustement des attitudes individuelles s'avère nécessaire.

Crâo : « Des fois, certaines guildes ne tiennent pas, pourquoi ? Parce que... allé hop... on impose... c'est comme ça, comme ça, comme ça comme ça...

Kikou : Et puis il y a le mec qui va jusqu'à insulter son collègue ! (...) Si tu regardes bien, en fait, nous, on a monté une guildes sur la tolérance !

Padré : Ben oui, ben oui... carrément ! »¹⁹

L'ethnologue qui mène ses observations dans ce type de situations doit donc porter une attention particulière aux pratiques socio-techniques adoptées par les membres du collectif qu'il étudie. Tous sont pris dans une tâche commune : résoudre un défi posé par la structure du jeu, c'est-à-dire trouver une solution qui leur permette d'accomplir les injonctions du programme. Ces rencontres de pratiques constituent des moments privilégiés au cours desquels des rapports sociaux basés sur des affinités électives peuvent se déployer (Duchenault, Yee, Nickell et Moore, 2006)²⁰. Ils s'apparentent à des situations de collaboration en incertitudes où chaque participant partage ce que l'on pourrait appeler une contingence du destin ludique et affiche une attitude à son égard.

Lors d'une présentation des avancées de ma recherche, j'ai fait part des difficultés que je rencontrais pour devenir un bon joueur. Mes interlocuteurs ont alors souligné qu'ils n'attendaient pas de moi que je sois bon dans le jeu, mais bien que ma récolte de données me permette d'effectuer des analyses socio-anthropologiques de qualité. Or, pour reprendre deux concepts méthodologiques répandus dans les écoles de pensée anglo-saxonnes, il ne m'était pas possible d'accéder à cette scène de négociations et d'ajustements permanents depuis un point de vue étique, en me contentant d'observer à distance, tel un témoin non-impliqué dans l'accident auquel il assiste. La compréhension de cette économie des relations sociales en ligne nécessite l'adoption d'une posture émique (Olivier de Sardan J.-P. 2008 et 1998), totalement engagée. Il s'agit de se situer au plus proche du point de vue des acteurs, voire de partager leurs dispositions à l'égard du lieu en ligne. La seule possibilité d'instruire ce type de regard est de fouler la scène en qualité d'acteur afin d'accompagner et d'expérimenter ces ajustements et partages. Ce n'est que par une implication ludique totale, non pas au plus proche de l'action, mais en son cours, dans sa préparation et dans son dénouement, qu'une compréhension des motivations et des règles de gouvernance du groupe peut être approchée. C'est pourquoi j'ai intégré une guildes avec mon *main* (mon avatar principal), Oxxia, et j'ai passé de nombreuses nuits en compagnie de mes co-équipiers à accomplir des raids, à « tomber » des donjons ou, tout simplement, à discuter des heures durant.

Se forger une place au sein d'un collectif du type d'une guildes, passe par une participation à la vie quotidienne du groupe. Il s'agit d'afficher sa présence afin d'exister aux yeux des autres. Ici, si l'avatar permet l'assignation d'un rôle ludique, le rôle social reste l'affaire de l'individu. Ceci peut se mesurer par l'attention que la majeure partie des membres accordent aux fréquences de connexion des uns et des autres. Les préoccupations dues à une absence prolongée, immotivée et, surtout, non-annoncée, sont l'objet de discussions récurrentes. L'architecture du monde virtuel est telle que lors de la connexion ou de la déconnexion d'un membre du collectif, un message écrit du type « *Justdwarfit vient de se dé-/connecter* » s'affiche sur l'écran de ses pairs.

Justdwarfit : « (...) pour moi, quel que soit le jeu, le fait de connaître des gens uniquement en discutant, en jouant et de s'attacher à eux, même si c'est à travers leur avatar... voilà, c'est normal de s'inquiéter (...), régulièrement, quand on apprend qu'un tel a eu un souci, voilà, on s'inquiète et on essaie de lui envoyer un message ou de trouver un moyen de communiquer avec lui pour savoir ce qu'il en est (...), c'est Mao qui avait eu des soucis de santé à un moment... Ben alors, avec Crâo, régulièrement, on passait en canal privé et on en parlait avec lui pour savoir où ça en était, comment ça allait, et ainsi de suite... parce que, même si on ne le connaît pas, je veux dire... c'est quelqu'un... »²¹

19. Extrait d'un entretien collectif mené le 28/04/2012 à Louvain-la-Neuve.

20. Ces auteurs appliquent le concept sociologique de capital social pour évoquer ce réseau de relations construit et alimenté par l'individu au fil du temps. En outre, sous la direction de N. YEE, ils ont mené des recherches approfondies sur les rapports sociaux se développant dans des environnements tridimensionnels. Pour plus d'informations, consultez le site internet <http://www.nickyee.com/>

21. Extrait d'entretien, mené le 19/12/2011 à Metz.

Si la connexion au monde en ligne est par définition ponctuelle, elle s'apparente également à une activité routinière, prise dans un réseau d'habitudes. Tout semble se passer comme si ce dernier venait contrebalancer les aléas et les incertitudes intrinsèques au jeu (De Certeau, 1980). Dans de nombreux entretiens, mes informateurs ont pu me confirmer qu'aux automatismes techniques nécessaires pour maîtriser le jeu, viennent se greffer des habitudes sociales, communicationnelles entre autres, qui consistent par exemple en la prise de nouvelles des uns et des autres. Un vécu partagé se déploie alors, tant dans les moments d'activités que d'inactivités collectives²².

En outre, à la manière d'un agenda téléphonique, les listes d'amis et de membres de la guilde liées à l'avatar permettent de s'informer de la présence en ligne de chacun. Le rapport à l'avatar apparaît alors central : à la fois canal de connexion et représentation numérique de l'individu, il permet aussi d'interagir avec les autres par communication écrite et orale. Véritable support de l'incarnation numérique, il se présente comme le médiateur des interactions ludico-sociales et le dépositaire du capital social accumulé tout au long de l'histoire en ligne par son possesseur. Car, si ce dernier en choisit le pseudonyme et les caractéristiques techniques, son image de soi numérique lui ouvre l'opportunité d'une malléabilité identitaire. Dans le cadre d'un article récent, nous avons pu montrer que l'idée répandue d'une liberté, presque fantasmatique, du jeu identitaire permise par l'avatar consiste en un lieu commun repris abondamment dans le discours des médias (Georges, 2010 ; Dhen et Rosas, 2011). L'analyse croisée des discours d'une vingtaine de joueurs francophones a mis en évidence que des obligations de cohérence dues à l'historicité des rapports sociaux en ligne venaient limiter l'éventail de possibilités de jeux identitaires. Si tous admettaient une prise de distance avec leurs traits de personnalité en fonction des circonstances (Lahire, 2006)²³, l'appartenance à une guilde illustre leur souci de préserver une certaine pertinence vis-à-vis de leurs pairs. Ceci passe notamment par l'application, dans le cadre du jeu, d'une série de valeurs estimées essentielles à observer au cours de la vie quotidienne. Parmi elles, le respect, la solidarité, la confiance mutuelle, la capacité à relativiser l'engagement, l'amusement, l'accomplissement de soi et l'épanouissement personnel étaient identifiées comme les plus importantes.

En conclusion, nous pouvons avancer l'idée que c'est la somme des individualités regroupées sous un même tabard de guilde qui donne au jeu sa couleur (Henriot, 1989)²⁴. La guilde se présente comme un dispositif social à part entière, c'est-à-dire comme un lieu social d'interactions et de coopération possédant ses propres intentions. À l'image d'un nid ludique et social, l'esprit sous l'égide duquel elle regroupe ses membres pallie à l'absence de corps et de territoire propres. Les rapports sociaux de longue durée qui s'y déploient engagent les individus dans des rapports de mesure et de réflexivité qui transcendent les registres du « faire comme si » relatif au jeu et de la potentialité spécifique au virtuel (Deleuze, 1996).

Existe-t-il un rapport de correspondance entre la distance physique qui sépare le chercheur de ses sujets d'étude et le degré de véracité des informations récoltées ? L'avatar, comme le MMOG en général, sont-ils des dispositifs producteurs d'un social artefactuel, situé à mille lieux de l'authenticité de la vie sociale du monde dit réel ? Nos observations et nos analyses ont montré que l'approche ethnographique de ce nouveau genre de lieux sociaux doit éviter l'erreur qui consiste à les considérer comme hermétiques et séparés des autres domaines de l'existence. La technique et le social, le jeu et le hors-jeu, l'actuel et le virtuel apparaissent plutôt comme les faces entremêlées d'une même réalité, à l'image d'un ruban de Möbius.

Dés lors, un jeu vidéo en ligne du type de *WoW* gagne à être considéré comme un medium qui, au-delà de s'apparenter à une simple structure ludique ou à un canal de communication, constitue un lieu où des rapports sociaux se développent selon des modalités particulières. L'analyse de leur actualisation, de leur histoire et de leur gestion quotidienne nécessite d'adopter une posture qui transcende les logiques dualistes et engage l'anthropologue dans le vif du sujet, à la rencontre des autres et de leur passion, par le prisme de son avatar.



Oxxia – mon *main* (principal avatar)

22. Il est intéressant de noter l'importance des temps d'attente : il nous est arrivé de nombreuses fois de devoir attendre une à deux heures afin qu'un nombre assez élevé de participants soient connectés et disposés à mener une activité en guilde. Ces temps d'attente sont l'occasion de discuter du jeu ou d'autre chose et s'apparentent à des moments d'échanges au cours desquels les affinités se confortent ou se délient.

23. Cet auteur souligne l'importance du contexte situationnel dans l'expression de l'identité.

24. Nous empruntons ici la figure de style qui sert de titre à l'ouvrage de Jaques HENRIOT, cité plus haut. Lui-même l'emprunte à C. LEVI-STRAUSS (1962) qui en est le créateur.

Bibliographie

- AUGÉ Marc (1999) - *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Flammarion, coll. Champs.
- BATESON G. (1977) - « Une théorie du jeu et du fantasme ». in : *Vers une écologie de l'esprit*, tome1, Paris, Points, coll. Essais, 209-224.
- BOELLSTORFF Tom (2009) - *Coming of age in Second Life : an anthropologist explores the virtually human*. Princeton, Princeton University Press.
- BOGOST I. (2008) - « The rhetoric of video games ». in K. SALEN (éd.) *The Ecology of Games : Connecting Youth, Games, and Learning*. The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Digital Media and Learning, Cambridge, MIT Press, 117 – 140.
- BUET M. et DHEN G. (2006) - « Un joueur de World of Warcraft ». Documentaire ethnographique réalisé dans le cadre de l'atelier d'anthropologie audiovisuelle dispensé à l'Université Catholique de Louvain, durée : 16', support : DVD vidéo. Un extrait de notre réalisation est disponible sur internet à l'adresse suivante : <http://tinyurl.com/cm5c2wy>
- CAILLOIS Roger (1958) - *Les jeux et les hommes*. Paris, Gallimard, coll. Folio, Essais.
- CROWLEY J. (2008) - « L'imaginaire politique des jeux vidéo », *Critique internationale*, 1 (38), 73-90.
- CSIKSENTMIHALYI M. et BENETTET S. (1971) - « An exploratory model of play ». *American Anthropologist*, 73, 45-58.
- DE CERTEAU Michel (1980) - *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*. Paris, Gallimard, coll. Folio, Essais.
- DELEUZE G. (1996) - « L'actuel et le virtuel ». in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues* (nouvelle édition). Paris, Flammarion, 177-186.
- DHEN G. et ROSAS O. (2011) - « One self to rule them all : a critical discourse analysis of french-speaking players' identity construction in World of Warcraft ». in N. ZAGALO L. MORGADO A. BOA-VENTURA (éds.), *Virtual worlds and metaverse platforms : new communication and identity paradigms*. Hershey, IGI Global, 337-366.
- DIBBELL J. (2007) - « The life of the chinese gold farmer ». in *New-York Times*, 17 juin 2007.
- DIBBELL Julian (2006) - *Play money : or, how I quit my day job and made millions trading virtual loot*. New York, Basic Books.
- DUCHENAULT N., YEE N., NICKELL E. et MOORE R. (2006) - « Alone together ? Exploring the social dynamics of massively multiplayer online games ». in *Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in computing systems*, Montréal, 407-416.
- DUFLO Colas (1997) - *Jouer et philosophe*. Paris, Presses Universitaires de France.
- EVANS M. (2009) - « You can kill your friends but you can't save Gnomeregan ». in L. CUDDY et J. NORDLINGER, *World of Warcraft and philosophy*. Chicago et La Salle, Illinois, coll. Popular culture and philosophy, 3-13.
- GAON T. (2007) - « Psychopathologie des jeux en ligne ». in S. MISSONNIER (éd.) *Cliniques des technologies de l'information et de la communication*. Carnet/PSY hors-série, novembre 2007.
- GAON, T. (2010) - « Le ressort de l'angoisse dans les jeux vidéo. Une ébauche de cyberpsychologie clinique ». in *Questions de communication*. Série actes, 8, Nancy, Presses universitaires de Nancy.
- GEERTZ C. (1983) - *Bali. Interprétation d'une culture*. Paris, Gallimard.
- GEORGES Fanny (2010) - *Identités virtuelles. Les profils utilisateur du Web 2.0*. Paris, Questions théoriques.
- GOFFMANN Erving (1974) - *Les cadres de l'expérience*. Paris, Les Éditions de minuit.
- HUIZINGA Johan (1951) - *Homo Ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris, Gallimard.
- JUUL J. et NORTON M. (2009) - « Easy to Use and Incredibly Difficult : on the mythical border between interface and gameplay ». Working paper, Singapore-MIT GAMBIT Game Lab, disponible sur Internet : <http://tinyurl.com/cne54az>
- LAHIRE Bernard (2006) - *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*. Paris, Hachette, coll. Pluriel.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1962) - *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- MALABY T. (2008) - « Anthropology and play : the contours of playful experience ». Working paper, 12 décembre 2008, disponible sur internet à l'adresse : <http://ssrn.com/abstract=1315542>.
- MALABY Thomas (2007) - « Beyond play a new approach to games ». in *Games and Culture*, 2 (2), 95-113.
- MALABY Thomas (2003) - *Gambling life : dealing in contingency in a greek city*. Urbana and Chicago, University of Illinois press.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. (1998) - « Émique ». in *L'homme*, tome 38 (147), 151-166.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. (2008) - « Émique ou le point de vue de l'acteur ». in *La rigueur du qualitatif*. Louvain-la-Neuve, Academia, coll. Anthropologie prospective, 105-129.
- PERAYA D. (1999) - « Médiation et médiatisation : le campus virtuel ». in *Hermès*, 25, 153-167.

- SALEN K. et ZIMMERMAN E. (2004) - *Rules of play. Game design fundamentals*. Cambridge, MIT Press.
- SINGLETON Mike (2001) - *Amateurs de chiens à Dakar. Plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*. Louvain-la-Neuve, Éditions Academia-Bruylant, coll. Population et développement, n°6.
- SUTTON-SMITH Brian (2001) - *The ambiguity of play*. Cambridge, Harvard University Press.
- SUTTON-SMITH Brian (2008) - « Play Theory. A Personal Journey and New Thoughts ». in *The american journal of play*, 1(1), 82-125.

Pour citer cet article :

Dhen, Gregory : « Un ethnographe en Azeroth : particularités et enjeux d'une ethnographie menée dans un monde virtuel ». in : Uzance n° 2, 2012, pp. 25-33.

URL : <http://www.patrimoineculturel.cfwb.be/index.php?id=11559>

www.uzance.cfwb.be

Vol.2 - 2012

uzance



Chloé SALEMBIER
Enseignante et doctorante.
Université Catholique
de Louvain (LOCI-LAAP)
chloe.salembier@uclouvain.be

LE MICRO-TERRITOIRE ETHNOGROPHIQUE ET L'INTERSTICE URBAIN COMME ESPACES-TEMPS RÉVÉLATEURS DES DYNAMIQUES À L'ŒUVRE DANS LA SOCIÉTÉ ROUMAINE POST-COMMUNISTE

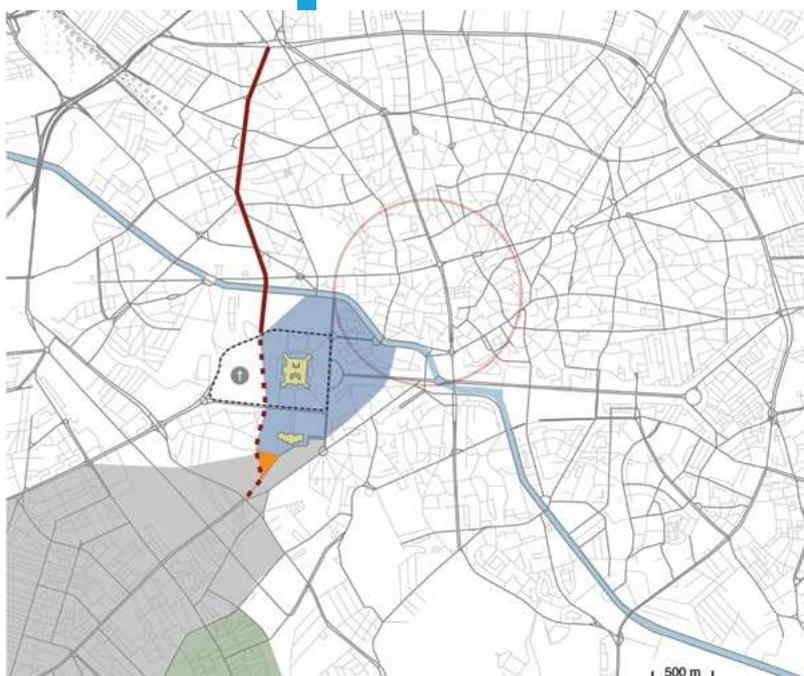
Enquête auprès des femmes du quartier de *Rahova-Uranus* à Bucarest

Mots-clés:
Bucarest, post-communisme,
urbanité, interstice,
dynamisme

En Roumanie, la révolution de décembre 1989 entraîne un changement de paradigme sociétal radical : passage d'une société communiste à une société capitaliste, libéralisation de l'économie, décomposition de l'Etat, insertion dans l'économie de Marché, hégémonie occidentale et démocratisation. En 2007, le pays entre dans l'Union Européenne.

La ville de Bucarest, capitale de la Roumanie, est un miroir des différentes périodes de l'histoire. Aujourd'hui, à l'image de la société contemporaine, elle renvoie une vision chaotique et contrastée : celle d'une société civile qui peine à se reconstituer, de liens sociaux en déliquescence et d'une fracture sociale qui tend à s'accroître.

Cet article présente une ethnographie « au coin de la rue » auprès des femmes d'un quartier de Bucarest appelé *Rahova-Uranus*. Nous verrons que l'étude d'un micro-territoire urbain interstitiel peut révéler des poches de résistance qui nous offrent une vision renouvelée de la ville, de l'Autre et de la société.



-  Quartier Rahova-Uranus actuel
-  Emplacement de l'ancien quartier Uranus avant les démolitions de la période communiste
-  Centre de Bucarest
-  Maison du Peuple et Académie roumaine
-  Quartier Rahova
-  Quartier Ferentari
-  Emplacement de la future Cathédrale de la Nation
-  Diamétrale Nord-Sud (Démolitions Buzéști-Berzei)
-  Futur tracé de la diamétrale Nord-Sud
-  Enceinte de la Maison du Peuple

Le quartier de *Rahova-Uranus* dans le contexte urbain de Bucarest.
Source : fond de plan Open Street Map, modifications C. Salembier.

L'organisation spatiale tient une place importante dans l'histoire de Bucarest¹. La ville est une jeune² capitale et dès le début de sa consécration, un défi s'impose: celle de rivaliser au rang des capitales européennes pour se différencier des villes d'Orient voisines qui, dans l'imaginaire collectif, symbolisent l'oppression.

Après la seconde guerre mondiale, la Roumanie tombe sous tutorat soviétique et Bucarest se développe selon les modèles urbains russes. S'ensuit une deuxième période, à partir de la moitié des années 1970, pendant laquelle le dictateur Nicolae Ceaușescu se détourne de l'Union Soviétique pour créer un système idéologique basé sur le communisme nationaliste. Le projet le plus représentatif de cette période est la « Maison du Peuple », rebaptisée « Maison de la République » depuis 1990. Cet édifice, construit à l'emplacement de l'ancien centre historique de Bucarest, est une projection spatiale de l'idéologie de l'« Homme nouveau ».

« Cet 'homme nouveau' représente un mythe récurrent dans les régimes dits 'totalitaires', où l'on retrouve l'idée de création d'un nouvel homme, d'une nouvelle société, d'un nouvel univers (...) La refonte du matériau humain est à l'origine du projet d'édification d'une nouvelle société. Ce projet se fonde sur le mythe de l'unité entre tous 'qu'il s'exprime par la race, le peuple ou les masses' dont l'objectif est l'élimination des différences de tous ordres. Dans le cas des régimes communistes, le nouveau programme prévoit la disparition des inégalités sociales. » (Beauchêne, 2000)

À la mort de Nicolae Ceaușescu en 1989, de nombreux projets urbanistiques sont inachevés. La Roumanie entre violemment dans l'économie de Marché mondialisée. Bucarest fonctionne alors comme un véritable palimpseste³ sur lequel chacun des systèmes économiques et politiques vient inscrire sa trace sans pour autant effacer complètement les sédiments des périodes antérieures.

La capitale roumaine compte environ 2 millions d'habitants pour une superficie de 228 km²⁴. Actuellement, de grandes restructurations urbaines sont en cours, en phase avec une certaine représentation de la modernité qui prône un libéralisme violent. D'un point de vue spatial et urbain, cette idéologie se matérialise par des projets qui négligent l'espace public, donnent la priorité à la voiture et nient la mémoire de la ville et de ses habitants.

Et malgré des investissements colossaux pendant les périodes communiste (à partir de la fin des années 1970) et capitaliste (à partir du début des années 2000), la ville semble être en chantier perpétuel et constamment inachevée. Ces deux périodes ont comme point commun de projeter une idéologie très puissante sur les formes urbaines, en excluant les alternatives propres à la diversité des villes. Pourtant, Bucarest fascine, le paysage est loin d'être homogène et malgré l'idéologie dominante, des poches de résistance existent à différentes échelles. Le jardin, la cour, la place, le coin de rue, le quartier sont autant de lieux qui offrent à l'habitant ou au promeneur des *espaces-temps* d'urbanité dynamique à partir desquels la vi(II)e se réinvente au quotidien.

1) *Rahova-Uranus* dans son contexte historique et géographique

Le quartier de *Rahova-Uranus* est délimité par deux axes routiers d'une certaine importance historique qui mènent vers le sud de la ville: la *calea Rahovei* et la *strada Uranus*. Le premier est cité en 1639, sous le nom de *Podul Calicilor* (Majuru 2003) - ou le pont des pauvres, cette dénomination faisant écho à la situation actuelle des habitants. Cet environnement n'a toutefois pas toujours été synonyme de relégation. Ainsi, à partir de 1830, puis de manière accélérée après 1900, ces deux voies se sont transformées en artères commerciales majeures de la capitale. A cette époque, les commerçants et les artisans construisent des maisons à un étage, ils habitent au premier et installent leurs magasins au rez-de-chaussée. L'architecture et le cadastre du quartier prouvent que les terrains étaient onéreux à l'époque⁵.

Même si la Roumanie n'a pas connu de boom industriel comparable à ceux de l'Angleterre ou des États-Unis, à partir de la fin du XIX^e siècle, certains quartiers, anciennement périphériques, se développent sous l'impulsion de grands industriels. A cette époque, l'essor du quartier de *Rahova-Uranus*, autrefois périurbain, témoigne d'une mixité sociale et fonctionnelle extrêmement riche. En 1895, un grand homme d'affaires nommé Dumitru Bragadiru rachète des terrains et vient y installer sa fabrique de bière. Il construit un palais social⁶ et des logements pour ses ouvriers. À cette

1. Samuel Rufat dans son article «Bucarest, l'éternel retour» présente les différentes phases de reconstruction de la ville. Selon cet auteur, l'identité de Bucarest se définit par ce retour incessant d'opérations urbaines traumatisantes.

2. Bucarest devient la capitale des Provinces unies (Valachie et Moldavie) en 1859 et puis du royaume de Roumanie en 1881.

3. Voir à ce sujet: RUFAT, S. 2004 - «La rue, palimpseste et vitrine», *Tracés. Revue de Sciences humaines* (en ligne), 5.

4. Site officiel de la Municipalité de Bucarest: www.pmb.ro

5. «Les maisons, avec un rez-de-chaussée et un étage, plus rarement deux ou plus, sont serrées les unes contre les autres sur des espaces étroits, un signe que les terrains étaient chers et que les propriétaires ne pouvaient pas se permettre de gaspiller. Les cours avec des arbres et de la verdure, fréquentes dans les autres quartiers, manquent ici à chaque fois, ou alors elles sont cachées à l'arrière du bâtiment. Les maisons font face à la rue, à la vue de tous, avec presque toujours un commerce au rez-de-chaussée.» (Parusi 2009). Les citations d'ouvrages en roumain ou en anglais sont traduites par l'auteur.

6. Le «Palais social» est un terme utilisé par Jean-Baptiste Godin (1817-1888), grand industriel, pour nommer le familistère qu'il construit à Guise sous l'impulsion des idées du socialisme-utopiques développées par Charles Fourier (1772-1837). Le familistère est un ensemble architectural qui propose du logement, une école, une laverie, une piscine et toutes sortes d'équipements collectifs pour les ouvriers engagés dans son usine. (Paquot, Bédaria 2004).

7. « Pour les habitants de Bucarest, l'entre-deux-guerres est « l'âge d'or » de la ville (...). On peut parler aujourd'hui d'une nostalgie presque généralisée concernant cette période. Elle est marquée par une effervescence culturelle importante et par une appartenance réelle de la Roumanie à la culture européenne, sans aucun décalage. L'absence de décalage culturel est valable pour le développement urbain et architectural, mais aussi pour les législations dans ces domaines. Les règlements de cette période prévoient en pratique la transformation radicale et la modernisation intégrale de Bucarest ». (Tudora 2009)

8. « Comme on peut le voir dans les documents officiels, l'idée programmatique de la ville socialiste est opposée à la ville capitaliste, cette dernière étant le produit d'un développement chaotique de la société basé sur l'exploitation, présentant des différences scandaleuses entre le centre et la périphérie - l'expression la plus évidente des inégalités sociales. Par conséquent, et comme il est clairement indiqué dans les documents officiels, la forme urbaine héritée est périmée, et les architectes doivent trouver une nouvelle forme de ville, adéquate aux structures de vie socialiste et permettant d'éradiquer les hiérarchies de l'ancienne société. La ville socialiste glorifiera une vie sociale collective, sans ségrégation sociale ». (Zahariade 2003)

9. Le tableau concernant les différentes lois et décrets de nationalisation est issu du *Monitorul Oficial al României*, partie a II-a, 11 June 1994. (Stan 2006)

10. « 1950. Décret no.92 pour la nationalisation des biens immobiliers, émis par la grande assemblée nationale. (...) À cause du sabotage de la grande bourgeoisie et des exploitants qui détiennent un grand nombre de biens immobiliers; pour priver les exploitants de leur moyen d'exploitation (...) Les biens immobiliers nationalisés deviennent propriété de l'Etat et donc patrimoine de l'entière du peuple (...) Les anciens propriétaires, suite à la nationalisation, sont locataires de l'Etat (...) » (Buletinul oficial nr. 36 din 20 aprilie 1950).

époque, les notables, les commerçants, les ouvriers et les artisans cohabitent dans l'espace urbain. Le quartier est directement relié au centre et à sa célèbre *strada Lipscani* réputée pour ses commerces de textile et d'aménagement. On y trouve également des banques et des maisons de maîtres qu'affectionnent les professions libérales.

L'entre-deux-guerres est une période florissante en Roumanie. La capitale porte encore aujourd'hui de nombreuses traces de cette époque d'ouverture intellectuelle et commerciale avec le reste du monde⁷.

En 1945, la Roumanie, autrefois tournée vers l'Occident, change de régime politique et de projet urbain. De manière assez inattendue, le pays devient socialiste et rejoint le bloc de l'Est, aux frontières de l'Europe. Sous l'autorité communiste, les biens sont nationalisés et les terres collectivisées. La ville est redessinée et les plus petites unités d'habitation sont réorganisées conformément aux principes collectivistes du socialisme⁸.

La Roumanie est un des pays de l'Est où la nationalisation des biens s'est effectuée le plus rapidement. Parmi les propriétaires expulsés de leur logement, les plus fortunés ont émigré en France, en Allemagne de l'Ouest, en Israël ou encore aux Etats-Unis, selon leur appartenance ethnique et/ou religieuse. Les autres sont restés en Roumanie, devenant locataires de l'Etat, soit dans leur propre propriété, qu'ils se virent contraints de partager avec d'autres, soit dans des immeubles à appartements.

« Dès l'apparition du communisme en 1945, l'Etat roumain se dépêche de confisquer, d'exproprier, de réquisitionner et de nationaliser les propriétés appartenant à des individus, des organisations religieuses et des communautés ethniques, dans le but d'assurer la prééminence de propriétés contrôlées par l'Etat dans la nouvelle économie planifiée et centralisée. » (Stan 2006)

Différentes lois et décrets⁹ sont adoptés en matière de nationalisation des biens immobiliers entre 1945 et 1989. Celle de 1950 provoque le plus grand nombre d'expropriations¹⁰.

TABLE 1
 RESIDENTIAL PROPERTY CONFISCATED, NATIONALIZED AND EXPROPRIATED
 BY ROMANIAN COMMUNIST AUTHORITIES, 1945-89

Decade	Legislative framework	Number
1940s	Law 187/1945, Decree 83/1949	1,263
1950s	Decree 92/1950, Decree 111/1951, Decree 224/1951, Decree 513/1953, Decree 409/1955	139,145
1960s	Decree 218/1960, Decree 712/1966, Law 18/1968	4,662
1970s	Law 4/1973, decree 223/1974	62,116
	Unspecified	33,882
	Total	241,068

Source: *Monitorul Oficial al României*, partea a II-a, 11 June 1994, p.9.

D'un point de vue historique, la nationalisation de la propriété en Roumanie est un moment crucial. Dans le quartier de *Rahova-Uranus*, les anciennes maisons de maître sont divisées en appartements pour faire face à la demande de logements des populations venues des campagnes. Les petites industries et l'artisanat passent aux mains de l'Etat. Le paysage social de ce quartier se transforme radicalement en quelques années: un grand nombre d'habitants s'y installent, alors que d'autres le quittent sans espoir de retour. La nationalisation peut être considérée comme une révolution urbaine, un moment où toutes les cartes sont redistribuées. Cet épisode marquant est inscrit au cœur même du paysage social et urbain de la capitale. Aujourd'hui encore, chacun subit, à son niveau, les effets de la nationalisation.

À partir de 1977, de nouveaux enjeux bouleversent le quartier de *Rahova-Uranus*. Un tremblement de terre violent est utilisé comme propagande par le Parti communiste pour moderniser la capitale. La prétendue « instabilité des constructions » constitue un excellent prétexte pour repenser la ville

conformément à l'idéologie de l'élite roumaine de cette époque. Les projets de systématisation¹¹ se succèdent, et de grands blocs de logement voient le jour dans différents quartiers. Les plans urbanistiques accompagnent la création de « l'Homme nouveau socialiste ». Au début des années 80, Nicolae Ceaușescu imagine le plus grand projet urbanistique et architectural jamais réalisé en Roumanie: « le Centre Civique ». L'objectif est de créer une nouvelle centralité administrative et politique au cœur de la ville pour faire table rase de l'ancienne urbanité bucarestoise. Le noyau du projet est la *Casa Poporului* ou la « Maison du Peuple », deuxième plus grand bâtiment du monde en surface. Les alentours de la bâtisse ne sont pas épargnés, le tracé qui mène au Palais est une des plus grandes avenues du monde, il est baptisé: *Bulevardul victoria Socialismului* ou le « Boulevard de la victoire du Socialisme ».



Le « Boulevard de la victoire du Socialisme » inachevé à la fin des années 1980. © Musée Municipal de Bucarest.

De grands blocs entourent le bâtiment pour loger l'élite communiste. Pour réaliser ce projet pharaonique¹², l'équipe d'urbanistes de Nicolae Ceaușescu met en œuvre une politique de destruction systématique d'une grande partie du quartier de *Rahova-Uranus*.

En quelques jours, parfois en l'espace d'une nuit, les habitants sont sommés de quitter leur logement et assistent, impuissants, à la destruction de leur quartier. Ils sont relogés dans des blocs situés à la périphérie au fur et à mesure que les travaux de construction du palais avancent.

« De 1984 à 1987 seulement, 400 ha ont été rasés, 9000 bâtiments datant du XIX^e siècle ou plus anciens ont été démolis, les collines de Spirea (*Dealul Spirii*) et Mihai Voda ont été nivelées et 40.000 personnes ont été déplacées. » (Iosa 2006)



Démolitions dans le quartier de *Rahova-Uranus* au milieu des années 1980 pour la construction de la Maison du Peuple. © Musée Municipal de Bucarest.

11. « D'un point de vue scientifique, systématiser signifie 'réunir dans un système' (...) En Roumanie, le programme de systématisation concernait la totalité de la société: « la modernisation générale, l'économie de l'expansion foncière, l'homogénéisation sociale, la politique d'égalité interethnique, la question administrative, l'urbanisme et, enfin, la formation de l'homme nouveau ». (Beauchêne, 2000)

12. Dans un ouvrage paru en 2009, Andrei Pandele décrit les proportions fantaisistes du palais: « La Maison du Peuple occupe une surface de 44.245 mètres carré (236,1 x 190,8 mètres). Il existe des différences de niveau de plafond allant jusqu'à 1,7 mètre au même étage. Dans certains grands couloirs, les structures sont pensées différemment: on y ouvre par exemple une porte de 4 x 4 mètres et à l'arrière, une autre porte mesure 3 x 5 mètres. Un grand nombre d'espaces n'ont pas de fonction précise. Parfois les distances entre les groupes sanitaires sont de plusieurs centaines de mètres. » (Pandele 2009)

Nicolae Ceaușescu s'improvise urbaniste, déploie ses plans mégalomaniaques, trace des lignes imposantes dans le vif de l'ancien tissu urbain pour modeler la ville conformément à ses visions dont son palais est sans doute l'illustration la plus représentative :

« Le Palais, dans son gigantisme, confirme que toute relation sociale n'existe que dans sa relation au pouvoir. Dans l'imaginaire du projet totalitaire, on arrache les gens à leur famille et on les soumet à la seule autorité du pouvoir. » (Althabe 1998)

13. Les Tsiganes représentent une minorité ethnique importante en Roumanie. « De tous les pays européens, la Roumanie est sans doute celui qui abrite le plus de Tsiganes.

Les chiffres disponibles diffèrent selon qu'ils émanent des associations tsiganes, des médias ou des recensements officiels. Le dernier en date (janvier 1992) comptabilise 409.723 Tsiganes, soit 1,8% de la population roumaine, ce qui fait de la minorité tsigane la seconde minorité du pays après les Hongrois qui représentent 7,1% de la population. Si ces chiffres, de l'avis même des autorités, sont très en dessous de la réalité, les estimations comprises entre 3 et 5 millions qu'avancent certains militants tsiganes semblent au contraire exagérer l'importance des Tsiganes en Roumanie. De manière plus raisonnable, la Fédération Ethnique des Roms de Roumanie pense que les Tsiganes seraient au nombre de 2,5 millions, soit 10% de la population totale, et pour d'autres observateurs, le chiffre peut encore être revu à la baisse: entre 1 et 1,5 millions.

Ainsi dans l'étude qu'ils ont menée sur les Tsiganes de Roumanie, Elena et Catalin Zamfir estiment le nombre de Tsiganes ayant encore un mode de vie traditionnel ou proche de la tradition à 1.010.000, c'est-à-dire 4,6% de la population roumaine. La fourchette est donc large lorsqu'il s'agit d'évaluer la population tsigane de Roumanie et ces écarts mettent d'emblée en évidence la difficulté de déterminer qui est Tsigane ». (Pons 1995)

14. « 2001. Loi no. 10 concernant le statut juridique des biens immobiliers confisqués de manière abusive entre le 6 mars 1945 et le 22 décembre 1989, émise par le Parlement roumain. Les biens immobiliers saisis de manière abusive par l'Etat seront restitués en nature (...) Dans les cas où la restitution en nature est impossible, une mesure de compensation sera négociée de manière équivalente (...) » (Monitorul Oficial al Romaniei nr. 798/2 sept. 2005)



La Maison du Peuple en travaux durant la décennie 1980. © Musée Municipal de Bucarest.

En 1989, une révolution éclate. Après un procès expéditif, Nicolae Ceaușescu est exécuté. À cette époque, les projets urbanistiques sont inachevés et laissent des cicatrices ouvertes dans le tissu urbain.

Le quartier de *Rahova-Uranus*, autrefois très étendu, est réduit à un triangle délimité par trois rues d'environ 200 m: *Uranus*, *Rahovei* et *Sabinelor*, elles sont les vestiges de l'ancienne ville et ont échappé de peu à la démolition puisque les habitants avaient déjà été expropriés pour que les bâtiments soient détruits. Les chiens errants occupent les habitations et la poussière des travaux inachevés sature l'atmosphère. L'espace ressemble à un énorme chantier avec, ici et là, des terrains abandonnés, des routes à moitié construites, des maisons en décrépitude. Dans ce *no man's land* subsiste néanmoins un marché, autrefois agro-alimentaire, mais très vite transformé en marché aux fleurs tenu par des tsiganes¹³. Puis, petit à petit, pendant la décennie qui suit la chute du communisme, de nouveaux habitants, plutôt d'origine modeste, réinvestissent les maisons abandonnées. Ils y arrivent par l'intermédiaire de connaissances, par le travail au marché aux fleurs, ou encore parce que la coopérative de logement d'Etat, qui a survécu à la révolution, les y a placés. Les habitations sont insalubres et il faut tout rénover et reconstruire. Une petite communauté de personnes s'organise autour de l'espace commercial du marché et réhabilite les lieux de vie. Le quartier est oublié par les autorités locales car, malgré sa proximité avec la Maison du Peuple, transformée alors en Parlement, le quartier se situe entre le centre et la périphérie, à l'interstice entre deux mondes urbains hétérogènes. Au Nord, l'enceinte de l'immense bâtisse provoque une frontière physique importante vers le centre ville, au Sud, d'anciens terrains industriels bloquent le lien entre le quartier et les zones périphériques de *Rahova* et de *Ferentari*. Les transformations urbanistiques réalisées pendant le communisme ont déstructuré le tissu traditionnel sans offrir une nouvelle cohérence urbaine.

En 2001, une loi vient bousculer l'équilibre fragile du quartier. Elle concerne la rétrocession des biens confisqués par le pouvoir communiste entre 1945 et 1989 et autorise les anciens propriétaires à récupérer leur patrimoine immobilier¹⁴.

15. «La communauté internationale encourage fréquemment la Roumanie à respecter le droit à la propriété et examine sérieusement les demandes des propriétaires qui ont été privés de leurs propriétés par l'Etat communiste. La résolution 1123 de l'assemblée parlementaire du conseil de l'Europe (24 avril 1997) encourage la Roumanie à résoudre le problème des propriétés confisquées et amende une loi 18/1991 et 12/1995 qui inclut la restitution 'en nature' et une compensation juste; la résolution A4-0428 (3 décembre 1998) demande une 'solution correcte et définitive garantissant la restitution en nature ou, si c'est impossible, des dédommagements justes'. La résolution 562 de la maison US des représentants des propriétés abusivement expropriées par un ancien régime totalitaire (1 octobre 1998) appelle à une restitution 'en nature', dans le cas où cela est possible, et une compensation correcte immédiate ou effective dans le cas où la restitution est impossible.» (Stan 2010)

16. Il arrive que des promoteurs immobiliers puissent acquérir des terrains onéreux, de manière gracieuse, grâce à l'utilisation de la loi sur les rétrocessions.

17. Sorin Oprescu, Maire de Bucarest depuis 2008, a été réélu en juin 2012 à 56,25% des voix.

18. « Les travaux ont commencé le 11 novembre 2010. A partir de ce moment-là, septante neuf bâtiments ont été détruits, dont sept monuments historiques. Six bâtiments sont restés sur pied, dont cinq bâtiments historiques. Environ 1000 habitants ont été expropriés et évacués ». (Dan 2012)

19. «Près d'un million de véhicules circulent quotidiennement dans la capitale, l'asphyxiant au sens figuré comme au sens propre puisque Bucarest bat tous les records européens de pollution de l'air. Les difficultés de stationnement sont devenues proverbiales et les temps de déplacement tout à fait imprévisibles. Le service des ambulances de Bucarest a calculé que le temps de transport moyen d'une urgence médicale était de 12 minutes en 2002 à 35 minutes en 2006. Outre la fascination pour l'automobile individuelle, symbole de réussite sociale, l'extrême concentration des activités économiques en centre-ville explique cette triste évolution.» (Henry 2012)

Cette loi fait suite à des recommandations répétées de la communauté internationale¹⁵. Pour l'Etat roumain, l'introduction de la loi numéro 10 sur le respect de la propriété était une condition pour entrer dans l'Union Européenne. Elle permet de faire amende honorable par rapport à ceux qui ont été victimes du communisme, et d'asseoir la démocratie.

Les locataires, installés à *Rahova-Uranus* depuis la révolution, sont lourdement touchés par ce dispositif légal. Elle concerne environ la moitié des habitants (79 sur 160 en 2011), tous sont d'origine modeste. La société d'Etat les avait placés dans des logements insalubres à partir de 1990, ils ont réhabilité le quartier et doivent aujourd'hui le quitter pour rétrocéder les biens aux propriétaires d'avant 1945.

La mise en pratique de la loi entraîne donc des conflits d'ampleur entre les administrations locales, les anciens propriétaires et les locataires parce qu'elle est appliquée dans une confusion totale et dans l'irrespect des procédures légales. De plus, l'Etat roumain, désireux d'être un bon élève auprès de l'Union Européenne, a trop peu anticipé les conséquences de son application : expulsion des anciens locataires, manque d'accès au marché immobilier, manque de logements sociaux, etc. Souvent, les procès de rétrocession sont très longs et plongent les familles dans une précarité psycho-sociale importante, aussi bien du côté des anciens locataires que des propriétaires.

Un grand nombre de bâtiments ont fait l'objet d'une demande de rétrocession à *Rahova-Uranus* car les promoteurs immobiliers¹⁶ commencent à s'intéresser à cette zone. Son attrait peut s'expliquer par différents motifs. D'une part, sa proximité avec le centre, malgré l'obstacle de la Maison du Peuple et d'autre part, son dynamisme: arrivée de nouveaux habitants, présence d'ONG, réhabilitation du patrimoine, etc. De plus, *Rahova-Uranus* est concerné par deux projets contemporains majeurs: La diamétrale Nord-Sud (*Diametrala Buzești-Berzei-Uranus*) et la Cathédrale de la Nation (*Catedrala Mântuirii Neamului Românesc*).

Le premier projet est commandité par l'actuelle Mairie¹⁷ de Bucarest. Il prévoit l'aménagement d'un axe routier entre le Nord et le Sud de la ville. L'aménagement du premier tronçon a débuté en 2010 avec des conséquences humaines et urbanistiques désastreuses: destruction de monuments historiques, expropriation de la population et spéculation immobilière¹⁸. En un temps record de quelques semaines et sans aucun préavis des institutions compétentes en la matière, ce tracé réservé aux voitures - dont le parc, soulignons-le, a véritablement explosé¹⁹ depuis 1989 -, a détruit un quartier historique nommé *Buzești-Berzei*, habité majoritairement par des populations précaires et tsiganes.



Les démolitions dans le quartier de *Buzești-Berzei* pour la construction de la Diamétrale Nord-Sud, avril 2011.
 © C. Salembier.

Il est prévu que ce boulevard soit prolongé vers le Sud à l'endroit où se trouve actuellement la *strada Uranus*. Dans ce cas, le triangle de *Rahova-Uranus* serait en partie démoli pour faire place à des bâtiments accueillant des sièges d'entreprise, des hôtels et des institutions. À l'heure actuelle, ces travaux font partie des Plans Urbanistiques Généraux²⁰ de la Municipalité de Bucarest, mais n'ont pas encore débuté.

Le projet de construction de la Cathédrale de la Nation, commandité par l'Eglise Orthodoxe est tout aussi controversé parmi la population bucarestoise. Après de nombreuses années de discussion, l'Etat roumain a finalement rétrocedé à l'Eglise Orthodoxe roumaine un terrain de onze hectares à l'arrière de la Maison du Peuple pour compenser les pertes subies pendant la période communiste. Les plans de la Cathédrale prévoient une hauteur de 110 mètres et une surface de 38.000 mètres carrés. Elle pourra accueillir 5000 pèlerins. Au regard des dimensions du projet, il est très probable que des aménagements soient réalisés aux alentours de la Cathédrale, cela pourrait donc avoir une incidence majeure sur le futur du quartier de *Rahova-Uranus*.



Maquette 3D de la Cathédrale de la Nation à l'arrière de la Maison du Peuple. À l'Est, le quartier de *Rahova-Uranus*.
 Source : Site officiel de l'Eglise Orthodoxe roumaine.

Le quartier de *Rahova-Uranus* et ses habitants vivent donc en sursis depuis plusieurs années. Ils se situent dans un étrange entre-deux révélateur des changements politiques du pays. L'époque communiste a été particulièrement traumatisante mais la période contemporaine n'épargne pas les bucarestois. « Bucarest est désormais confronté non plus à des plans de transformation urbaine autoritaire mais à une spéculation immobilière féroce dont les effets sont peut-être encore plus délétères et destructeurs sur une ville dont le développement semble échapper à tout contrôle. » (Henry, 2012)

2) Méthodologie

La recherche sur le quartier de *Rahova-Uranus* s'effectue en plusieurs temps et à différentes échelles. Dans un premier temps, nous étudions l'histoire de cet environnement particulier pour envisager les dynamiques locales de manière transversale. Nous découvrons alors que cet espace vit en sursis depuis plus de 30 ans et qu'il témoigne à une échelle locale des différents paradigmes politiques et économiques qui ont traversé l'histoire de la société roumaine.

20. PUG: *Planul Urbanistic General*.

Dans un second temps, nous observons les acteurs présents dans le quartier ainsi que les « absents » de cet espace public mais qui ont néanmoins un impact sur les changements produits. À cette étape, nous réalisons des entretiens auprès des différents habitants (anciens locataires et nouveaux propriétaires), des marchands du marché aux fleurs, des employés de l'espace *The Ark*, des avocats des deux parties (locataires et anciens propriétaires), des anciens habitants du quartier (d'avant les expropriations de 1984 ou d'avant 1948). Et finalement, à l'échelle urbaine, nous interrogeons différents acteurs associatifs²¹ et des architectes/urbanistes pour comprendre l'impact des enjeux urbains sur le micro-territoire étudié.

En parallèle à ces entretiens, durant trois séjours de trois mois entre 2010 et 2012, nous appliquons la méthode de l'observation participante auprès de la communauté des femmes de *Rahova-Uranus*. Lors de ce travail *in situ*, nous observons les situations urbaines, analysons les interactions entre les acteurs du quartier et nous nous engageons auprès des femmes dans leur lutte pour l'accès au logement.

La présente analyse implique donc un parti-pris évident en faveur des femmes de la communauté de *Rahova-Uranus*. Pour comprendre les structures sociales du quartier, nous travaillons au niveau de la famille élargie. Si au départ, l'observation se situe uniquement dans l'espace public, au fur et à mesure de son déroulement, nous nous sommes introduits dans l'intimité de l'habitat.

Les raisons qui ont amenées la recherche à se concentrer sur la fraction féminine du quartier sont multiples. En effet, une partie des femmes de *Rahova-Uranus* constitue une communauté, elles s'auto-définissent de la sorte et ont pris conscience de leur cohésion grâce à la présence d'une ONG *Ofensiva Generozitații* qui leur a permis de développer un centre communautaire dans l'ancienne discothèque du quartier appelée *La Bomba*. Les femmes sont donc extrêmement présentes dans l'espace public. Chaque jour, elles se retrouvent à *la colț*, le coin de la rue en roumain, où nous avons initié notre enquête ethnographique.

Les hommes sont beaucoup moins présents pour différentes raisons: ils travaillent en dehors du quartier et même parfois en Occident, certains se trouvent en prison. Ils s'engagent moins dans les affaires publiques. Cela peut paraître contradictoire dans une société traditionnellement patriarcale mais cette particularité s'inscrit pourtant dans les logiques familiales traditionnelles. En effet, en Roumanie, les femmes portent en grande partie la responsabilité de l'éducation des enfants et de l'habitat. Depuis que la loi sur les rétrocessions menace les familles les plus précaires du quartier, les femmes s'investissent plus que les hommes pour tenter de faire reconnaître leur statut marginal et pour accéder à un logement pour leurs enfants.

Les femmes auprès desquelles nous vivons partagent certaines caractéristiques socio-économiques. Elles ont une trentaine d'années, ont des enfants en bas-âge et des familles nombreuses. Elles vivent souvent dans des espaces exigus et surpeuplés. Elles cumulent les handicaps sociaux qui ont tendance à toucher une grande partie des classes populaires roumaines : manque de formation, accessibilité réduite au logement, salaire inadapté aux coûts de la vie, accès limité aux soins de santé, etc. De plus, la majorité des femmes sont d'origine tsigane et subissent donc une double discrimination à la fois sociale et ethnique. Toutes sont en procédure d'expulsion. À différents égards, ces femmes sont des acteurs intéressants de la vie urbaine, leur statut social les oblige à se confronter à l'Autre de manière quotidienne.

3) Ethnographie d'un espace public: rencontre des acteurs et dynamiques locales

Le quartier de *Rahova-Uranus* se situe à quelques pas de la Maison du Peuple qui abrite aujourd'hui le Parlement, le Sénat ainsi que le Musée d'Art contemporain. À vol d'oiseau, le centre de Bucarest est proche, pourtant, cet espace semble être délaissé par les autorités locales actuelles : abandon des espaces verts, problème de ramassage des ordures, éloignement des transports publics, etc.

Il est possible d'arriver dans le quartier par différents chemins, tous paraissant peu « naturels ». Si on y arrive depuis le centre, on ne peut éviter le tableau offert par les façades de la Maison du Peuple et de l'Académie roumaine construites à la fin du règne de Nicolae Ceaușescu. Il est impossible de rester insensible à la vue de ces bâtiments. Plus encore, ils éveillent dans le for intérieur des sensations et des sentiments très contrastés : à mesure que l'on s'en approche, les premières impressions de grandeur, d'utopie et de majesté laissent place à l'ironie, la nostalgie, l'inachèvement et l'abandon.

21. Les ONG rencontrées sont les suivantes: *Ofensiva Generozitații, Salvații București, Pro-Domo, The resource center for public participation, Policy Center for Roma and Minorities, Asociația pentru tranziția urbană*, etc. Un grand nombre de ces ONG sont regroupés dans la *Platforma pentru București* qui travaille depuis 2008 à la réalisation d'un «pacte pour Bucarest»: «Il s'agit d'un ensemble de propositions qui constitue un projet complet pour le devenir de la capitale roumaine: préservation et valorisation du patrimoine, développement des transports publics, meilleure répartition des zones d'activité, mixité sociale, etc». (Henry 2012)



Vue satellite du micro-territoire étudié. Source : fond d'image Bing Map, modifications C. Salembier.

- 1 - La colț - Le coin de rue approprié par les femmes du quartier
- 2 - Le marché aux fleurs
- 3 - The Ark - Bureaux
- 4 - Bell'Agio Casa - Magasin de décoration de luxe
- 5 - La Bomba - Ancien centre communautaire du quartier

Au niveau architectural, une ancienne maison de maître, une petite maison ouvrière, un immeuble de standing inachevé constituent le bâti. Ici et là, on sent que certains habitants ont disparu et qu'ils ont laissé derrière eux des maisons en cours de démolition ou des terrains vierges qui accueilleront bientôt de nouveaux projets immobiliers.

Ensuite, on découvre le marché aux fleurs: coloré, bigarré, spontané et criard. Les tsiganes, fleuristes depuis des générations, l'occupent dans de petits kiosques où ils regardent la télé, se réchauffent, mangent et font leurs comptes. Les femmes vêtues de longues jupes colorées et arborant d'imposants bijoux en or sont assises sur des chaises en plastique. Elles fument des cigarettes *Vogue* et tiennent à la main des gobelets en plastique *Nescafé*. Les petits transistors diffusent des chansons de *manele*²²:

*«Tu es ma vie, où que tu ailles, je ne regretterai jamais rien...»
 «Je suis parti de Roumanie en pensant à l'avenir,
 je vais faire de l'argent à l'étranger, en une période qui soit la plus courte possible...»*

Toute la population bucarestoise se rend au marché aux fleurs pour y faire de bonnes affaires. Les vendeuses, d'un ton assuré, voire audacieux, hêlent leurs futurs clients : « Je peux t'aider ma chérie ?

22. Le *manele* est un style musical apparu en Roumanie dans les années 90. Il mélange des rythmes musicaux issus de la musique tzigane, pop, orientale, rap, house ou encore électronique. Il s'est imposé comme un courant important dans le paysage culturel de la Roumanie post communiste. Il est représenté par des populations initialement modestes de la périphérie des grandes villes, en pleine ascension sociale.

Qu'est-ce que je peux vous servir ? » À certaines périodes de l'année comme à Pâques, Noël ou lors de la Journée de la Femme, beaucoup de gens circulent parmi les allées, chacun serrant dans sa main un bouquet ou une couronne de fleurs.

Aux alentours du marché, on peut voir les camions arrivés de Belgique, de Hollande et de France pour effectuer leurs livraisons de fleurs. Le marché dessert tous les petits fleuristes de la ville, notamment les petites échoppes *Florarile* que l'on trouve à chaque coin de rue dans Bucarest, et qui ouvertes 24/24h, permettent de répondre à la forte demande des Roumains dont l'habitude est d'offrir des fleurs à la moindre occasion.

Le marché aux fleurs fonctionne également nuit et jour. Souvent, on peut y voir des femmes portant des plateaux de nourriture bien garnis. À l'écart, ce sont les paysans qui vendent leur production. Cet espace marchand constitue le véritable cœur du quartier, il permet la survie de la plupart de ses habitants. Paradoxalement, alors que les gens du quartier sont très peu mobiles au sein même de la ville, ils semblent être, ici, au marché aux fleurs, en contact permanent avec le reste du monde. Ainsi, certains ne savent pas quel transport en commun utiliser pour se rendre dans le centre de Bucarest mais négocient en plusieurs langues et côtoient de manière quotidienne des commerçants venus de toute l'Europe.

En face du marché aux fleurs, d'autres acteurs participent à la vie du quartier de manière quotidienne. Ils sont peu visibles sur la place centrale, mais leurs voitures ont envahi l'espace public. Ils sont architectes, urbanistes ou encore graphistes, ils ont réhabilité l'ancienne douane de marchandises de Bucarest et l'ont baptisée *The Ark*. Si le bâtiment est assez sobre, les événements qui s'y organisent attirent une population bourgeoise-bohème qui affiche un goût tapageur et décalé par rapport aux habitants du quartier. Il n'est pas rare que des conflits apparaissent lorsque les fleuristes laissent traîner des cartons et des plastiques juste après les livraisons ou lorsque les enfants du quartier se rendent à *The Ark* pour participer à des activités de loisirs organisées à cet endroit. Si des contacts s'établissent entre les nouveaux occupants de *The Ark* et le reste du quartier, le *Bell'Agio Casa*, par contre, fonctionne comme une véritable enclave au sein du quartier. Ce magasin de décoration, défini par son équipe de marketing comme un espace de *Life Style and Fashion*, est installé dans l'ancienne *Fabrica de Bere*, construite par Dimitru Bragadiru au début du 20ème siècle. Selon les habitants du quartier, des Italiens ont racheté l'ensemble industriel et comptent le réhabiliter en zone commerciale de luxe. Ces deux nouveaux acteurs adoptent donc des attitudes différentes à l'égard du quartier. *The Ark* semble vouloir s'intégrer à la réalité de l'environnement alors que les « Italiens » tentent de changer le paysage social et urbain du quartier.

Contrastant fortement avec le luxe ostentatoire de *The Ark* et du *Bell'Agio Casa*, du côté du bâti plus ancien, on découvre un coin de rue, appelé *la colț* par les gens du quartier. Des femmes y sont assises, alors que des enfants improvisent un terrain de foot sur la rue. *La colț* est la pointe du triangle, formé par le croisement des rues *Uranus* et *Rahovei*. Cet espace a la particularité d'être un point de passage obligé entre l'espace public et l'espace privé, entre le marché et l'habitat; il est un lieu interstitiel où l'on se croise, un belvédère où l'on s'assoit le temps de fumer une cigarette, de discuter du repas ou des enfants, avant de se remettre à la tâche. En outre, l'originalité de cet espace est qu'il n'est peuplé que par des femmes et leur progéniture. Les hommes, eux, ne font pas partie de ce décor quotidien.

Si les femmes du quartier se rencontrent à cet endroit c'est parce qu'il offre un trottoir suffisamment large pour que les enfants puissent y jouer, des marches sur lesquelles on peut s'asseoir et surtout une vue imprenable sur l'environnement du quartier et ses acteurs. Les maisons délabrées divisées en quelques appartements, la circulation automobile régulière et les industries désaffectées fonctionnent comme autant de signes qui nous rappellent que même si la vie s'organise pour les femmes de manière presque autarcique, nous sommes bien au cœur d'une métropole européenne.

À l'écart de *la colț*, de nouveaux habitants ont réhabilité certaines maisons du quartier, ces nouvelles populations ne sont pas visibles dans l'espace public. Souvent, ils ont remplacé les grilles en fer forgé de leur cour par de grandes palissades qui ne permettent donc plus d'assurer une visibilité entre l'intérieur et l'extérieur de l'habitat. Ces nouveaux acteurs font partie de la classe moyenne. Leur activité professionnelle se situe à l'extérieur²³ du quartier.

23. « Cette capacité à apprendre qui sont nos voisins et à établir avec eux un contact de quelque type que ce soit est souvent en relation inverse avec l'intensité de nos engagements sur d'autres scènes ». (Hannerz 1983)

Le paysage urbain et social du quartier est donc extrêmement hétérogène et contrasté. A *Rahova-Uranus*, des visions dissonantes de la ville et de l'Autre se côtoient sur un micro-territoire. Le quartier se situe dans un étrange interstice urbain, historique et social, à l'image de la ville de Bucarest et de la société roumaine contemporaine.

4 - Au cœur de la communauté de *Rahova-Uranus*

Cristina et Cami sont assises à *la colț*, au coin de la rue. Elles profitent des derniers rayons de soleil de la journée. Elles sont venues prendre l'air, après avoir passé toute la journée chez elles à nettoyer et à préparer à manger. Cristina a les traits fatigués. Il faut dire qu'avant Pâques, elle travaille beaucoup; entre les commandes de nourriture qu'elle apporte au marché aux fleurs, la préparation des repas et le soin aux enfants, il ne lui reste pas beaucoup de temps pour se détendre et s'occuper d'elle-même. De plus, elle a passé une nuit étrange: sa mère, défunte, s'est manifestée dans un rêve par des comportements que Cristina interprète sans la moindre hésitation comme les signes d'une requête claire et précise de la défunte : il faut préparer une *pomana*²⁴. Pour ne pas vexer sa mère décédée il y a 6 ans, elle a cuisiné du *ciulama*, une recette à base de champignons et de crème, sans viande, puisque nous sommes en période de Carême. Cristina raconte que son rêve était très clair. Elle interprète la présence de sa mère comme un signe positif avant les fêtes de Pâques : pour elle, cela signifie que sa mère demeure auprès d'eux et que Cristina a le devoir de lui signifier qu'elle ne l'a pas oubliée. Avant de faire manger sa famille, elle remplit une assiette de *ciulama* pour sa voisine, Nuți. Ce n'est qu'après avoir partagé que Cristina pourra nourrir sa famille. Sa voisine a six enfants, elle est la plus modeste du quartier. À ce titre, elle se révèle être une personnalité idéale pour la *pomana*. « Il faut partager avec les plus pauvres (*amărât*), ou avec des étrangers (*străin*), les morts apprécient plus la nourriture mangée par des pauvres, des étrangers ou des enfants. » En recevant l'assiette Nuți répond : « Que Dieu reçoive tes prières, pour tes morts » (*Bogdaproste, pentru morți tai*), elle ne dit pas « merci » pour signifier que ce n'est pas elle qui mangera, mais bien la mère de Cristina.

Cami fume une deuxième cigarette et demande à Nuți de lui apporter une tasse d'eau chaude pour qu'elle puisse y verser le contenu d'une dose de *Nescafé 3 en 1*. Cami semble stressée, elle tient entre ses doigts quelques billets de 50 euros. Tout à coup, un inconnu apparaît et réceptionne la somme d'argent. Elle explique à Cristina: « Je dois me débrouiller ma chérie, je n'ai pas d'argent pour Pâques pour acheter des œufs à teindre, de nouveaux habits pour les enfants et un agneau. Il faut que je me fasse engager comme balayeuse de rue avant la fin de la semaine. Pour cela, je dois donner 200 euros de pots de vin au chef d'équipe. Avec cet argent, j'espère qu'il m'engagera rapidement et qu'une fois au travail, je pourrais demander une avance sur salaire pour les fêtes de Pâques. » Cristina répond: « Que Dieu nous aide » (*Doamne ajuta!*).

Nuți apporte la tasse d'eau chaude et s'assoit auprès de ses voisines. Elle demande une cigarette à Cristina et elle dit: « Je n'ai plus rien, même plus de cigarette ». Ce matin, elle est allée à la Mairie de secteur pour déposer une demande d'aide pour les fêtes de Pâques :

« Parfois, ils donnent quelque chose pour les enfants issus de familles nombreuses ». Elle a reçu un formulaire à remplir qu'elle ne comprend pas car elle ne sait ni lire ni écrire. Elle se tourne alors vers Cristina, la seule femme de la communauté ayant terminé l'école primaire. Alors que Cristina remplit le formulaire, des paysans passent avec des chariots bordés de branches de sapins servant d'éléments décoratifs aux bouquets confectionnés au marché aux fleurs. Les femmes les dévisagent de haut en bas; en insistant ainsi du regard, elles mettent une distance entre elles, les citadines (*orășean*) et eux, les campagnards (*țăran*).

Une voiture passe en trombe et vient se garer devant *The Ark*, le bâtiment réhabilité par des architectes. Cristina jette un œil et dit : « Ce sont des malhonnêtes et des nouveaux riches » (*Sunt niște șmecheri și parveniti*). Par cette remarque, elle entend se distinguer de ces acteurs nouveaux-venus dans le quartier et affirmer l'honnêteté de son travail. Cami hurle aux enfants : « Voituure ! ». Ces derniers entament alors une chorégraphie groupée pour continuer leur partie de foot malgré le trafic. Cristina commence à plaisanter, le formulaire prévoit une case où il faut indiquer l'ethnie: « ça se voit que tu es noire, pourquoi ils le demandent ? » Nuți lui répond : « Je suis peut-être tzigane mais je suis roumanisée (*țigan romanisat*) parce que Mihai est roumain, mes enfants sont donc moitié-moitié ». Et Cristina continue de blaguer en disant que son mari est bien noir pour un roumain.

24. La *pomana* est un repas cyclique qui se prépare à certains moments de l'année en l'honneur d'une personne décédée. Ce rite est construit autour de systèmes symboliques distincts, on y retrouve des influences indo-orientales, rom et orthodoxes. Les différents apports sont parfaitement intégrés et constituent un culte aux ancêtres qui peut prendre des formes diverses selon les origines des familles.

La base est néanmoins commune: on prépare un repas en l'honneur d'une personne décédée qui sera ensuite distribué à différents acteurs: les amis du ou de la défunte, les personnes les plus pauvres du quartier, le pope...

Nuți répond: « Il est un roumain impropre » (*roman spurcat*). Nuți rigole et dit à Cristina: « Toi aussi, tu es bien brune pour une roumaine, tu n'es pas très propre non plus... » et tout le monde se met à rire. Cristina lâche le formulaire car la sonnerie de son téléphone retentit comme à maintes reprises durant la journée, au rythme d'une chanson de *manele*. Elle décroche et répète à tue-tête ce qu'elle propose à manger : « côtelettes de porc, saucisses, poulet pané, ailes de poulet » ; quelques secondes plus tard, elle demande: « du fromage sur les frites ? ». Les commandes arrivent 24h/24h. Cristina et sa sœur, Nella peuvent quitter le quartier uniquement tour à tour afin d'être toujours disponibles au cas où une commande arriverait. Avant de raccrocher, elle prend soin de vérifier exactement d'où provient la commande : « la Bibicu ». Malgré la très courte distance qui la sépare de son appartement, Cristina appelle sa sœur pour lui annoncer la commande.



De gauche à droite, Nuți, Gabi, Cristina, Cami et Nella se retrouvent à la colț – le coin de la rue, en roumain, mai 2012. © C. Salembier.

Une fois la conversation terminée, elle reprend le formulaire de Nuți et achève de le compléter. Elle lui conseille de se rendre le matin très tôt à la Mairie de Bucarest pour ne pas faire trop longtemps la file. Cami se souvient de sa dernière visite à la Mairie, à l'époque où elle était enceinte : « J'étais allée un matin très tôt à la Mairie de secteur pour voir si mon dossier pour l'octroi d'un logement avançait. Quelques jours auparavant, j'avais reçu ma notification d'évacuation et j'étais venue expliquer ma situation: enceinte et évacuée. Les fonctionnaires m'ont laissée debout pendant toute la durée de l'entretien ; ensuite, ils m'ont mise à la porte en me disant qu'ils ne pouvaient rien faire pour moi car ils n'avaient pas de logement disponible. Je suis rentrée à la maison en pleurant... ».

Gabi rejoint le groupe. Elle est allée travailler quelques heures au marché pour confectionner des couronnes et, grâce au peu d'argent qu'elle y a gagné, elle est allée s'acheter des cigarettes, du café, du pain et des œufs. Elle a aussi ramené un sachet de graines de tournesol dont elle va faire profiter tout le monde. Sans même qu'on lui demande, elle verse une poignée de graines dans la main de chacune des femmes et, au rythme du crachat des écorces, la discussion s'anime, les femmes imaginant ce qu'elles feront quand elles seront expulsées. Nuți construira une tente sur le trottoir devant chez elle et récupérera des bonbonnes de gaz pour menacer quiconque tente de l'expulser de tout faire exploser. Cami, elle, est effrayée par l'idée de se retrouver à la rue et, en une sorte de mantra, ne cesse de répéter : « C'est la vie, on verra ce que voudra Dieu » (*Asta e viața, acuma vedem ce vrea Dumnezeu*).

Auparavant, Cristina possédait un bâtiment dans la *calea Rahovei*, c'est son mari qui l'a construit, et en a fait une discothèque, appelée *La Bomba*. Cristina en était la DJ et s'occupait des dédicaces²⁵. Le jour où les propriétaires sont venus revendiquer le terrain sur lequel était construit le bâtiment, sa vie s'est effondrée. Son mari avait investi tout son argent dans la construction et s'était même

25. Les dédicaces sont importantes dans la culture tsigane. Les hommes donnent de l'argent aux musiciens ou à la personne qui s'occupe de la musique et lui demande de faire passer des messages destinés à d'autres familles ou à des individus. Les dédicaces sont des signes de respect et servent à faire passer certaines informations : un mariage, un départ à l'étranger...

endetté pour cela. Pour tenter de garder le bâtiment, ils ont intenté un procès contre l'ancien propriétaire, la procédure juridique fût très longue et pendant la période de litige, ils avaient toujours accès au bâtiment. Un jour, des artistes, Maria et Irina, arrivent dans le quartier pour proposer des activités artistiques aux enfants. Cristina propose alors de transformer l'ancienne discothèque en centre communautaire. Elles créent ensemble une association, *Ofensiva Generozitații*. Pendant plusieurs années, le temps du procès, elles y organisent des ateliers artistiques pour les enfants, les mères s'y retrouvent pour discuter. Cristina pense à ce moment que cette réhabilitation peut donner du poids à leurs revendications contre les anciens propriétaires qui réclament un bâtiment construit après 1989, alors que la loi ne concerne que les biens immobiliers datant d'avant la nationalisation. Grâce aux activités, elles se font connaître : il y a des concerts, un défilé organisé par les femmes au titre très explicite : « Parade de mode des femmes évacués » (*Parada femeilor evacuate*). Lors de cet événement, un styliste est venu récupérer de vieux vêtements des femmes pour les transformer. Les femmes du quartier ont ensuite défilé et les créations ont été vendues pour soutenir le centre communautaire.

Malgré tous les efforts déployés, en juillet 2011, elles sont finalement évacuées du centre communautaire. Tout le monde se souvient de cet épisode troublant. Depuis, les femmes n'ont pas baissé les bras. Lorsque Bogdan et Irina, deux metteurs en scène, leur ont proposé de faire une pièce de théâtre pour expliquer leur situation, Gabi, Cami et Cristina ont répondu à l'appel. Cristina évoque la dernière représentation dans un café-théâtre de Bucarest : « il y avait plein de monde ». Alors Gabi, qui ne sait ni lire ni écrire et qui a eu, en son temps, beaucoup de difficultés à apprendre son monologue, récite tout à coup une partie de son texte devant la petite assemblée de femmes réunies à *la colț* :

« Je n'ai voulu fâcher personne quand je disais que j'étais désolée.

Il me semble que subir une évacuation comme Cristina, ça ne s'est jamais passé à Bucarest. Elle a donné beaucoup d'elle-même pour nos enfants.

C'est pour ça que je dis que je suis désolée.

Quand j'ai entendu que Cristina et Cami pensaient aller à la mer, j'ai pensé qu'elles rigolaient. Aucune de nous n'a la possibilité de payer des cours particuliers ou d'emmener notre enfant à un club de sport.

Au moins à *la Bomba*, les enfants faisaient quelque chose.

Ils faisaient de la musique, du dessin, du théâtre.

Cristina a fermé son bar et elle a fait un centre communautaire pour les enfants.

Mais c'est grave ce qu'il se passe. Pour l'instant, elle ne réalise pas encore mais c'est grave.

Si nous partons du quartier, si les enfants n'ont plus d'endroit pour jouer, c'est grave.

Ce qui me fait peur, ce sont les fréquentations des enfants.

Les fréquentations peuvent te détruire.

Au moins dans le quartier, on a toujours un œil sur eux.

Quand le propriétaire est venu pour la première fois, j'ai vu que Cristina avait peur.

Je n'ai rien dit pour ne pas la fâcher mais ça se voyait.

Cristina : Il a l'air de quoi cet homme ?

Il est grand, chauve, complètement rasé, il est très fort, il avait des lunettes de soleil au travers desquelles on ne voyait même pas ses yeux. Il était tout transpirant et rouge.

Il sentait le parfum.

Il est venu avec ses mains dans les poches et il a dit : « Monsieur Eremia est là ? ».

Cristina a répondu : « Non, mais je suis sa femme et je peux transmettre le message. »

Il a dit : « Je vous conseille de ne plus vous battre en justice, de ne plus dépenser d'argent pour un avocat parce que de toute façon, je vais gagner ».

Je suis restée muette.

Et je pensais : qu'est-ce que l'on va faire avec les enfants ?

Cristina a été forte à ce moment-là, elle a répliqué :

« Ce n'est pas votre problème et on continuera à se battre ».

Mais elle avait peur.

Quand elle n'a plus su quoi dire, elle lui a lancé :

« Qu'est-ce que tu veux faire ? Te battre avec une femme ? »

C'était bien répondu.

On a toutes rigolé et il est parti.
Mais finalement, il avait raison : il a gagné le bâtiment.
Je ne savais pas quoi dire à Cristina alors j'ai simplement dit que j'étais désolée. »²⁶

Nuți qui n'avait jamais entendu le texte de théâtre de Gabi sur l'expulsion du centre communautaire, se met à pleurer. On devine dans ses yeux qu'elle se remémore la triste scène : l'évacuation des meubles, les enfants qui aident à débarrasser et les policiers qui entourent le quartier.

La nuit commence à tomber. Au loin, on aperçoit l'ossature métallique des grues qui travaillent à la construction de la Cathédrale de la Nation sur le terrain de la Maison du Peuple. Le Gouvernement roumain investit 10 millions de lei (environ 2,5 millions d'euros) dans cet édifice religieux (Hotnews 2011), un coût élevé pour un pays en crise sous le joug des mesures d'austérité qui plongent une partie de la population dans la misère. Une fois terminée, la bâtisse sera organisée comme un véritable « Mall de la croyance » avec parkings souterrains, galeries commerçantes et salles de conférence. Les femmes assises sur leur bout de trottoir se disent qu'elles feront tache une fois que le quartier aura été rénové et elles s'amuse à imaginer l'environnement de la Cathédrale parsemé de tentes et de camps de fortune construits par les familles évacuées.

Un des enfants vient se blottir contre sa mère, il a vu le soleil se coucher et a pris peur. Les femmes se lèvent pour observer la lumière. Nuți dit : « Il est trop bas ce soleil et trop rouge, ce n'est pas un bon signe. » Toutes commencent à exprimer leurs croyances et, dans un brouhaha mélangeant cris d'enfants, rires des mères et aboiements des chiens errants, dans un grand bricolage symbolique, tel qu'il s'exprime quotidiennement à *Rahova-Uranus*, elles évoquent tour à tour : le signe d'un tremblement de terre, la mort prochaine d'un habitant du quartier ou l'imminence de la fête de Pâques. Les femmes fument une dernière cigarette, se promettant de rentrer chez elles pour ne pas risquer un malheur. Les voix, dans les dernières lueurs du jour, deviennent plus douces et plus calmes. Et, après avoir écrasé leurs cigarettes, Cristina, Gabi, Cami et Nuți s'en vont retrouver leurs intérieurs exigus. Gabi monte à l'étage de son immeuble et dit à Cristina qu'elle se fera une manucure ce soir avec son nouveau vernis. Cami lui lance : « Tu peux te mettre tout le vernis que tu veux, tu peux t'en mettre des pieds à la tête, ça se voit que tu n'as pas des millions ». Derrière cette plaisanterie qui semble tout à fait anodine, se cache une réalité plus sérieuse : malgré les difficultés de la vie, ces femmes s'évertuent coûte que coûte à préserver une part de leur féminité. Ici, les soins du corps ne sont pas tant une histoire de séduction ; ils visent à « faire bonne figure » pour ne pas subir la honte (*rușine*) face aux autres femmes parce qu'on ne s'est pas entretenue, qu'on s'est laissé aller. Malgré la précarité, il faut toujours « garder la face » (Goffman 1959). Bien sûr, tout est toujours une question de mesure : en tant que femme, il faut faire attention à soi, mais jamais au détriment de l'enfant. Ce dernier doit rester la priorité dans le budget que l'on accorde aux soins.

Dans deux jours, dans deux mois ou dans deux ans, ces femmes devront quitter le quartier et la communauté dans laquelle elles sont intégrées. Aujourd'hui, elles se serrent les coudes au fur et à mesure que les jours passent. Paradoxalement, alors que les expulsions approchent, elles s'émancipent de plus en plus. Elles apprécient à sa juste valeur chaque moment passé ensemble parce qu'elles vivent au présent et savourent le peu qu'elles détiennent en le partageant. Elles ont toujours cette manière de proposer à l'entourage un morceau de biscuit alors qu'il a déjà été découpé en dix morceaux, d'offrir la dernière cigarette ou de boire ensemble un café refroidi dans un gobelet en plastique. Ces dons sont comme des protections, parce qu'on ne sait pas de quoi demain sera fait. Qui que l'on soit, si l'on se retrouve à la rue, les voisins peuvent devenir des alliés importants : pour stocker les meubles, tirer un fil électrique ou s'approvisionner en eau. On donne à l'Autre par pitié (*milă*), une sorte d'identification quasi automatique de la souffrance que peut ressentir une voisine. Le don entre voisines ne peut donc être vu comme un simple intérêt stratégique, il est un mélange hybride entre de l'empathie, de l'« altruisme » (Caillé 2000) et une protection contre le quotidien précaire.

Les femmes sont toutes rentrées, mais, parmi les enfants, les plus grands vont continuer à jouer au foot jusque tard dans la nuit, en disputant l'espace public aux chiens errants qui fouillent dans les poubelles abandonnées.

26. Texte original écrit par Bogdan Georgescu, inspiré de l'histoire de Cami, Gabi et Cristina pour la pièce de théâtre *Fara Sprijn*.

5) Le micro-territoire ethnographique et l'interstice urbain. L'invention de la vi(II)e

Au travers de l'analyse historique et ethnographique d'un micro-territoire, nous découvrons la vi(II)e telle qu'elle se compose et se recompose au quotidien à *Rahova-Uranus*. La Bucarest actuelle est le reflet d'une ville roumaine meurtrie par les périodes communiste et contemporaine. Alors qu'il nous semble que le principal enjeu de la société actuelle se situe dans la recherche d'un nouveau sens partagé du vivre-ensemble, les projets urbains en cours ne créent pas une urbanité à la mesure des attentes et des promesses faites aux lendemains de la révolution.

À *Rahova-Uranus*, l'ethnographie de l'espace public permet d'analyser des visions contradictoires de la vi(II)e. Au cœur de la communauté, la « situation urbaine » (Mitchell 1969) décrite à partir des femmes révèle leur capacité à recomposer un sens commun qui se déploie dans l'espace urbain. Dans cet interstice, les femmes créent une poche de résistance face au système actuel. La résistance se déploie dans différents domaines : économique, juridique, culturel et symbolique, et s'organise de manière multi-scalaire, en nous offrant une vision alternative à celle du centre.

D'un point de vue économique, tout d'abord, l'ethnographie révèle trois axes qui fonctionnent comme de véritables piliers communautaires : la débrouille, l'entraide et le don. Ces trois socles permettent aux femmes de se créer au quotidien une vision de l'Autre (la voisine), loin des modèles économiques de la société actuelle. Cette résistance d'ordre économique s'exprime dans la manière dont les femmes acquièrent le peu qu'elles détiennent par la débrouille et l'entraide et dont elles gèrent leurs biens, qui sont toujours partagés. Ces modes de vie communautaires sont en contradiction avec le système actuel qui prône l'individualisme et le libéralisme.

La résistance s'organise également de manière juridique lorsque les femmes font appel à des avocats pour faire entendre leurs revendications et leurs droits concernant le logement. Leur combat juridique est commun. Elles ont pris conscience qu'il est plus judicieux d'unir leur force pour revendiquer leur droit d'habiter le quartier et tentent de mettre à jour, dans la mesure de leurs moyens, certaines illéga-



Lors d'une évacuation, les habitants se retrouvent à la rue avec leurs effets personnels. Les femmes du quartier s'organisent pour revendiquer un logement, mai 2011. © C. Salembier.

lités commises lors des procès de rétrocession. Elles savent qu'elles ne peuvent pas agir seules et que les conflits liés à la propriété touchent un certain nombre d'habitants de Bucarest. Cette habilité à ouvrir leur monde n'est pas évident dans l'imaginaire roumain étant donné qu'il n'existe pas à proprement parler de société civile. Les femmes de *Rahova-Uranus*, plus que d'autres acteurs de la ville, font preuve d'une capacité de résistance juridique qui n'est pas cantonnée à leurs seuls problèmes individuels.

Le troisième type de résistance est d'ordre culturel et se déploie à l'échelle du quartier, de la ville et de la société. C'est le cas lorsque les femmes transforment la discothèque en centre communautaire, montent une pièce de théâtre pour partager leur histoire ou s'engagent dans la réalisation d'un film documentaire²⁷. Elles créent alors des espaces-temps de liberté et de créativité qui leur permettent de confronter leur quotidien au monde qui les entoure. Grâce aux différents événements culturels organisés, elles rencontrent des acteurs urbains venus d'autres horizons ; d'une part cela renouvelle leur rapport à l'Autre et d'autre part, elles activent leurs espaces de vie. Ces moments partagés dans l'espace public sont rares à Bucarest. En effet, la Mairie actuelle n'investit que très peu dans la vie culturelle de la capitale et les projets urbains contemporains créent plus de « non-lieux » (Augé 1992) que d'espaces de vie : des parcs disparaissent pour faire place à des buildings de plusieurs étages, des quartiers anciens sont amputés pour aménager de grands axes autoroutiers, d'énormes centres commerciaux se construisent partout au détriment des marchés de quartier et des commerces du centre ville. Ce phénomène a tendance à forcer les bucarestois à se replier vers leurs espaces domestiques : la maison, l'appartement ou la cour intérieure sont perçus comme des espaces plus rassurants et familiers face à la sensation d'agressivité que dégage la ville contemporaine. Étant donné l'importance que peut revêtir l'espace public pour créer de nouvelles sociabilités porteuses d'un projet de société, on ne peut que s'interroger sur l'avenir démocratique de la Roumanie. Comme le préconise Guisepe Gina, bien plus que d'aménagements coûteux, Bucarest a besoin d'un projet de société qui passerait par la réappropriation de la ville par ses habitants.

« La réappropriation pourrait commencer au travers de simples opérations d'entretien et grâce à la réutilisation ou à la transformation radicale d'espaces construits ou vides, bénéficiant à la ville d'hier et d'aujourd'hui; toutes ces interventions devraient trouver une cohérence dans un projet commun qui se doit d'être social avant d'être urbanistique » (Cina 2010).

A *Rahova-Uranus*, le projet de *la Bomba* est le premier centre communautaire à avoir vu le jour dans la capitale roumaine, il a permis, pendant ses quelques années d'existence, de créer de l'urbanité à l'échelle du quartier et souvent au-delà.

La Mairie de Bucarest tente d'attirer les investisseurs étrangers par ses projets grandioses, pour faire entrer la capitale sur l'échiquier des grandes villes européennes. Les projets urbains actuels sont gigantesques et exubérants. Sorin Oprescu, le maire actuel, dessine dans l'espace urbain la représentation d'une Roumanie moderne, débarrassée des démons du communisme et des stéréotypes que l'Occident projette sur cette société aux marges de l'Europe. Ces projets de grande envergure, en voulant faire table rase du passé, nient souvent la mémoire de la ville et de ses habitants. À *Rahova-Uranus*, les femmes créent un rapport intime et collectif au territoire qu'elles habitent. Elles réinventent la mémoire du quartier en affirmant : « Nous avons toujours été là », ce qui leur permet de ne pas habiter hors du monde mais d'être ancrées dans les lieux quotidiens qu'elles façonnent et réinventent chaque jour. Cette résistance est symbolique et se construit également au travers du bricolage. En effet, lorsqu'il s'agit de se protéger du malheur, les femmes mélangent différents systèmes, issus de la religion Orthodoxe, des croyances tziganes ou encore des superstitions paysannes. Cette capacité à réinventer de l'entendement leur offre la possibilité de vivre ensemble malgré leurs différences. Elles créent un monde de sens pour comprendre la complexité de la société contemporaine et transformer leur questionnement existentiel en gestes plus pragmatiques. C'est le cas lorsqu'elles préparent une *pomana* pour une personne défunte ou lorsqu'elles se protègent du malheur contemporain par des rites issus des mondes paysans.

Dans le même ordre d'idées, les femmes cohabitent au quotidien avec « l'ennemi » : le promoteur immobilier, l'avocat, l'ancien propriétaire sont autant de personnages visibles ou invisibles dans l'espace public. Ces « fantômes » tentent de s'approprier le territoire habité par les femmes. En mettant en place des oppositions catégorielles, elles symbolisent leurs relations sociales : tzigane roumanisé (*țigăna romanisat*) versus roumain impur (*roman spurcat*), malhonnête (*șmecher*) versus honnête (*cinstit*), paysans (*țărani*) versus citadins (*orășean*).

27. L'ethnologue travaille actuellement à la réalisation d'un film documentaire: *La colț (le coin de la rue)*, production *Les Films nus (Belgique)* et *La Fabrica nocturna (France)*. Les femmes sont engagées dans le processus de réalisation.

Ces différentes formes de résistance permettent aux femmes de *Rahova-Uranus* de s'approprier et de jongler avec le monde tel qu'il existe aujourd'hui. Et, si le projet de ville et de société qui se dessine ne correspond pas à leurs attentes, elles inventent une autre manière de considérer l'Autre, leur quartier, la ville et la société. Elles font preuve d'une extrême capacité d'adaptation qui leur permet de produire des espaces-temps de résistance face aux projets urbains imaginés par le pouvoir en place. Elles participent donc, comme d'autres acteurs urbains, à l'élaboration d'une nouvelle vision de la vi(II)e, elles créent une urbanité basée sur la résistance, le conflit et la rencontre. Ces aspects de la vie en commun ne sont, en effet, pas pris en compte dans la création de la « nouvelle ville » de Bucarest. La ville communiste n'offrait pas d'espace hors du pouvoir, la ville capitaliste produit de nouveaux lieux qui sont pensés sans continuité, sans projet collectif.

Lorsque nous observons la vi(II)e telle qu'elle se compose au jour le jour à *Rahova-Uranus*, deux considérations importantes nous interpellent. D'un point de vue méthodologique tout d'abord, il nous semble que l'analyse d'un micro-territoire est particulièrement intéressante pour révéler les dynamiques à l'œuvre dans la capitale roumaine et dans la société en général. À l'heure où notre discipline s'interroge sur les échelles d'observation dans un monde globalisé et déterritorialisé, cet article révèle à certains égards la fécondité d'une ethnographie d'un micro-territoire urbain. Une analyse ciblée sur un espace restreint permet d'envisager des enjeux à la fois communautaires, urbains, nationaux et transnationaux. En effet, auprès de Cristina, Gabi, Cami et Nuți, nous évaluons des problématiques qui dépassent largement le cadre du terrain étudié. Si l'étude d'un micro-territoire est productive d'un point de vue méthodologique, il nous semble également que l'interstice²⁸ est un univers de sens révélateur de la transition en Roumanie. À l'image du seuil de l'habitat, qui nous révèle la cosmologie de ses habitants, l'entre-deux ne serait-il pas cet espace-temps qui nous permet de comprendre et d'imaginer la manière dont la vi(II)e s'invente aujourd'hui en Roumanie après plus de 20 ans de transition démocratique ?

28. Michel Agier préconise l'observation de la marge des territoires pour comprendre « la citoyenneté, la citoyenneté et le monde qui vient » (Agier 2009).

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER Michel (2009) - *Esquisses d'une anthropologie de la ville: lieux, situations, mouvements*. Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.
- ALTHABE G. BAZIN L. (1999) - « Un paysage social incertain: la Roumanie post-communiste », *Journal des anthropologues*, 77-78.
- AUGÉ Marc (1992) - *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.
- BEAUCHÊNE S. (2000) - « L'espace urbain dans le projet d'une société multilatéralement développée: l'exemple du Centre civique de Bucarest », *Balkanologie*, vol. IV. 2, 1-12.
- CAILLE A. (2000) - « Don et altruisme. Réponse à C. Arnspurger », *Revue du M.A.U.S.S.*, 15, 120-126.
- CINA Giuseppe (2010) - *Bucharest, from village to metropolis: urban identity and new trends*. București, Capitel.
- DAN N. (éd.) (2012) - « Sinteza ilegalităților și abuzurilor Primăriei București în proiectul Diametrului Nord-Sud », in: *Cui i-e frică de cartierul Matache? Principii de regenerare urbană pentru Zona Matache - Gara de Nord din București*, București, Pro Patrimonio, 140-145.
- GOFFMAN Erwin (1959) - *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris, Les éditions de Minuit.
- HANNERZ Ulf (1983) - *Explorer la ville*. Paris, Les éditions de Minuit.
- HENRY V. (2012) - « Sauver Bucarest : des citoyens au secours de leur ville », *Revue Regard sur l'Est*, dossier 61 « Projets d'urbanisme à l'Est » (http://www.regard-est.com/home/breve_contenu.php?id=1334).
- HOTNEWS.RO (2011) - « Guvernul a alocat 10 milioane lei pentru Catedrala Mantuirii Neamului », posté le 9 février 2011 (<http://www.hotnews.ro/stiri-esential-8288397-guvernul-alocat-10-milioane-lei-pentru-catedrala-mantuirii-neamului.htm>).
- IOSA Ioana (2006) - *L'héritage urbain de Ceaușescu: fardeau ou saut en avant? Le centre civique de Bucarest*. Paris, l'Harmattan.
- MAJURU Adrian (2003) - *Bucureștii mahalalelor sau periferia ca mod de existență*. București, Compania.
- MITCHELL J-C (1969) - *Social networks in urban situations: Analyses of personal relationships in Central Africantowns*. Manchester, Manchester University Press.
- PANDELE Andrei (2009) - *Un sfârșit în marmură*. București, Compania.
- PARUSI Gheorghe (2009) - *Cronica Bucureștilor*. București, Compania.
- PONS Emmanuelle (1995) - *Les Tsiganes en Roumanie: des citoyens à part entière ?*. Paris, l'Harmattan.
- RUFAT, S. (2004) - « La rue, palimpseste et vitrine », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 5, 111-116 (<http://traces.revues.org/3223>).
- RUFAT, S. (2008) - « Bucarest, l'éternel retour », *Géographie et Cultures*, 65, 53-72.
- STAN L. (éd.) (2010) - « Cadrul legal privind restituirea proprietății în România », *Evacuarea fantomei: arhitecturi ale Supraviețuirii*, București, StudioBasar, 38-60.
- STAN L. (2006) - « The roof over our head: Property restitution in Romania », *Journal of communist studies and transition politics*, 22:2, 180-205.
- TUDORA Ioana (2009) - *La curte: grădină, cartier și peisaj urban în București*. București, CurteaVeche.
- ZAHARIADE A-M. (2008) - « Public și privat în București », in V. MIHAILESCU (éd.), *Of, București mei...* București, *Societatea reală*, Vol. 2, 5-22.

Pour citer cet article :

Salembier, Chloé : « Le micro-territoire ethnographique et l'interstice urbain comme espaces-temps révélateurs des dynamiques à l'œuvre dans la société roumaine post-communiste ». in : *Uzance* n°2, 2012, pp. 34-51.

URL : <http://www.patrimoineculturel.cfwb.be/index.php?id=11560>

www.uzance.cfwb.be

Vol.2 - 2012

uzance



Renaud ZEEBROEK

Université de Mons
Ministère de la Fédération
Wallonie-Bruxelles
renaud.zeebroek@cfwb.be

Les difficultés du patrimoine immatériel

Encore un texte sur le patrimoine et la patrimonialisation ! mais nous sommes déjà noyés sous les colloques, les articles, les livres qui traitent de ce sujet ¹. Dans ce champ aussi actif que conflictuel, l'objectif de cette note de lecture est de dépasser le domaine scientifique proprement dit pour s'aventurer du côté du politique et du côté des acteurs de la patrimonialisation. À l'origine de cette réflexion se trouve la parution de trois ouvrages qui s'intéressent au même objet, le patrimoine immatériel, tel qu'en lui-même la *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* (UNESCO 2003) l'a magnifié, mais qui l'abordent dans des perspectives différentes. Ce regard sur les pratiques propres au politique dans son rapport au patrimoine immatériel et à la Convention de 2003, est porté à partir d'un lieu qui n'est pas innocent, la Belgique fédérale et ses trois communautés (française, flamande et germanophone) qui se partagent les matières culturelles, chacune y apportant une inflexion personnelle.

Le recueil d'articles édité par C. Bortolotto sous le titre *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (par après PCI 1), est issu des réflexions et des débats qui se sont déroulés

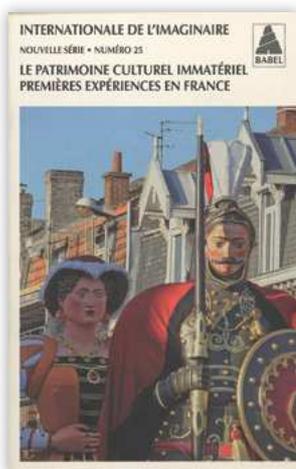


Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie (2011) - Chiara Bortolotto (éditeur), avec la collaboration d'Annick Arnaud & Sylvie Grenet. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.



Gerpines. Tour Sainte-Rolende. La dévotion entourant la châsse de sainte Rolende. © Belmar 2010.

1. Voyez la note 1 de l'introduction de E. Hertz et S. Chappaz-Wirthner au numéro 24, juillet 2012, de la revue ethnographiques.org.



Le patrimoine culturel immatériel. Premières expériences en France (2011) - Internationale de l'imaginaire, n. s. n° 25. Arles, Actes Sud, coll. Babel n° 1034.



Thys, Arlette & Dries Van Den Broecke (2012) - *La politique de l'autorité flamande pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Brussel, Kunsten en Erfgoed (édition trilingue néerlandais, français, anglais).

trois années durant au sein du séminaire « Patrimoine immatériel » organisé par le Ministère de la Culture français, avant même que soit entreprise quelque action concrète en ce domaine. Il vise à présenter un éventail « des diverses postures de l'ethno-anthropologie à l'égard de ce nouvel objet qui interpelle la discipline » (Bortolotto in PCI 1 : 38). Bien qu'il ait une orientation résolument scientifique, ce recueil est aussi qualifié de « livre politique » dans l'avant-propos de Sylvie Grenet et Christian Hottin. La Convention de 2003 a en effet la particularité de projeter des usages étudiés par les ethnologues dans le champ du patrimoine national et international, ce qui les soumet à une prise proprement politique, comme nous le verrons².

Ce sont justement Sylvie Grenet et Christian Hottin, responsables de la mise en œuvre des politiques de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel au sein du ministère de la Culture français, qui sont les chevilles ouvrières de l'ouvrage jumeau *Le patrimoine culturel immatériel. Premières expériences en France* (par après PCI 2). Celui-ci revient sur l'implémentation de la Convention de 2003 et ses premières mises en œuvre en France. Conçu comme un dossier destinés aux acteurs de la patrimonialisation, il présente une analyse de la Convention, un vade-mecum pour la préparation des candidatures et quelques exemples des actions entreprises par l'État et les associations, le tout complété par de copieuses annexes. On l'aura compris, le point de vue qui y est développé est avant tout pratique et pas scientifique.

Le troisième ouvrage qui nous a inspiré s'inscrit dans la même logique, mais d'un point de vue prospectif et non pas rétrospectif. Rédigé par les deux fonctionnaires de la Communauté flamande de Belgique en charge de ce secteur, Arlette Thys et Dries Van Den Broecke, sous l'autorité de la Ministre flamande de la Culture, Joke Schauvliege, *La politique de l'autorité flamande pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* (par après AT & DVDB), s'attache à présenter la manière dont la Convention est comprise par la Communauté flamande et quelles sont les actions qu'elle développera pour l'exécuter. Cette « Note de vision » (une traduction littérale du néerlandais qui équivaut au français « Note de politique générale ») est complétée par un inventaire commenté du patrimoine culturel immatériel reconnu en Flandre.

Bien que ces ouvrages tournent autour du même objet, ils l'abordent dans des perspectives différentes, scientifique ou politique, française ou belge. Ces éclairages contrastés ont le mérite de faire ressortir les difficultés que génèrent l'application de la Convention, à l'intersection des critiques des ethnologues et des problèmes rencontrés par les agents de l'État comme par les responsables des éléments reconnus ou candidats à la reconnaissance. En effet, « patrimonialiser est un mélange indissoluble de procédures administratives et d'opérations intellectuelles et matérielles » (Christian Hottin in PCI 2 : 40).

La particularité du patrimoine culturel immatériel, c'est qu'il constitue de longue date un objet d'étude pour l'ethnologie et, simultanément, qu'il est « une catégorie politique et certes pas une catégorie scientifique » (Jean-Louis Tornatore in PCI 1 : 214). En effet, il ressort de l'article 2.1 de la Convention que le patrimoine n'existe que parce qu'il est nommé comme tel, que parce qu'il est considéré comme tel par les acteurs eux-mêmes. Or, « la sélection délibérée par un groupe des éléments qui donneraient à voir sa culture » (Bortolotto, in PCI 1 : 31) est une opération éminemment politique. D'ailleurs, en Communauté française de Belgique, les premiers éléments reconnus et en particulier ceux qui ont été candidats à l'inscription sur les listes de l'UNESCO étaient et sont toujours fortement soutenus par leurs autorités communales. Mais, en ce qui concerne les éléments eux-mêmes, c'est l'ethnologie qui possède l'expertise et celle-ci est nécessaire aux acteurs de la mise en patrimoine (comme le reconnaissent AT & DVDB : 87). C'est le caractère arbitraire de la constitution de la catégorie « patrimoine » qui explique les nombreuses réticences exprimées par les ethnologues quant à l'existence d'un patrimoine sans guillemets et l'usage, de plus en plus répandu, de remplacer ce terme par celui de « patrimonialisation », ce qui permet de souligner l'aspect dynamique du phénomène.

Le fait que l'attention des ethnologues se porte sur un processus et non pas sur un « être » a inévitablement influencé la doctrine des agents de l'État en charge du patrimoine culturel immatériel. Dans sa « Note de vision », la Communauté flamande constate qu'il n'y a pas de critère objectifs pour qualifier quelque chose de patrimoine (AT & DVDB : 82), ce qui la conduit à préciser que la reconnaissance d'un élément comme « patrimoine » par un groupe prime sur son ancienneté, sur son ancrage dans la « tradition » (AT & DVDB : 85-86). Il s'agit là d'une lecture novatrice de

2. Pour des comptes-rendus plus classiques de cet ouvrage, voyez Kapp 2012 et Anastasoia 2013.

la Convention, qui met sur le même pied l'ancrage dans la tradition et l'adaptation aux conditions contemporaines. En Communauté française, par contre, les experts qui conseillent la Ministre de la Culture considèrent qu'une manifestation doit exister depuis au moins trois générations pour pouvoir se dire fondée sur la tradition.

Il ne saurait être question ici de reprendre l'ensemble des difficultés soulevées par les auteurs de ces ouvrages. D'une manière sans doute arbitraire, nous avons choisi d'en évoquer quelques unes, qui nous semblent particulièrement représentatives des tensions qui agitent le domaine.

De la protection à la sauvegarde

On se rappellera que la *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* s'inscrit dans le prolongement des conventions visant à la protection du patrimoine naturel puis immobilier. Comme un des aspects fondamentaux du patrimoine immatériel est son caractère « vivant », c'est-à-dire en perpétuelle mutation, le concept de protection n'était pas adéquat et a été remplacé par celui de « sauvegarde ». De ce point de vue, l'anglais et le français utilisent des mots similaires, au sens voisin, mais il n'en va pas de même dans toutes les langues (voyez la discussion sur le choix d'un terme en néerlandais dans AT & et DVDB : 88-89). Au-delà de ces questions sémantiques, l'insistance mise par le Comité intergouvernemental, chargé de la mise en œuvre de la Convention, sur les mesures de sauvegarde des éléments inscrits sur les listes créées par l'UNESCO pose problème en soi.



Ath. Ducasse d'Ath. Monsieur et Madame Goliath. © Maison des géants - J. Flament.

En effet, la Convention encourage fortement les États parties à avoir une politique d'ingérence active, à travers des mesures qualifiées de mesure de « sauvegarde ». Cette « prise en main » des manifestations « populaires » par l'un ou l'autre pouvoir public est d'ailleurs une des critiques récurrentes des ethnologues qui étudient la patrimonialisation. La reconnaissance leur apparaît en effet comme une modalité novatrice de contrôle social, puisque la cogestion administrative des biens culturels suppose la sujétion politique envers l'État (Maguet, in PCI 1 : 69). Elle a également comme effet de transformer « les pratiques culturelles en ressources pour administrer les populations » (Hafstein, in PCI 1 : 89).

Du point de vue de l'UNESCO, les États doivent protéger les éléments des conséquences de leur inscription, en particulier du succès touristique. Or, la dimension touristique – et donc économique – est un des aspects qui motivent les communautés à demander leur inscription sur la Liste représentative. Si tout le

monde veut être sur les listes, c'est essentiellement pour des raisons de capital symbolique : reconnaissance du dévouement des organisateurs, recherche des retombées économiques et touristiques. Cette véritable ruée, qui a contraint l'UNESCO à limiter drastiquement le nombre de candidatures examinées chaque année, permet de parler de « course à la médaille » (Khaznadar, in PCI 2 : 20). Qu'on le veuille ou non, « la Liste représentative fonctionne bien comme une liste d'excellence » (Hottin, in PCI 2 : 31). Or, si les listes procurent visibilité et prestige, elles ne rendent pas compte de la culture mais de représentations objectivées de cette culture et ont une forte tendance à devenir des systèmes autonomes, susceptibles d'être utilisés à des fins diverses (Bortolotto in PCI 1 : 29). C'est pourquoi les ethnologues reprochent à l'UNESCO de « viser à la sauvegarde non pas de la culture vivante, mais de ses représentations » (Bortolotto, in PCI 1 : 22, d'après Kirschenblatt-Gimblett 2004).

Mais, comme les éléments inscrits sur la Liste représentative sont en principe « vivaces », ils ne devraient pas nécessiter une politique de protection particulière. Pour résoudre cette contradiction, la Communauté flamande se propose de développer des politiques de transmission, qui correspondent pour elle à la mise en place de politiques de sauvegarde. Seulement, comme le fait remarquer Hafstein (PCI 1 : 89), pour impliquer les communautés dans ce genre de démarche de conservation, il faut d'abord les circonscrire, ce qui n'est pas toujours évident.

Rapports États – communautés

La question de l'ingérence des États dans ce qui relève des communautés établies sur leur territoire national est d'ailleurs une des raisons pour laquelle certains États n'ont pas ratifié la Convention. Il est significatif que parmi ces pays figurent la Grande-Bretagne, les États-Unis, le Canada, l'Allemagne et la Suède, qui sont porteurs d'une tradition différencialiste, ce qui les amène à considérer qu'ils n'ont pas à légiférer sur des matières qui concernent les communautés (Hottin in PCI 2 : 35-36 ; Maguet in PCI 1 : 67).

Au-delà de cette question, la définition même des communautés concernées pose problème. La Convention évoque en effet « les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus » (article 2.1) qui portent les éléments du patrimoine immatériel, sans plus définir ces termes. Or, comme le fait remarquer Maguet, « quelle que soit la manière dont on construit l'ensemble social qu'on va nommer "communauté", il s'agit forcément d'un groupe composé d'individus » (PCI 1 : 50). Dans certains cas, l'ensemble ainsi désigné est clairement identifié, par exemple les Gilles qui animent le Carnaval de Binche et, plus largement, la population binchoise dans son ensemble. Dans d'autres cas, l'ensemble visé est tellement large que le concept se vide de son sens ou, ce qui revient au même, se dilue jusqu'à devenir insaisissable. Quelle est la communauté concernée par « le repas gastronomique des français » ? L'ensemble des habitants de cet État ? Et que fait-on alors des individus qui, comme Jean-Louis Tornatore, ne se reconnaissent pas dans cette exaltation de la gastronomie (2012 : 2-3) ? On comprend dès lors pourquoi, lors de la préparation de cette candidature, l'essentiel des négociations entre ses promoteurs et les services de l'État ont porté sur la démonstration du lien entre cette pratique et une « communauté » (Tornatore 2012). La reconnaissance de « La Culture de la Bière » par les trois communautés belges pose des problèmes similaires. Ces éléments nous proposent des pratiques bien identifiables, contrairement aux communautés qui en sont les porteurs. Or, comme le remarque Maguet, dans le cadre des reconnaissances par l'UNESCO, les communautés de praticiens sont systématiquement rapportées aux communautés ethniques (PCI 1 : 65).

Le champ couvert

La définition de ce que l'on considère comme faisant partie du champ du patrimoine culturel immatériel est, sous ses apparences détaillées (article 2.1 de la Convention ; Grenet in PCI 2), extrêmement vague et imprécise. Elle évoque en effet tout autant la maîtrise individuelle que les manifestations collectives, les rassemblements spontanés comme les spectacles élaborés, une réalisation en un lieu et un temps précis comme les pratiques les plus diffuses.

Lorsqu'on s'intéresse aux éléments qui ont effectivement été reconnus par l'UNESCO, on constate une nette différence de traitement : en Europe, les manifestations reconnues relèvent exclusivement

de ce qu'on appelle la « culture populaire » au sens du XIX^e siècle, alors que pour le reste du monde des manifestations relevant des maisons royales ou des religions établies sont acceptées (Kirschenblatt-Gimblett 2004, cité par A.T. & DVDB : 86). Les manifestations reconnues en Belgique, que ce soit par la Communauté française ou par la Communauté flamande, sont représentatives de cette tendance. Elles se rattachent toutes à cette « culture populaire » et seraient particulièrement vulnérables face à l'intérêt et aux transformations générées par « l'effet UNESCO ».

Il me semble cependant que les ethnologues qui étudient les phénomènes de patrimonialisation ont tendance à attribuer à « l'effet UNESCO » plus d'influence qu'il n'en a réellement. Ce qui est considéré comme un effet de la reconnaissance était déjà, dans de nombreux cas, bien connu et bien décrit nettement avant la montée en puissance de la Convention de 2003. L'instrumentalisation par les pouvoirs publics, la mise en spectacle, l'édulcoration, tous ces aspects soulignés notamment par Bortolotto, sont déjà évoqués dans les ouvrages collectifs édités par Boissevain (1992) et Bromberger *et alia* (2004).

Dans l'ouvrage édité par Bortolotto, Dorothy Noyes décrit l'évolution de la Patum de Berga (Espagne) suite à sa reconnaissance par l'UNESCO, en soulignant qu'avant, la fête était le résultat d'un compromis difficilement et longuement négocié entre différentes forces sociales (PCI 1 : 129). La prise en main de la fête, consécutive à la reconnaissance, va conduire à sa mise en spectacle et au désengagement du peuple. Et Dorothy Noyes de conclure, en citant un ancien participant « la Patum était le seul lieu où ces vieux du peuple donnaient des ordres – des mineurs et des camionneurs ! Le Patronat leur a même ôté cela » (PCI 1 : 144).

Si cette analyse est certainement exacte en ce qui concerne la Patum de Berga, elle n'a pas une valeur d'exemple universel. De ce point de vue, la trajectoire de la Ducasse de Mons (Belgique), reconnue comme chef-d'œuvre par l'UNESCO en 2003, est particulièrement intéressante. C'est dans le courant des années 1970 que les autorités de la Ville vont prendre progressivement le contrôle du combat du Lumeçon, en nommant un scénariste et en organisant le remplacement des acteurs issus des couches les plus populaires de la cité (Aurélien Baroiller, enquête de 2012). Cette opération de « domestication », menée en association avec les individus et les groupes actifs dans la réalisation de la fête a été couronnée de succès et a conduit à un renouveau spectaculaire de la Ducasse. Les différentes transformations de cette fête correspondent, *mutatis mutandis*, au cadre d'analyse mis



Mons. Combat du Lumeçon. D'un coup de queue, le dragon fait se coucher les Chin-Chin. © Maison des géants - J. Flament.

en place par Boissevain et Bromberger, cadre qui s'appuie sur des enquêtes réalisées nettement avant l'apparition de la Convention (Zeebroek à paraître). En conséquence, il faut reconnaître, avec Laurent-Sébastien Fournier, que « la mise en patrimoine ne peut s'effectuer qu'à partir d'éléments dont le contenu symbolique a été suffisamment mis à distance » (PCI 1 : 162). Et, c'est tout aussi important, dont la possibilité d'exprimer les conflits sociaux a été fortement atténuée.

Cette volonté d'éliminer les aspects des manifestations qui s'écartent du « politiquement correct » s'est manifestée aux yeux de tous lors de la controverse née de l'édition 2013 du Carnaval d'Alost (Belgique), inscrit sur la Liste représentative de l'UNESCO. Un groupe, désireux de railler la politique du nouveau maire de la ville, s'est déguisé en nazis, déportant non plus des juifs, mais des francophones. Leur char et leurs déguisements ont provoqués l'émoi de plusieurs associations, dont l'*Anti-Defamation League*, qui a dénoncé le caractère insupportable de cette évocation auprès de la Directrice générale de l'UNESCO. Aussi celle-ci a-t-elle adressée aux autorités belges une vigoureuse lettre de reproche. Il a fallu que Joke Schauvliege, la Ministre de la Culture de la Communauté flamande, rappelle fermement les traditions de critique sociale et de parodie outrée inhérentes aux Carnaval pour calmer le jeu³.

Remis dans une perspective historique, « l'effet UNESCO » semble être un facteur accélérant des évolutions en cours depuis quelques décennies, plutôt qu'une source de transformations nouvelles. C'est vrai également des rapports entre les manifestations issues de la « culture populaire » et les organes de l'État. Dans les deux ouvrages collectifs déjà cités, plusieurs articles détaillent l'intervention des autorités publiques pour réguler les manifestations (voir par exemple Broccolini in Bromberger *et alia*). Il en va de même à Mons, où ce sont le collège des échevins et le Bourgmestre qui ont rénové la Ducasse et continuent actuellement à la gérer et à la financer. Ce qui a changé à cause de la Convention, c'est l'obligation faite aux autorités administratives et politiques de l'État central de s'intéresser au « patrimoine culturel immatériel », objet traditionnellement laissé aux autorités locales.

Mais l'intervention de l'État peut prendre des formes très variées, si on en juge par les différences observées entre la France et les Communautés belges. En Communauté flamande, le groupe porteur de l'élément doit collaborer avec une organisation non gouvernementale, mais subsidiée, pour préparer le dossier de candidature, à soumettre aux autorités politiques (AT & DVDB : 92). En Communauté française, par contre, les communautés s'adressent directement au Ministre qui a la culture dans ses attributions pour obtenir la reconnaissance au niveau régional. Celui-ci renvoie le dossier de candidature devant un groupe d'experts indépendants, chargé de lui fournir un avis motivé. Il en va de même pour les candidatures aux listes de l'UNESCO, ce qui entraîne de grandes différences dans la qualité rédactionnelle des candidatures. En France, ce sont les chercheurs du département du Pilotage de la Recherche (Ministère de la Culture) qui aident les membres des communautés à élaborer les dossiers de candidatures à l'UNESCO. Ce sont eux également qui valident les fiches descriptives qui constituent l'inventaire français des pratiques vivantes. Comme le département du Pilotage de la Recherche et de la Politique Scientifique est en quelque sorte l'héritière de la « Mission du patrimoine ethnologique », elle bénéficie de son expertise (Hottin in PCI 2 : 42). S'il s'agit de variations sur un thème commun, elles témoignent cependant d'une conception différente de l'interaction entre les pouvoirs publics et les communautés.

La question des inventaires

La question des inventaires est le dernier des points d'articulation entre l'État et le patrimoine immatériel que nous évoquerons. La documentation et l'inventaire du patrimoine culturel immatériel sont une exigence de la convention (article 12.1). C'est même la seule obligation générée par la ratification de la Convention (Grenet, in PCI 2 : 77 ; Traditions vivantes : 12).

Du point de vue de l'ethnologue, la constitution d'un inventaire pose de gros problèmes théoriques et méthodologiques. Cette opération nécessite la définition a priori du champ couvert, ce qui ne va pas de soi, particulièrement si on prend en compte certains des derniers éléments inscrits par l'UNESCO sur la Liste représentative. Elle nécessite en outre des moyens humains et financiers importants, pendant une longue période. Ce sont d'ailleurs ces difficultés pratiques qui expliquent l'abandon en cours de route des grands inventaires lancés en Europe par les folkloristes.

3. Voyez les quotidiens *Le Soir* (14/02/2013) et *La Libre Belgique* (15/02/2013), ainsi que la déclaration d'Irina Bokova, Directrice générale de l'UNESCO (www.unesco.org/new/fr/media-services/single-view/news/the_director_general_is_shocked_by_the_anti_semitic_representation_at_the_aalst_carnival_that_caricatures_the_holocaust/ - consulté le 16/04/2013).

C'est pourquoi un certain nombre des États parties à la Convention ont choisi une solution minimaliste. En Belgique, l'inventaire dressé par la Communauté française, comme celui de la Communauté flamande, a été mis sur pied pour satisfaire aux exigences de la Convention. Ces inventaires sont limités aux éléments reconnus au niveau régional. En outre, ils se focalisent sur les éléments ; leur caractère évolutif n'est pas mis en avant.

Par contre, les inventaires français et suisse s'inspirent de *l'Inventaire des ressources ethnologiques du patrimoine immatériel* de l'Université Laval à Québec. Mais celui-ci est réalisé dans une perspective de recherche-action, qui vise à restituer au grand public les richesses du pays (Grenet in PCI 2 : 81-84), ce qui n'est pas le cas des inventaires initiés dans la foulée de la ratification de la Convention. Dans ces deux pays, les inventaires en cours reflètent les relations entre les communautés et l'organisme public chargés de les établir, ce qui fait resurgir la question délicate de la patrimonialisation des pratiques vivantes (Grenet in PCI 2 : 91).

Enfin, comment faut-il traiter les éléments similaires, qui partagent un grand nombre de points communs ? Cette question se pose autant au niveau national qu'au niveau de l'UNESCO, avec comme effet pervers que « lorsque l'UNESCO renforce une identité locale en l'élevant en représentante mondiale de la diversité, elle lèse les communautés voisines, qui vivent selon des traditions similaires, sinon identiques » (Bendix, in PCI 1 : 110). C'est le cas en Communauté française de Belgique, où le Carnaval de Binche, reconnu par l'UNESCO, a empêché la reconnaissance et même une évaluation correcte des nombreux autres Carnaval de la région du Centre.

Conclusion

L'extension du rôle de l'UNESCO dans le domaine du patrimoine culturel, qui vise explicitement à sa protection ou à sa sauvegarde, témoigne *a contrario* de l'utilisation grandissante de ce patrimoine comme ressource économique et comme support identitaire. Contrairement à une opinion répandue, la Convention n'a pas entraîné des transformations inédites des manifestations qui ont été inscrites sur ses listes. Si on compare la Patum de Berga et la Ducasse de Mons, on observera des évolutions similaires quoique nettement distinctes dans le temps. En ce sens, les effets de la Convention correspondent à une accélération temporelle et une dissémination spatiale d'évolutions



Binche. Rondeau sur la Grand-Place. © MICM

déjà bien identifiées. On retrouve là un point de tension interne à la définition que la Convention donne du patrimoine immatériel : celui-ci doit à la fois s'ancrer dans la tradition et continuer à évoluer pour rester en accord avec les transformations de la société où s'inscrit l'élément. Mais cette exigence, qui semble de bon sens, ne peut être rencontrée qu'en faisant l'impasse sur les évolutions du sens des éléments concomitantes à leur renouveau. Dans cette perspective, l'emploi des manifestations par les pouvoirs publics comme élément identitaire et comme produit d'appel n'est pas une conséquence négative de la reconnaissance, mais la condition même de celle-ci. On comprend pourquoi la question de la sauvegarde est si épineuse et trouble profondément les communautés, groupes ou individus porteurs de l'élément. D'un côté, il s'agit de protéger l'élément contre des dérives dues, par exemple, au tourisme, alors que de l'autre l'emploi de l'élément comme produit d'appel, notamment touristique, est fondamental.

Par ailleurs, le champ même du patrimoine immatériel, tel qu'il ressort du texte de la Convention, mais aussi de sa mise en œuvre, reste flou. Pour partie, il a été conçu à l'image de la « culture populaire » telle que les folkloristes l'ont imaginée. Mais nous avons vu qu'en dehors de l'Europe cette conception limitative n'est pas d'application. En outre, plusieurs des éléments inscrits sur les Listes ces dernières années ouvrent largement le champ des possibles. Nous avons vu qu'ils mettent en avant des pratiques, diffuses dans la société, plutôt que des communautés, forcément ethniques. Cette évolution témoigne aussi de l'éloignement des conceptions « folkloriques », où les manifestations expriment « l'âme du peuple » dans une perspective nationaliste. D'une manière plus générale, les éléments distingués s'inscrivent dans un contexte de « glocalisation » où il s'agit d'affirmer sa spécificité culturelle face au reste du monde et inévitablement, à travers la procédure de sélection mise en place par l'UNESCO, à se positionner comme membre d'une liste mondiale d'excellence.

Enfin, l'émergence même du concept de patrimoine immatériel entraîne un bouleversement du champ patrimonial. D'une part, il provoque l'irruption de l'État central dans un domaine qu'il avait jusque là relativement négligé et d'autre part, il vient bousculer la différence bien établie entre patrimoine immobilier et patrimoine mobilier. En effet, de nombreux éléments qualifiés d'immatériels rassemblent, pour leur réalisation, les trois types de patrimoine : un lieu, théâtre obligatoire de l'action, des objets emblématiques et des comportements. Du coup, les distinctions entre les différents types de patrimoine, jusqu'ici gérés par des départements différents, s'estompent. La prise en compte de ce changement de perspective conduira nécessairement à une refonte de la conception générale de la notion de patrimoine, comme à une réévaluation de l'intervention de l'État dans ce domaine.

Bibliographie

- ANASTASOAI, Marian Viorel (2013) - Bortolotto Chiara (ed.) 2011. Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie. *Social Anthropology*, vol. 21, n° 1, 97-98.
- BROCCOLINI, Alessandra (2004) – « Relances ou abandon des fêtes populaires dans la Naples contemporaine. Politique de la tradition et identité urbaine ». in : *De la châtaigne au Carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine*, Ch. Bromberger, D. Chevallier & D. Dossetto (ed), Éditions A Die, 81-89.
- *De la châtaigne au Carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine* (2004) - Christian BROMBERGER, D. CHEVALLIER & D. DOSSETTO (ed.), Die, Éditions A Die.
- ERB, Maribeth (2001) – « Le tourisme et la quête de la culture à Manggarai ». in : *Anthropologie et Sociétés*, v. 25, n° 2 : 93-108.
- KAPP, Sébastien (2012) - BORTOLOTTI Chiara (2011). Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie. *Ethnographiques.org*, Comptes rendus d'ouvrages. <http://www.ethnographiques.org/2012/Kapp> (consulté le 21/03/2013).
- KIRSCHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (2004) – « Intangible cultural heritage as a meta-cultural production ». *Museum International*, n° 221-222, 53-66.
- *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* (2011) - Chiara BORTOLOTTI (éditeur), avec la collaboration d'Annick Arnaud & Sylvie Grenet. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- *Le patrimoine culturel immatériel. Premières expériences en France* (2011) - Internationale de l'imaginaire, n. s. n° 25. Arles, Actes Sud, coll. Babel n° 1034.
- *Revitalizing european rituals*. Jeremy BOISSEVAIN (ed.) 1992 - London, Routledge.
- THYS, Arlette & Dries VAN DEN BROECKE (2012) - *La politique de l'autorité flamande pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Brussel, Kunsten en Erfgoed (édition trilingue néerlandais, français, anglais).
- TORNATORE, Jean-Louis (2012) – « Retour d'anthropologie : "le repas gastronomique des français". Eléments d'ethnographie d'une distinction patrimoniale ». in : *Ethnographiques.org*, n° 24.
- *Traditions vivantes* (2012) – Dossier de presse édité par l'Office fédéral de la culture de la Confédération Suisse.
- ZEEBROEK, Renaud (à paraître) – « Le renouveau des fêtes locales ». in : *La Ducasse rituelle de Mons. Histoire, gestes et rôles*. Benoît Kanabus *et alia* (ed). Bruxelles, Éditions Racines.

Pour citer cet article :

Zeebroek, Renaud : « Les difficultés du patrimoine immatériel » (note de lecture). In : Uzance n° 2, 2012, pp. 52-60.

URL : <http://www.patrimoineculturel.cfwb.be/index.php?id=11561>