

Université de Montréal

**« Frères, nous sommes libres »
La microculture du pouvoir, les paradoxes,
la résistance-complicité et les politiques du Soi en Roumanie socialiste**

par

Simona Elena Bealcovschi

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph.D.
en Anthropologie

mai, 2007

© Simona Elena Bealcovschi, 2007



GN

4

454

2007

v.017

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

« Frères, nous sommes libres »
La microculture du pouvoir, les paradoxes,
la résistance-complicité et les politiques du Soi en Roumanie socialiste

présentée par :
Simona Elena Bealcovschi

a été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes :

.....
président-rapporteur

.....
directeur de recherche

.....
membre du jury

.....
examineur externe

.....
représentant du doyen de la FES

RÉSUMÉ

Il n'y a pas de chômage, mais personne ne travaille; personne ne travaille, mais la production augmente; la production augmente, mais les magasins sont vides; les magasins sont vides, mais personne ne meurt de faim; personne ne meurt de faim, mais tous sont mécontents; tous sont mécontents, mais pas un seul vote « contre ». (Blague socialiste de Heller 1988:133, cité dans Stoiciu 1997)

Qu'est-ce que c'est de vivre dans un État totalitaire? Comment l'État totalitaire roumain a-t-il réussi historiquement à se reproduire dans des conditions économiques précaires et dysfonctionnelles? Et comment ont vécu les citoyens dans un régime totalitaire qui entendait faire d'eux une masse monolithique terrorisée? En réalité, les citoyens terrifiés ont réussi à contourner la main de fer du régime et cela veut dire qu'il a existé une alternative, une culture *underground* attachée à la culture étatique, dont le fonctionnement a été possible en raison de son ambivalence.

Cette thèse porte sur l'analyse du rapport pouvoir/individu à l'époque du régime roumain totalitaire de Ceausescu, et examine comment se reproduit le pouvoir, et comment il engendre, délimite et fixe le quotidien des individus. À la différence de H. Arendt et des analyses qui s'en inspirent, pour qui la société totalitaire est figée dans une structure monolithique imposée « d'en haut », je soutiens que cette apparence est trompeuse, et qu'au niveau du microvécu, « en bas », les personnes se sont engagées individuellement dans des tentatives de résistance qui souvent se transformaient en complicité, phénomène qui a engendré l'apparition d'une microculture *underground*.

Cette thèse est organisée en deux parties. Dans la première, j'examine comment l'État et les individus ont utilisé l'histoire pour créer des champs de signification où agissaient autant le pouvoir étatique que le pouvoir individuel. Pour comprendre cette dynamique, il faut comprendre le rôle définitoire joué par l'idéologie nationale. La majorité des théories sur le socialisme soulignent que le marxisme est hostile aux particularités du nationalisme local, car il est censé représenter une idéologie scientifique et universelle. Cependant, la spécificité du contexte roumain invalide cet argument.

La nation a été le véhicule le plus utilisé par toutes les catégories politiques et civiles pour avoir accès aux ressources, qu'elles soient politiques, culturelles ou économiques. Ce rapport particulier que le régime communiste nationaliste de Ceausescu a eu avec l'histoire, de même que l'identification de l'individu à une communauté plutôt ethnique que civique, m'ont amenée à faire un survol sur l'évolution de l'idée d'esprit national. J'examine ainsi le contexte de l'apparition de l'État-nation romantique, précurseur de l'État-nation socialiste et celui de la naissance de la question identitaire (« la spécificité nationale » ou « l'âme du peuple »), fortement inspirées et influencées par des idéologies et des philosophies venant d'ailleurs, surtout du Romantisme allemand.

Dans la deuxième partie j'analyse le social roumain durant la période totalitaire et plus particulièrement, la façon dont les dimensions « historiques » vues en première partie ont agi sur et à travers les personnes. J'y décortique les dynamiques du pouvoir, selon une vision foucauldienne, non seulement conditionnées par la domination du haut vers le bas, mais surtout au niveau du microvécu, là où avaient lieu les luttes quotidiennes

pour la survie entre des millions de citoyens, tous en concurrence pour l'accès aux ressources contrôlées par l'État.

Une première conclusion est que le social socialiste était criblé de contradictions et d'ambivalence qui généraient un comportement spécifique, celui de la complicité-résistance, indispensables pour naviguer autant dans l'espace public que dans l'espace privé. De plus, j'ai découvert que cette distinction n'était en fait pas si rigide, car une des premières stratégies de survie des citoyens a été de privatiser le public, pour diminuer le contrôle étatique.

La deuxième dimension du quotidien des citoyens sur laquelle je me suis penchée concerne les stratégies d'autovalorisation, étroitement liées aux stratégies de survie, car les deux correspondaient à des attitudes ambivalentes, comme la résistance-complicité. Comment vivaient ces personnes en période de terreur, de pénurie, mais surtout comment ont-elles réussi à se définir un Soi fragilisé par les contradictions du régime? Comment les femmes, les sujets les plus ciblés par les politiques démographiques du régime et par le renforcement du patriarcat, ont réussi-t-elles à se valoriser?

Ces questions m'ont amenée à une autre dimension du social roumain, celle de l'intimité culturelle, telle que théorisée par Herzfeld, qui consiste dans la création d'un espace symbolique cohérent, en vertu de la logique familiale (« la logique agnatique ») où la grande famille de la nation incorpore l'État, comme membre ou comme père de la famille. La nation renvoie à un espace datant d'avant le communisme, où les individus étaient déjà liés entre eux par un imaginaire commun, celui de la grande communauté ethnique imaginée.

Selon mon argumentation, elle apparaît comme un trope, car elle est utilisée autant par l'État communiste en quête de légitimer son intrusion, que par les citoyens quand ils réclament leurs droits et critiquent le régime. Les pratiques quotidiennes l'illustrent bien. Ainsi, je montre comment pour avoir accès aux différentes ressources, les personnes ont dû initier des rapports de complicité qui se sont transformés en résistance. Selon moi, la résistance et la complicité sont deux degrés de partage ou deux aspects d'un même phénomène. J'examine ainsi des pratiques et des processus comme la file d'attente, phénomène représentatif du système socialiste centralisé; les réseaux d'entraide; le symbolisme et la fonction des cadeaux; la re-sémiotisation des objets; le concept de temporalité (vue comme une autre ressource confisquée par l'État); la mythification de l'amitié; et la naissance de l'antisocial roumain.

La conclusion de la thèse est que dans un espace social dominé par une multitude de formes de l'agir, parfois complémentaires, parfois contradictoires, parfois ambivalentes, les actions des individus ne peuvent pas être considérées indépendamment d'un ensemble de forces, même quand ils mettent en place des stratégies individuelles de sabotage ou de résistance. Celles-ci sont toujours annexées par d'autres phénomènes englobants qui les déplacent ou les modifient à un autre niveau du réseau de forces, pour engendrer, à la fin, la reproduction du pouvoir.

MOTS CLÉS : Roumanie, socialisme, État-nation, nation, politiques, pouvoir, résistance, complicité, individualité.

SUMMARY

There's no unemployment, but no one works; no one works, but productivity is going up; productivity is up, but the stores are empty; the stores are empty, but no one is starving; no one is starving, but everyone is unhappy; everyone is unhappy, but no one votes 'no'. (Socialist joke, from Heller 1988:133, cited in Stoicu 1997)

What does it mean to live in a totalitarian state? How did Romanian totalitarianism manage to reproduce itself under a precarious and dysfunctional economy? And how did Romanians live under a totalitarian regime that wanted to transform them into a terrorised, monolithic mass? Romania's terrified citizens did in fact manage to get around the iron hand of the regime, which means there was an alternative, an underground culture whose effectiveness depended on its ambivalent attachment to State culture.

This thesis analyses the relationship between power and the individual during the socialist regime in Romania. I look at how power is reproduced and how it defines, limits and arranges people's everyday lives. Unlike H. Arendt and the analyses of socialist systems inspired by her work, which see totalitarian societies as frozen in a monolithic structure imposed from the 'top', I argue that this is merely a superficial reading of totalitarian regimes. At the level of everyday life, people at the 'bottom' act and react by engaging in acts of covert resistance that often evolve into a relation of complicity with State power. This dance of resistance and complicity defines the underground culture of everyday life.

This thesis is divided into two sections. In the first, I examine how the State and people use history to create discursive and semiotic fields that frame State and individual agency. To explain this, I examine the central role played by nationalist ideology. Most views of socialism suggest that Marxism is hostile to local nationalisms, since it claims to be a scientific and universal ideology. The Romanian case, however, invalidates this argument.

The nation has been the most important category used by all civilian and institutional categories to gain access to resources – political, cultural or economic. The Ceausecu regime's peculiar relationship to history and people's eagerness to identify with an ethnic rather than a political community makes it necessary to examine the evolution of the idea of a national essence. I also examine the emergence of the Romantic idea of the nation-state, which is the precursor of the Romanian incarnation of socialism. I also examine how the question of national identity emerged to dominate the Romanian political scene (the 'spirit of the people'), and especially how this issue was influenced by foreign ideologies and philosophies, especially German romanticism.

In the second part of the thesis, I examine the social under totalitarian socialism. In particular, I focus on how the 'historical' factors that I examined in the first section acted on and through people. Using a framework largely inspired by Foucault, I analyse the dynamics of power not only dominated by the 'top' but especially conditioned by the

'bottom'. Everyday life under socialism was a constant micro-struggle for survival and for access to State-controlled resources that, in the end, defined socialism in Romania.

I conclude that Socialist social space was riven by contradictions and ambiguities that led to a particular behavioural set, complicity-resistance, that became necessary of people were to navigate the public sphere as much as the private. I also conclude the public-private dichotomy is not so rigid as it might appear at first glance (especially since many theories suggest that people escape the State by reinforcing the private), since the main strategy of resistance adopted by individuals is to privatise the public sphere, ostensibly an initial attempt to weaken state control.

I also examine how individuals adopted strategies that validated the Self. These were linked to and manifested in everyday survival strategies. This created many ambiguities for individuals, since the two were not congruent. How did people validate the Self under conditions of hardship and poverty, especially State control consciously tried to weaken the boundaries of the Self? How did women, who were particularly targeted by State demographic policies and by State-sponsored patriarchy, manage to reinforce their fragile Selves?

These questions opened the door to another dimension of the social, cultural intimacy (as theorised by Michael Herzfeld). This refers to the emergence of a coherent symbolic space dominated by the values and logics of the family and of kinship (agnatic logic, as Herzfeld calls it). The larger national 'family' incorporates the State as a member or even as its 'head'. The national family evokes pre-Socialist values when individuals identified with a large ethnic (imagined) community.

I propose that the ethnic nation is a trope, since it is used by the Communist regime to justify and reinforce its power, as well as by individuals wishing to criticise and distance themselves from the regime. An analysis of individual agency in everyday life supports this view. To gain access to resources, people feign complicity, which they secretly (and psychically) transform into resistance. Resistance and complicity are thus two moments in the same relationship of power between citizen and State. I examine the praxis and processes of various phenomena such as queues (which, I argue, are emblematic of the centralised socialist economy), mutual aid networks, the symbolism and functioning of gift-giving, the resemiotisation of objects, ideas of temporality (another resource confiscated by the State), the mythification of friendship, and the birth of what I call the anti-social.

I conclude that in a social space dominated by many manifestations of agency that are sometimes complementary, sometimes contradictory and always ambivalent, individual actions cannot be considered independent of power as a total phenomenon, even when these are explicitly and consciously thought of as acts of sabotage and resistance. These are always appropriated by other phenomena that displace them onto other manifestations of power that, in the end, enable the reproduction of power.

KEY WORDS: Romania, Socialism, Nation-State, Nation, Politics, Power, Resistance, Complicity, Individuality,

TABLE DE MATIÈRES

Résumé (français)	i
Résumé (anglais)	iii
Remerciements	vii
Dédicace	viii
Introduction : Présentation de la problématique	1
Comment mon sujet m'a choisi	9
Structure de la thèse	17
Chapitre 1 : À propos des thèmes. Significations et constructions identitaires	20
Méthodologie	29
Quelques aspects concernant la bibliographie et la théorisation	31
Le Nous, catégorie imaginée et romantique	36
Chapitre 2: Carnet de terrain de la Roumanie contemporaine	42
Bucarest – hiver 2005	42
Sibiu – été 2003, 2004, 2005	47
La fin d'une époque	77
Introduction à la première partie	81
Chapitre 3 : L'État-nation, les citoyens, et l'intimité nationale	83
Repères théoriques, analyse des concepts	83
La nation des idéologues: le pouvoir et le social dans l'État-nation	89
Le romantisme : La nation et l'invention de l'imaginaire national	100
Conclusions provisoires	107
Chapitre 4 : L'État-nation romantique en version socialiste	108
Les théories roumaines de l'État-nation et la primauté de la nation	111
Les marxistes-léninistes et le totalitarisme stalinien	125
Le pouvoir de la nation et l'ambiguïté de l'État	127
Les conséquences du nationalisme	133
L'État totalitaire et ses contradictions	137
Chapitre 5 : Théoriser le citoyen ethnique	148
Le pouvoir	148
L'intimité culturelle	152
La complicité et la résistance	159
D'autres perspectives sur la complicité et la résistance	163

Introduction à la deuxième partie	174
Chapitre 6: Politiques, pratiques et contradictions de l'État totalitaire	177
L'agir du pouvoir: bâtir un nouveau monde sur les ruines de l'ancien	177
Chantiers utopiques : l'industrialisation	178
Perspectives démographiques	180
L'urbanisation et le déplacement de la population	182
Le paysage humain homogène et les valeurs	184
Reproduire le pouvoir et les faiblesses de l'État	189
La parenté et l'État	198
Les femmes et leur place	202
« Socialism in One Family »	203
Surveiller et punir, la production biologique	207
<i>Vision patriarcale et féminisation de la misère</i>	215
Le corps confisqué	223
Chapitre 7 : Vivre la complicité dans l'État totalitaire	232
Le quotidien comme miroir infidèle du socialisme	232
La queue : phénomène existentiel	238
Désirer : la nouvelle pulsion socialiste	263
Vivre ensemble : <i>socialité, régulation, résistance</i>	268
Les réseaux et les cadeaux	277
L'obligation d'aider : l'espace de la réciprocité	282
La vie secrète des cadeaux	286
La décadence: le savon, le sac plastic et le café	293
Les objets d'importation et l'internationalisme socialiste	301
La mythification et la resémiotisation des objets	307
Prendre, mentir pour plaire à l'État et <i>différentes formes de complicité</i>	311
Hypervaloriser pour compenser. L'idéalisation de l'intime	319
Conclusions	333
Bibliographie	339
Annexes	350

À la mémoire de ma mère et au futur de Caroline.

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait sans doute jamais vu le jour sans le soutien de plusieurs personnes.

Mes sincères remerciements vont tout d'abord à mon directeur de thèse, Kevin Tuite pour ses commentaires, son soutien, son amitié et sa générosité.

Je voudrais également adresser mes remerciements et ma haute considération au professeur Gilles Bibeau, pour l'entraînement dans l'exploration de nouvelles perspectives de notre discipline et pour m'avoir encouragée de finir ce projet.

Je remercie vivement professeur John Leavitt et les membres du département pour leur encouragement.

Je remercie aussi mes amis roumains et mes informateurs, dont on ne voit pas les visages, mais on entend les voix. Ils ont contribué, chacun à leur manière, au développement de cette recherche. Ils sont nombreux et vont rester dans mon coeur.

Je remercie aussi professeur Dr. Corneliu Bucur, mon ancien directeur au C.M Astra Sibiu dont l'optimisme tenace a nourri et inspiré toute une génération de jeunes chercheurs.

Un énorme merci à Sylvie pour les corrections apportées au texte et surtout pour son soutien et son amitié.

Merci enfin, à ma famille pour son appui inégalable. Je ne saurais suffisamment exprimer à quel point leur présence m'a été précieuse. L'appui financier et moral de mes parents a été également irremplaçable. Malheureusement, ils n'ont pas pu voir cette thèse menée à sa fin.

Introduction :

Présentation de la problématique

« Every nation-state has its dirty laundry » (M. Herzfeld)

Dans les quatre jours qui ont précédé le Noël de 1989, les Roumains n'ont pas cessé de regarder la télévision. Le couple présidentiel Ceausescu avait disparu avec leur hélicoptère personnel après dix jours d'émeutes, et la seule nouvelle que la télévision nationale transmettait était celle de l'impossibilité de les trouver. Plusieurs grandes villes étaient assiégées par des manifestants et par l'armée, et pour la première fois depuis 45 ans de communisme, les Roumains avaient commencé à penser à leur libération. Mais quel serait le prix à payer? Serait-ce celui que les étudiants chinois de la Place Tiananmen avaient dû payer quelques mois avant? Un carnage?

Le poste de radio *Europa libera*, transmettant de l'Allemagne fédérale et la chaîne la plus écoutée en secret par les Roumains durant la dictature, dénonçait le massacre de milliers d'étudiants et des manifestants à Timisoara, la ville où l'émeute avait commencé. Mais qui pouvait vérifier? L'incertitude et la peur avaient augmenté dans le vide politique des derniers jours. Qui dirigeait le pays depuis la fuite des dictateurs Nicolae et Elena? Le seul canal officiel de la propagande, la télévision nationale, ne disait rien à ce sujet, annonçant uniquement des détails concernant les efforts de l'armée pour localiser le couple Ceausescu. Cette incertitude renforçait la peur d'une nouvelle dictature qui se mettrait en place et qui serait celle de l'armée.

Un jour avant Noël, les Roumains apprirent que le couple présidentiel avait été arrêté par les forces armées et se trouvait dans une caserne au nord de la Valachie. Le

matin de Noël, la chaîne nationale commença son programme à huit heures. L'émission se limitait à une seule information : « Un communiqué important sera transmis dans une heure; ne quittez pas le poste de télévision. » Du matin jusqu'au soir, le commentateur continua à répéter, *ad nauseam*, le même message : « Ne quittez pas le poste de télévision, un communiqué important sera transmis. » Quelques minutes avant minuit, la communication fut finalement livrée : l'image présentait une immense salle avec un groupe d'hommes aux visages graves, altérés par la fatigue des derniers jours. Quelques minutes de silence passèrent avant qu'un poète dissident bien connu prenne la parole. Sa voix traversée par l'émotion prononça cinq mots inoubliables : « Roumains, frères, nous sommes libres! »

Dans le quartier où j'habitais à cette époque, toutes les maisons étaient dans l'obscurité, car la mairie de notre petite ville avait mis des affiches avertissant les personnes d'obscurcir les fenêtres durant la nuit afin que « les terroristes » ne prennent pas les résidents pour cibles. En dépit de l'avertissement, au moment où le communiqué fut délivré, beaucoup de fenêtres s'ouvrirent, des personnes sortirent sur les balcons, allumant les lumières. Les gens criaient et pleuraient à la fois, s'adressant d'une fenêtre à l'autre les mêmes mots: « Nous sommes libres, nous sommes libres! ». J'ai même entendu quelques bouchons de bouteilles de champagne sauter (où et comment ils avaient pu les obtenir reste un mystère). Cependant, cette euphorie collective n'a pas duré longtemps. Elle s'est éteinte au moment où la même poste de télévision annonçait la présentation filmée du procès du dictateur et de son exécution après lesquelles l'incertitude et l'obscurité se réinstallèrent comme si, paradoxalement, il n'y avait plus de raison de

célébrer. C'était le commencement d'une longue période de repli sur soi, de silence et de fragmentation sociale.

J'ai utilisé cette narration pour situer mon sujet de thèse et introduire l'analyse du rôle joué par l'identification avec la communauté nationale dans l'élaboration des stratégies, des pratiques de survie et de valorisation individuelle à l'époque socialiste. Ma thèse se concentre sur le microvécu socialiste (comment les personnes ont vécu, pensé et ressenti/somatisé l'époque), un sujet que j'aborde en décortiquant des représentations et des pratiques quotidiennes, en identifiant des mécanismes et des forces (parfois contradictoires) qui, toutes ensemble, ont tissé ce gigantesque réseau de dynamiques qu'était la culture socialiste avec ses deux niveaux: celui officiel et politisé et celui informel (qu'on pourrait appeler la microculture) avec ses aspects antiétatiques et *underground*.

Cet événement de Noël 1989 est référentiel parce qu'il a impliqué émotionnellement toute la communauté imaginée, « nous, les Roumains ». En effet, dans cette même nuit de Noël, unique et violente, chacun a dû repenser son rapport intime avec la gouvernance totalitaire et avec son destin; à la fois tous ensemble et chacun pour soi, dans l'espoir ou la joie pour les uns, dans la terreur et la panique pour les autres.

Il a également une dimension iconique (comme la chute du mur de Berlin), car il a marqué l'écroulement d'une frontière visible entre les camps du socialisme stalinien et le monde libre, du moins comme il en avait été rêvé pendant des années. Il est aussi référentiel parce que, comme beaucoup d'analyses l'ont noté (voir, par exemple, Ely et Stoica 2004:97-115; Burawoy et Verdery 1999; Tismaneanu 2004; Carey 2004; Wagner

2004; Sellin 2004), après une euphorie éphémère unissant la communauté imaginée de la nation, une bonne partie des Roumains a réalisé que bientôt elle devrait affronter deux facettes de la nouvelle réalité : trouver comment réagir devant la liberté et un futur incertain, pour lequel les personnes n'avaient aucune préparation, et négocier avec le passé, un passé qui allait les hanter pour encore une décennie (voir Cioroianu 2005, Gallagher 1995) et dont les traces n'allaient pas s'effacer facilement.

Les révolutions antisocialistes de 1989, cet « *annus mirabilis* » comme le nommait Tismaneanu (2004), ont amené, parmi d'autres choses, une euphorie généralisée de dévoilement, « *making the hidden visible* » (Berdahl 2000), et surtout ont introduit un nouvel acteur dans l'arène des débats, le peuple. La visibilité soudaine des millions d'individus jadis anonymes, leurs voix et leur ironie *underground* visant ce monde monolithique fermé, et spécialement, le côté caché de leurs vies et de leurs pratiques ignorées et inconnues jusqu'à ce jour, a ouvert de nouvelles perspectives pour les sciences humaines. Simultanément, le même phénomène de dévoilement du caché a eu comme conséquence l'émergence d'une nouvelle catégorie de chercheurs. Ces chercheurs autochtones, dont la plupart ont étudié en Occident, ont une vision « de l'intérieur » et contribuent à l'établissement de nouvelles thématiques et de nouveaux concepts, voire à de nouveaux champs théoriques. Repenser le communisme par l'intermédiaire de nouveaux concepts ou par de nouvelles perspectives ou réévaluer les historiographies

officielles du communisme par la vision autobiographique (voir *The File*¹ de Timothy Garton Ash 1998; Codrescu 1991) sont actuellement autant de thématiques poétiques que de sensibilités théoriques spécifiques qui placent les études du communisme et du postcommunisme à côté des recherches contemporaines sur le postcolonialisme.

Quand on parle du socialisme/totalitarisme, on se réfère généralement à ce que la discipline avait consacré comme « le socialisme réel », un système politico-économique issu de l'idéologie marxiste-léniniste et défini par la centralisation du pouvoir. On fait référence aussi à des processus spécifiques comme la nationalisation des propriétés privées, la planification économique et la collectivisation. On parle également d'une « haute culture » socialiste dans le sens de Gellner (1983), une culture standardisée et homogène, qui recouvre à la fois la culture politique et son discours. Cependant, on traite beaucoup moins d'une microculture du socialisme et celle-ci est apparue jusqu'à récemment comme insignifiante ou non représentative.²

Cette perspective est probablement reliée au fait que la plupart de chercheurs se sont intéressés à l'analyse du macrosystème, plus accessible et surtout visible à travers le discours officiel. De plus, comme Burawoy l'a noté, la vision que l'Occident avait de la culture socialiste a été fortement influencée par la théorisation de Hannah Arendt, qui percevait le totalitarisme comme « a terrorized and atomized mass, fused together by an

¹ Timothy Garton Ash dans son livre décrit le choc des personnes au moment de l'ouverture des archives de la police secrète, en Allemagne de l'Est. Il présente ainsi sa double biographie telle que vécue par lui même et telle qu'inscrite dans son dossier tenu par la Stasi (la police secrète est-allemande).

² Verdery souligne ce point dans l'introduction de son livre: « 'culture' understood here in the sense of 'high culture', which is also, of course, a form of culture as anthropologists usually treat it » (Verdery 1991:5).

iron band » that « can be likened to a society of mechanical solidarity » (Burawoy 1999:306). Or, ce que je vais examiner, sans invalider la conception de Arendt, est l'aspect significatif de la microculture socialiste, le microvécu comme je l'ai intitulé, qui, dans sa dimension privée, invisible et même organique, a généré des pratiques de survie et de valorisation individuelle qui se sont consolidées comme des formes de résistance informelle aux politiques de contrôle, mais qui, ironiquement, ont facilité la reproduction du pouvoir centralisé.

L'analyse du microvécu socialiste (entendu comme un ensemble de dynamiques, de pratiques, de croyances, de significations, de représentations et de subjectivités utilisées par l'individu dans le quotidien) reste cependant complexe et contradictoire, car il n'est pas facile de trouver ni l'approche, ni les portes d'entrée les plus appropriées. Gal et Kligman, par exemple, tentent de l'analyser dans une première version à travers la dichotomie public-privé qu'elles nuancent ultérieurement par l'introduction du concept de « dimension fractale » (Gal & Kligman 2000),³ censé capter la dynamique de cette dichotomie à grande et à petite échelle. Cependant, je ne vais utiliser aucune de ces perspectives, car de mon point de vue, elles reflètent des instances déterminées largement

³«... the public/private dichotomy, like many similar cultural oppositions, is a fractal distinction. This means it is recursively applicable-like self-similar fractal patterns in geometry and therefore can be nested. That is, whatever the local, historically specific content of the dichotomy, the distinction between public and private can be reproduced repeatedly by projecting it onto a narrower context or a broader one. ... The result is that within any public one can always create a private; within any private one can create a public (2000:41). ... The general conceptual point is that the public/private distinction resembles other cultural divisions (East/West, male/female, modern/ traditional) in having the semiotic feature of being self-similar, and indexically applicable to different contexts, identities, and relationships » (2000:127).

par le pouvoir central étatique, et excluent l'influence déterminante des autres rapports de pouvoir gérés par des institutions comme la famille et la religion, de plus elles taisent le rôle des émotions et de la subjectivité. Autrement dit, les pratiques et les rapports de force sont influencés et influençables par la subjectivité, qui est un indice imprévisible, car, comme nous le savons, les personnes ne se définissent pas exclusivement en fonction de leurs pratiques sociales, mais aussi à travers leurs croyances, émotions, aspirations, idéaux privés.

En ce sens, le communisme a généré une culture de paradoxes basée sur un mélange de pratiques illégales duplicitaires et une idéalisation romantique des sentiments et émotions. Cette idéalisation romantique s'est concrétisée, entre autres, dans l'investissement dans la famille (mythifiée), dans l'amitié (mythifiée) et dans d'autres pratiques censées être privées (ou de socialité) comme l'hospitalité, manger ensemble, boire ensemble, blaguer. Autrement dit, étant donné la pression entre les normes idéologiques imposées par le Parti dans la construction identitaire et les désirs intimes des personnes, les individus ont réagi en créant plusieurs types « d'antichamps » rhétoriques qui s'opposent au champ du « politisé oppressif ». Ces antichamps ont été considérés comme indispensables à la survie, mais ce que les personnes n'ont pas pu (ou voulu) saisir, c'est le fait que l'État et ses pratiques oppressives, sont le point de référence de tels antichamps. Cela signifie qu'ils étaient aussi indispensables pour définir cette culture privée, que l'existence des espaces privés de résistance l'était pour la gouvernance socialiste. L'un et l'autre se définissent à travers les rapports qui les lient indissociablement.

Pourquoi analyser cependant la microculture socialiste plus d'une décennie après l'effondrement du système? La nouvelle vague de théories et d'approches qui se concentrent sur les dynamiques de la Transition ou du postsocialisme vu comme un phénomène universel basé sur l'idée d'une « transformation » du communisme et de son passage au néo-libéralisme ou au capitalisme, démontrent plutôt qu'il existe une continuation structurale et systémique entre le vieux et le nouveau. Ces aspects sont identiques dans tous les anciens États communistes. La Transition (le postsocialisme) n'est donc pas théorisée comme étant un espace « pur » et neutre où le capitalisme s'insère facilement, car les acteurs peuvent répondre au nouvel ordre sociopolitique (générateur de déséquilibres et de tensions) avec une culture de résistance dérivée de l'importance symbolique des anciennes institutions et pratiques communistes. Par exemple, la nouvelle opposition-résistance à l'intégration néolibérale se manifeste autant en Roumanie (Verdery 1999; Kideckel 1993; Sellin 2004) qu'en Bulgarie (Creed 1999), en Pologne (Dunn 1999) ou en Russie (Ashwin 1999). Elle est propre à certains groupes d'acteurs (les paysans, les ouvriers, les mineurs) et relève autant de la construction identitaire de ces individus que des difficultés qui ont émergé dans la gestion des ressources dans le nouveau paysage économique « re-privatisé », « décentralisé » et soumis aux règles d'un marché libre. La Transition n'est pas donc un espace sans traces, mais plutôt un espace de continuation: « When we speak of transition, we think of a *process* connecting the past to the future » (Burawoy 1999:3). La Transition est aussi perçue comme « a dynamic social space of strategic actors possessing different forms of potentially convertible capital – economic, social and cultural » (ibid.) et, comme Burawoy de nouveau l'avait conclu (ibid.:303), « This making of 'capitalism without

capitalists' is a forward-looking scenario. It suggests an entirely novel form of corporate capitalism manufactured from the ruins of socialism. » Autrement dit, voir la Transition comme une étape dans une succession de systèmes, dont chacun est censé être idéologiquement cohérent, ignore non seulement la source culturelle des difficultés qui se sont manifestées dans les anciens pays socialistes, mais ignore également les individualités forgées par l'investissement émotionnel, psychique et moral dans la résistance consciente et la complicité inconsciente.

L'analyse de la microculture socialiste m'est donc apparue comme incontournable pour expliquer justement pourquoi les anciennes pratiques et représentations continuent à coexister dans le nouveau social et pourquoi la conversion « du vieux » en « neuf » est un processus tellement contradictoire et si difficilement encadrable par les positions théoriques classiques qui se concentraient sur les aspects formels du système socialiste.

Comment mon sujet m'a choisi

Ma recherche a été effectuée après la chute du totalitarisme. J'ai fait entre 2002 et 2005 cinq séjours en Roumanie pour un total de quinze mois, et à chaque séjour, je notais la présence d'attitudes et de stéréotypes rappelant le socialisme, un socialisme qui se perpétuait en dépit des changements idéologiques que la plate-forme politique de la Transition affichait. En notant et en comparant les attitudes du passé et du présent, j'ai réalisé que plusieurs individus ne pouvaient pas se détacher facilement de leur expérience du socialisme, qu'ils réifiaient en utilisant des cadres de comparaison ou de réprobation. Le passé était là, vivant dans les institutions, dans les pratiques, dans les significations qui avaient marqué toute une culture et une société durant quasi cinq décennies; bref, comme un chercheur éminent l'a noté, « The more things change, the more they stay the

same » (Kideckel 1993). L'expérience de vivre dans un social collectiviste et collectivisant, qui entre autres traits avait modelé toutes sortes de solidarités référentielles définitives, semblait avoir été naturalisée à tel point que les personnes étaient incapables de les dissocier d'autres éléments profondément intimes dans leur présentation du Soi. Par exemple, toutes les références de mes informateurs incluent le possessif et un pluriel implicite, « le nôtre » et « entre nous », une tendance liée au collectivisme du socialisme qui était censé disparaître avec la Transition.

Durant mes interviews, j'ai souvent fait la référence à la nuit du 25 décembre 1989, car les connotations qui s'y attachent ont dépassé le cadre globalisant de l'État nation. Ce sont des connotations particulières et intimes qui ont permis à chaque personne de se situer dans la collectivité, dans un système de pouvoir et même dans un ensemble psychique. Beaucoup m'ont avoué qu'ils avaient déchiré ou brûlé leur carnet rouge de membre du Parti communiste; d'autres m'ont dit qu'ils comptaient le garder en souvenir; d'autres ont refusé de parler de ce sujet; d'autres m'ont dit qu'ils avaient pleuré; d'autres, que je n'ai pas rencontrés, ont peut-être ressenti la peur ou l'horreur; d'autres encore ont dû se situer en opposition aux changements, car la nostalgie du communisme est aujourd'hui un phénomène croissant parmi la génération qui l'a vécu.

Il appert pour moi que le socialisme était beaucoup plus qu'une simple idéologie ou un système de gouvernance, qu'il existait une culture et même une microculture du socialisme qu'il faut analyser, et que même les concepts assez banals de « traces » ou de « maladie » (comme dans l'expression, « cette culture ou époque a laissé des traces » ou « on est tous malades de communisme ») doivent eux aussi être décortiqués.

En analysant les réponses et les réactions des personnes, j'ai réalisé que je ne serais pas capable de théoriser la construction de la vie privée des individus en examinant un seul aspect des discours, mais qu'il fallait en aborder plusieurs dimensions, c'est à dire autant la dimension politique que celle des pratiques sociales dites « traditionnelles » et autant celle des rapports entre les représentations que la dimension du privé et de la subjectivité. Ces dimensions se rencontrent et se manifestent dans des attitudes individuelles complexes. Nous avons à faire avec un phénomène qui concerne une pluralité de sites et de forces et qui émergent autant des structures socio-économiques et politiques, vues comme objectives par les personnes, que des expériences entièrement subjectives, touchant la vie intérieure (par exemple, la résistance individuelle). Bref, ces dimensions très différentes et qui ne sont pas de même nature, génèrent une multitude de rapports de forces, parfois occultés, et j'ai pensé que la meilleure approche qui puisse les intégrer serait celle de Foucault.

Selon Foucault, « le pouvoir » ne se rapporte pas exclusivement aux instances ci-mentionnées, mais s'exerce à travers des pratiques, justement, qui se fondent et s'expriment dans le social. Cela n'exclut pas, selon sa perspective que le pouvoir soit localisé aussi dans des lieux plus formels, comme la dominance étatique, les élites, l'appareil de répression culturelle, et ainsi de suite. Les pratiques, les rapports de pouvoir et leurs « lieux » sont identifiés et théorisés par Foucault comme un ensemble hétérogène de relations opérant dans le microvécu, relations qui visent *a priori* la reproduction du pouvoir. Afin de saisir l'interdépendance entre la multitude de rapports de forces, je me suis ainsi proposé d'analyser quelques formes de pouvoir spécifiques de la société

socialiste étatique totalitaire et j'ai identifié les *lieux* où ces formes de pouvoir se manifestent:

1. dans la dimension formelle (*lieu* dominé par l'État, et qui se caractérise par des rapports politiques, économiques, idéologiques, de répression, de surveillance, de normalisation, d'étatisation).

2. dans la dimension symbolique, basée sur l'utilisation collective des mêmes représentations (*lieu* partagé autant par les individus que par l'État; par exemple, l'utilisation de la nation, vue comme une ressource symbolique identitaire, était devenue fondamentale autant pour l'État communiste en quête de légitimité que pour le citoyen voulant renforcer ses pratiques antiétatiques).

3. dans la dimension intime (informelle), où le pouvoir émerge justement de la réinterprétation de certaines représentations clés en interaction avec les pratiques politiques (par exemple, la complicité).

Je pars du postulat que le social socialiste roumain n'était pas homogène. En dépit d'une tendance fortement appuyée par l'anthropologie à définir les sujets par des classifications standards (par exemple, *the working-woman*, les paysans-ouvriers) ou par des catégories binaires du type public-privé, politique-intimité, j'ai choisi une autre approche qui m'est apparue dès le début de mon terrain comme étant la seule appropriée, celle du découpage social qui analyse les pratiques de survie. Cette perspective m'a aidée à comprendre les vraies dynamiques cachées du pouvoir tel qu'il s'exerce dans le quotidien par des citoyens anonymes. Ces dynamiques sont perceptibles à l'intérieur de mini-communautés imaginées où les Nous symboliques (groupes d'amis, réseaux informels, réseaux de parenté) interagissaient autant avec les politiques officielles qu'avec

d'autres individus-groupes et où se développait une multitude de rapports complexes de pouvoir, du type concurrentiel, complicitaire ou d'opposition.

La plupart des chercheurs ont considéré les conditions de vie dans la Roumanie de Ceausescu comme étant à la limite de la survie, plus proches du goulag sibérien que d'un pays socialiste européen. « Inconsistency, unpredictability, and capriciousness became the hallmarks of Ceausescu's rule. It not only humiliated the Romanians, but robbed them of their dignity in their everyday lives and reduced them in the 1980s to an animal state, concerned only with the problems of day-to-day survival, » notait Deletant (1999:118).

Plusieurs chercheurs ont tenté d'analyser ces mécanismes de survie, soulignant la peur, la terreur ou la frustration qui dominait le psychique de l'individu, mais un aspect fondamental de la construction du Soi est resté cependant très peu exploré, celui de la valorisation individuelle. Que pensaient-ils ces citoyens obligés de mentir, de voler et d'être duplicitaires pour survivre? Ne se sentaient-ils jamais valorisés ou triomphants et vivaient-ils seulement dans la dépression et la crainte? Est-il possible qu'une société, composée d'individus qui travaillent, ont une famille et élèvent des enfants, ont des traditions datant d'avant le communisme, sont dans la plupart des cas de croyants orthodoxes, puisse survivre plusieurs décennies sans aucun mécanisme de valorisation du Soi? Pour moi, la réponse est non, et c'est pourquoi cet aspect caché du vécu occupe une place centrale dans ma recherche.

L'événement iconique que j'ai décrit au tout début a eu une importance historique pour les Roumains, mais, comme je l'ai souligné, il n'a pas suscité des réactions uniformes de la part des individus. Ces derniers sont d'ailleurs perçus trop souvent par les

analyses du socialisme comme une masse homogène en vertu de leur souffrance et victimisation partagée.

J'ai réalisé que cette diversité de réactions dérivait essentiellement des critères que les personnes utilisaient dans la présentation du Soi. Il s'agit d'une perception hiérarchisée du pouvoir qui se réfère à deux discours, ou plutôt à deux communautés imaginées que les personnes ont cités quand elles situaient leur individualité dans ce cadre partagé.

Le premier discours utilisé comme point de référence était profondément ancré dans les champs rhétoriques romantiques de la nation: « Je suis avant tout Roumain ». Pour ces personnes, « être Roumain » ne renvoyait pas à une construction politique, mais relevait de l'appartenance à une communauté ethnique, intime, et non contaminée par le socialisme.⁴ Autrement dit, la nation était perçue comme une construction se référant avant tout à des qualités et à des valeurs tirées du microvécu et projetées sur une communauté idéalisée, qui était le point d'ancrage utopique à fur et à mesure qu'empiraient les conditions de vie des citoyens.

La deuxième référence était liée au régime politique, qui proposait l'idée d'une communauté à la fois ethnique et idéologique, celle de la société socialiste politisée dont la représentation officielle définissait l'individu comme, « être Roumain veut dire être communiste ». En analysant cette deuxième référence, j'ai réalisé que l'adhésion du

⁴ Le concept d'ethnie est utilisé ici tel que défini par l'historien roumain Lucian Boia dans *Deux siècles de mythologie nationale* : « une catégorie historique précédant les constructions nationales modernes, qui nous offre des traits bien cristallisés dans une société ayant en commun la structure familiale, économique, sociale, la langue et la culture » (Boia 2002:23).

citoyen à cette deuxième communauté, largement gérée par l'idéologie, était plutôt ambiguë, car la plupart des individus l'avaient placée dans une autre dimension temporelle et dans une autre géographie politique. Ils avaient dissocié la nation de l'État communiste, car la nation était là « depuis toujours » et avait une histoire distincte de celle de l'État communiste, importé d'ailleurs après la Deuxième Guerre mondiale et devenu l'opresseur de la nation. Autrement dit, les personnes considéraient la nation comme primordiale, et l'État comme assujéti au communisme, une idéologie importée qui avait confisqué autant la nation que l'État pour les utiliser à ses fins propres. La nation était vue comme une communauté constituée des personnes tandis que l'État, gérant des frontières géographiques, symboliques et sociales, était identifié à un système de gouvernance censé être universel à l'intérieur de l'espace national.

Cela veut dire, premièrement, que la dyade État nation n'était pas perçue par les individus comme étant une seule communauté imaginée ou comme une catégorie unitaire tel que défini par Hobsbawm (1983; « State, nation and society converged »). Le rapport individuel au pouvoir signifie qu'il y a des contextes historiques spécifiques où se développent des dynamiques particulières (et individuelles), comme c'est le cas de la Roumanie socialiste, où l'État (incarnant l'idéologie marxiste surtout dans la figure du dictateur) était perçu comme hostile à la société et à la nation. Deuxièmement, le rapport pouvoir-individu n'était pas perçu par les personnes comme une opposition absolue. Autrement dit, les personnes ne se voyaient pas nécessairement comme étant entièrement dominées ou opprimées, comme elles sont parfois représentées par les anthropologues, qui semblent depuis une vingtaine d'années avoir réifié le concept de « résistance » et

avoir abandonné l'analyse de la manière et des raisons, dont les individus deviennent complices de la victimisation des régimes totalitaires (ou, aujourd'hui, d'un système mondial). Ces différences et particularités du contexte roumain, et en particulier la signification du Nous et du Moi, vont faire l'objet de l'analyse des chapitres suivants.

Cette thèse porte sur le microvécu socialiste, mais pour l'analyser, j'ai dû approfondir comment s'établissent dans le réel les rapports entre l'individu, la haute culture et la culture informelle. J'ai dû également identifier quels types de rapports entretenaient les individus entre eux et avec la gouvernance : des rapports de résistance, de complicité, d'anéantissement, de domination. Est-ce que dans le cas de la société socialiste nous avons à faire avec la mise en scène de l'éternel rapport dichotomique dominant/dominé (étant donné la dimension d'État totalitaire) ou avons-nous à faire avec un pouvoir partagé? Comment fonctionnaient la culture informelle et les pratiques de survie devenues illégales? Pour l'analyser, il m'est apparu essentiel de décortiquer les pratiques quotidiennes et leurs significations, ainsi que les mécanismes et les forces qui, ensemble, ont généré une culture antiétatique et leur ont permis de se reproduire. Comment les personnes ont-elles affronté leurs frustrations et leurs craintes? Quelles pratiques de survie ont-elles inventées? Comment se valorisaient-elles dans un monde de mensonges? Pourquoi le trope de la nation avait-il joué un rôle décisif dans la construction du microvécu? Comment et à travers quels processus sémiotiques les identités se sont-elles construites? Comment le régime contrôlait-il le temps des individus? Et comment le corps des femmes se trouvait-il assujetti aux politiques démographiques de l'État? Quelles sont les dynamiques liant les dimensions plurivalentes

du pouvoir et la temporalité des multiples communautés avec lesquelles les individus se sont identifiés? Voilà le vrai sujet de cette thèse.

Structure de la thèse

J'ai pensé et structuré cette thèse en deux parties complémentaires où j'analyse des rapports de pouvoir. Dans la première partie, j'analyse une première forme de pouvoir, le pouvoir formel ou l'État, examinant son discours et ses pratiques de contrôle social. Dans la deuxième partie de cette thèse, j'analyse les rapports de pouvoir qui s'établissent entre les individus et le pouvoir formel et qui se développent pour détourner, diminuer, voire pour partager l'accès aux ressources. J'entends ici par « ressource », l'ensemble des biens et des phénomènes qui concernent la survie et la valorisation des individus autant sur le plan matériel (logements, santé, alimentation, éducation, travail, etc.), que sur le plan des ressources symboliques, qui légitiment plusieurs formes de pouvoir (par exemple, la nation, une ressource symbolique revendiquée autant par l'État communiste que par l'individu).

Le premier chapitre est un survol des thématiques de la thèse où j'examine les connexions qui composent le labyrinthe des rapports de pouvoir. Ceux-ci doivent être lus et interprétés d'une perspective plurivalente, car ils possèdent une dimension formelle (dans leur liaison avec la bureaucratie ou l'État), une dimension symbolique (dans leur liaison avec certaines connotations idiosyncratiques) et une dimension informelle (dans leur liaison avec la communauté nationale antiétatique). Le deuxième chapitre présente les réalités postsocialistes à travers mes notes de terrain dans le but de présenter le lieu des négociations individuelles avec le pouvoir. Le troisième chapitre est consacré au pouvoir formel, aux théories de l'État-nation et à l'invention de l'imaginaire national avec

un accent mis sur le romantisme allemand comme source idéologique de la création de la nation moderne roumaine. Ses caractéristiques se définissent autour du *Volksggeist*, spécificité qui nous conduit à comprendre le caractère particulier du socialisme totalitaire et du nationalisme de Ceausescu examiné dans le quatrième chapitre. Dans ce chapitre, j'examine ainsi la construction de la soi-disant « nation homogène » roumaine en passant par les deux étapes précédentes, la monarchie et le socialisme totalitaire. Mon but dans ces deux chapitres est de présenter les éléments identitaires avec lesquels les divers Nous se construisaient à l'époque socialiste. Le cinquième chapitre élabore une théorisation des concepts principaux, dont l'intimité culturelle, la complicité, la résistance et le pouvoir. Mon but ici est de démontrer comment la résistance et la complicité peuvent être deux dimensions du même phénomène. Dans le sixième chapitre, j'analyse les pratiques et les politiques étatiques ainsi que les faiblesses de l'État totalitaire, et j'examine plus particulièrement la place des femmes à l'époque du socialisme, en lien avec les biopolitiques et leur rôle dans la reproduction du pouvoir. Comme nous le verrons, certains aspects du Nous défini par l'État ainsi que des Nous informels n'incluaient pas les femmes ou les plaçaient dans une position subordonnée. Même si la dévalorisation des femmes n'avait pas dérivé de l'idéologie du régime socialiste, le fait d'avoir invoqué un Nous patriarcal et patrilinéaire l'a certainement favorisée. Quel paradoxe pour une idéologie qui se voulait progressiste et un régime qui prétendait améliorer la vie de ses citoyens.

Dans le septième chapitre, « Vivre la complicité dans l'État totalitaire », j'analyse les dynamiques mises en place durant le socialisme par les citoyens pour leur survie, et j'examine à travers ces dynamiques une deuxième dimension du pouvoir, le pouvoir

informel. Ce chapitre, qui constitue le noyau ethnographique de la thèse, examine autant les rapports de forces et les mécanismes de régulation inventés pour faciliter l'accès aux ressources (étatiques ou du marché noir) que les dynamiques de la résistance. J'analyse ici des pratiques quotidiennes, comme les files d'attente, des structures informelles, comme les réseaux d'entraide, de même que des attitudes et des valeurs commodifiées, comme la légitimité du vol et du mensonge, ou la mythification des objets (surtout de provenance étrangère) utilisés comme marqueurs identitaires et donc comme forme de résistance. Nous verrons ici comment le pouvoir se constitue informellement dans les lacunes du discours étatique et de l'idéologie et comment se construisaient les formes de résistance individuelle et de valorisation du Soi.

Chapitre 1

À propos des thèmes. Significations et constructions identitaires

Originellement, je me proposais d'étudier le rôle des images et des représentations de la vie politique en Roumanie socialiste et postsocialiste. En poursuivant mes recherches sur le comportement et sur les représentations visuelles, j'ai noté la persistance d'images récurrentes qui possédaient un statut iconique en Roumanie socialiste. J'ai aussi noté que l'agressivité dans les négociations sociales quotidiennes semblait évocatrice des attitudes régnant à l'époque socialiste, en particulier des attitudes méprisantes envers les femmes. À l'époque, de telles manifestations étaient liées à l'image d'une paysannerie traditionnellement patriarcale que le régime socialiste valorisait comme modèle de comportement authentique et positif d'un social qui devrait briser avec les valeurs « polluantes » de la bourgeoisie, accusée de l'oppression de classe. Pourquoi ces attitudes semblaient-elles encore être présentes en dépit de l'avènement d'un régime apparemment basé sur l'ouverture et sur la liberté individuelle, et, surtout dans les contextes urbains que j'étudiais, censés être plus progressistes?

En y réfléchissant, il m'est apparu que la persistance de ces attitudes était liée aux conditions qui entourent la transformation du régime socialiste en un régime dit libéral, démocratique et occidental, même si de telles attitudes semblent être incohérentes avec les images et les idées occidentales qui aujourd'hui parcourent allégrement la Roumanie. J'ai donc réorienté ma recherche car j'ai réalisé qu'il était inutile de parler de transformations idéologiques et de passage du socialisme au capitalisme, sans

contextualiser ces idéologies dans un vécu local et même individuel. Après tout, le socialisme et le capitalisme ne sont que deux mots représentant des ensembles de valeurs et de pratiques sociales beaucoup plus complexes que les idéologies qui sont censées les animer.

Je citerai un exemple pertinent au déroulement de mon enquête sur la complicité. On sait que le socialisme était en quelque sorte un monde de mensonges, où les personnes devaient mentir régulièrement pour survivre. Cacher ses sentiments et ses pensées était devenue la norme. En conséquence, les personnes utilisaient l'espace secret créé par la duplicité pour se désengager de l'État et de ses pratiques et s'identifier plutôt avec une autre communauté imaginée, la nation. Les traits de cette dernière entité étaient censés animer les individus et définir leur Soi intime, demeuré intouché par les pratiques socialistes. Pour maintenir et réaliser cette construction, les personnes ont mythifié les origines et les traits de cette communauté « authentique » en l'attachant, justement, à de prétendues traditions censées entourer la famille, l'amitié, les croyances, finalement les mêmes dimensions valorisées par l'État patriarcal.

Cependant, l'intimité supposée des familles et de leurs réseaux informels, basés sur la duplicité partagée et les mensonges devenus honorables, en fin de compte légitimait et même renforçait des pratiques d'oppression étatiques basées sur l'image de la famille. Après tout, l'État a aussi son Nous, la « grande famille socialiste », et le Nous du peuple, basé sur l'intimité familiale, a facilité la gestion du pouvoir par l'État en lui fournissant des moyens pour intervenir dans l'intime afin de combattre le détachement du citoyen.

Cette recherche de l'authentique, autant de la part de l'État que des personnes, a eu d'autres conséquences. Ce n'est pas uniquement les classes traditionnellement favorisées de l'Ancien Régime qui ont été dévalorisées par les socialistes, mais aussi tout ce qui était urbain, considéré contaminé par la décadence d'une classe intellectuelle et bourgeoise trop occidentalisée. Il n'est pas surprenant (et j'y reviendrai) que le socialisme formel se soit approprié des images de la nation authentique. La force du socialisme était donc censée émerger de la paysannerie saine, authentiquement « roumaine » et « naturellement » prolifique. Il s'est produit un déplacement métonymique entre la santé de la nation et la fécondité de la paysannerie censée être la représentante authentique du peuple roumain. Ce lien important établissait un pont symbolique entre la nation, l'État et l'individu dans le contexte d'un pays composé de plusieurs ethnies, langues et histoires, et doué de frontières nationales fragiles. Cela a conduit à l'émergence d'une confusion référentielle (souvent assumée comme résistance par les citoyens), car les personnes pouvaient autant s'identifier avec l'État devenu nation qu'avec une nation « pure » et non contaminée par l'État.

Mon analyse prend comme point de départ la façon dont les représentations ont défini des points de repère pour la construction des identités sociales non légitimées, mais tolérées par l'État et même nécessaires à sa survie. Je propose que la réalisation de l'idéologie socialiste ait créé des effets structurels inattendus pour la prétendue psychologie sociale, culturellement encadrée dans un ensemble de valeurs naturalisées, y inclus des valeurs qui méprisaient le féminin. En particulier, une partie de ma thèse sera consacrée à identifier les sources de l'agression dans les technologies de contrôle social dérivant des faiblesses sémiotiques de l'idéologie socialiste. J'ai effectué une partie de ma

recherche en Transylvanie, région particulièrement visée par l'agression et la propagande étatique en raison de sa composition ethnique « non-roumaine ».

Contrairement à d'autres chercheurs (par exemple, Katherine Verdery, Gail Kligman et Susan Gal) qui se concentrent sur la production et la reproduction de l'idéologie comme telles et sur les réactions des idéologues (en majorité des intellectuels membres d'une classe privilégiée, la *nomenklatura*), j'ai choisi de prendre comme point de départ l'approche utilisée par Michael Herzfeld (*Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, 1997) dans son analyse des ambiguïtés et surtout des silences des idéologies étatiques. En particulier, je suis attentive aux conséquences des lacunes idéologiques sur le déroulement de la vie quotidienne et j'examine surtout comment celles-ci ont permis que le pouvoir, au sens foucauldien, soit partagé entre les individus et le régime.

Selon Herzfeld, le contrôle étatique de la vie quotidienne exploite ces lacunes et même en dépend même si cela semble en apparence délégitimer, au moins formellement, le pouvoir étatique. Le silence sélectif de l'État crée des difficultés pour les individus non intégrés par (ou même en rébellion contre) l'idéologie trop restrictive ou trop oppressive. Ne pouvant pas s'identifier avec les modèles du Soi et du social proposés par l'idéologie, ils doivent, dans un sens, créer leur propre collectif virtuel, leur Nous, même si celui-ci n'est pas officiellement reconnu, point capital, surtout dans le cas des idéologies socialistes qui prétendent imposer un champ social très restrictif sur les citoyens. Autrement dit, le fait qu'aucun citoyen ne soit capable de s'intégrer parfaitement dans ce social unidimensionnel l'oblige à se situer dans les vides idéologiques où il peut tracer les contours d'autres champs rhétoriques. Ceux-ci vont devenir la source de légitimité pour

les identités « alternatives ». L'État hyper présent dans certains secteurs du social crée des zones où l'idéologie étatique se tait, obligeant soit l'État soit le citoyen à trouver d'autres moyens pour naviguer dans le social devenu un champ miné.

Dans le contexte d'un État roumain qui se prétendait progressiste, le problème de l'intégration sociale et du contrôle politique était particulièrement aigu précisément parce que l'idéologie socialiste, avec ses prétentions à la nouveauté et à la pureté du paysage social, proposait une orientation futuriste reposant sur une coupure radicale avec le passé (qui se manifestait par une interprétation radicale de l'histoire, d'où émerge le protochronisme⁵ décrit par Verdery; j'y reviendrai plus loin). C'est dire que la rupture avec le passé proposé par le socialisme en vertu de prétentions dites révolutionnaires signifiait que l'État ne pouvait facilement s'approprier et mettre en scène une histoire positive et progressiste qui aurait facilité l'intégration sociale des éléments forcément assimilés dans la collectivité, mais partiellement marginalisés parce que leur orientation les portait à la méfiance – les intellectuels, les bourgeois, la classe moyenne.

À la différence de ces anciennes classes, les nouvelles catégories politisées ont vu dans la machine politique socialiste la possibilité d'obtenir des privilèges et un statut qui leur étaient autrement niés. En misant sur des valeurs expliquées par son idéologie vouée à redéfinir la base discursive de toute interaction sociale, le socialisme a créé des champs rhétoriques et des espaces institutionnels marqués par une sémantique très limitée. Par

⁵ Brièvement, le protochronisme est la tendance à postuler qu'un trait ou phénomène doit son origine aux conditions locales, qu'il exprime, autrement dit, le génie du peuple.

exemple, l'emphase officielle sur les identités sociales dérivant de la culture ouvrière ou paysanne créait, pour les citoyens dont l'authenticité n'était pas appuyée par l'idéologie officielle, une condition de tension permanente et de déséquilibre psychique. Cette tension constante menait à un cercle vicieux de déstabilisation et d'aliénation et à la sensation de vivre dans un rêve utopique, surréel dans le meilleur des cas, kafkaïen dans le pire. Dans les deux cas, les citoyens déséquilibrés, poussés à continuellement négocier leur trajectoire dans un social devenu polarisé, finissent par refléter cette schizophrénie sous d'autres formes : ils sont hyper agressifs en privé et hyper timides en public,⁶ ou l'inverse.

En d'autres mots, ce n'était pas seulement le manque de liberté politique qui poussait les individus vers l'agression. Il faut souligner aussi que normalement, cette agression ne visait pas directement l'État. En fait, la déchirure du Soi que je décris ici était tellement forte que l'agression se manifestait précisément où elle était censée le moins apparaître – dans l'intimité de la famille (« non contaminée » par la politique), dans les réseaux basés sur l'amitié « pure », dans les rapports de collaborations entre hommes et femmes censés être intimes et donc à l'abri de l'État. La supposée résistance, aujourd'hui devenue analyse courante dans certaines visions anthropologiques, était tellement naturalisée et incorporée dans la dimension intime de la vie qu'elle créait un

⁶ Être silencieux dans une zone définie comme bruyante par l'idéologie, par exemple, dans les réunions politiques hebdomadaires dans les usines où les commissaires politiques devaient assurer l'adhésion publique de tous les ouvriers au modèle socialiste axé, précisément, sur la parole : « Oui, nous nous engageons à dépasser le quota de production, en réponse à l'appel de camarade Nicolae Ceausescu, le fils le plus aimé de la nation ».

champ d'action qui ciblait l'intime, car la résistance ouverte visant le régime était quasi impossible.

Bref, par ses stratégies idéologiques et surtout culturelles, les technologies de contrôle social de l'État définissaient des clivages quasi infranchissables entre les parcours de vie individuels et les agencements officiels où les individus étaient censés s'insérer dans un champ idéologique pour toutes les négociations interpersonnelles. Ceci, dans une atmosphère où le passé et le futur assumaient des qualités surréelles, grâce aux politiques temporelles d'un État qui allégrement et continuellement réinventait des traditions à ses propres fins politiques (par exemple, le protochronisme, une perspective officielle appuyée par les idéologues de Ceausescu, qui idéalise le passé autochtone préromain et démontre la contribution et le rôle des Daces dans la construction de la préhistoire européenne). L'impossibilité de se retrouver dans cette idéologie, sans passé cohérent pour les mémoires individuelles, signifiait que l'État se trouvait obligé d'accepter des identités qui étaient officiellement ignorées ou même dénoncées pour leur orientation « rétrograde » ou « rebelle ». Ainsi, il ne pouvait pas anéantir la tradition du paysan transylvanien indépendant (et donc fort productif, remplissant les vides créés par l'échec étatique dans la production et la distribution d'aliments), ni celle des intellectuels antisocialistes, car ces derniers donnaient une certaine légitimité internationale au régime par leur renom. Autrement dit, cette complicité silencieuse, permettait aux citoyens d'établir un pont entre leur passé individuel privé et la mémoire collective officielle, censée fournir un moyen d'intégration sociale, mais, en réalité, vidée de sens par l'échec socialiste d'améliorer les conditions de vie. Pour leur part, les individus devenaient davantage déséquilibrés par leur investissement toujours croissant dans des identités

dépourvues de légitimité idéologique. Bref, soit le social, soit le temps, sont criblés de lacunes idéologiques qui créent, pour le citoyen comme individu, une condition permanente de frustration et d'instabilité psychique portant à une agressivité latente qui, comme je le démontrerai, reproduit le statu quo du pouvoir. En fait, l'aliénation de l'individu se conjugue facilement avec la violence dans le social et l'agression contre tout ce qui est d'ordre féminin.

L'idéologie étatique, d'autre part, devient de plus en plus patriarcale dans la production et la gestion de sa propre image. Menacé continuellement par l'instabilité qu'il produit, l'État tente de renforcer sa position en s'appropriant tout trait culturel qui peut d'une façon ou d'une autre de l'appuyer. Il s'approprie ainsi le patriarcat réifié de la culture paysanne, d'où le régime traçait ses origines et sa légitimité culturelle. Ce faisant, il creuse des écarts avec les autres classes et son désir d'industrialiser le pays, en transformant la paysannerie en classe ouvrière, crée des contradictions et des tensions. Par exemple, ce n'est pas surprenant que le régime ait développé une politique temporelle, d'interprétation historique assez bizarre qui a tendance à pousser les éléments paysans, héritiers de la prétendue culture « romaine » (pas *roumaine*) vers un passé plus lointain qu'il ne l'est en réalité. Comme conséquence, il cherche à situer ces éléments « traditionnels », paysans ou non, dans un passé qui est devenu exclusivement roumain pour pouvoir souligner leurs qualités uniques. Il justifie ainsi ses manipulations politiques des dimensions « culturelles » et « privées » qui permettent la création d'une classe ouvrière censée conserver les traits paysans « traditionnels ».

Cependant, nous ne pouvons pas ignorer le fait qu'en dépit de son aridité conceptuelle, la haute culture propose un champ rhétorique parsemé de modèles et de

tropes issus de la « tradition », champ privilégié de la culture populaire qu'elle avait confisquée justement pour créer un pont entre le discours de l'État et la culture du peuple. En ce sens, on peut considérer que le champ rhétorique du Parti communiste roumain a magistralement réussi à combiner des tropes de la tradition populaire avec les dogmes de l'idéologie (par exemple, le patriarcalisme, le paternalisme, le nationalisme, l'idéalisme romantique). Autrement dit, on peut bel et bien dire que durant le socialisme les personnes ont été les complices volontaires d'un pouvoir qu'ils ont contribué à reproduire, mais, pour le comprendre, on doit considérer qu'à l'époque, le champ discursif du pouvoir étatique était le seul champ discursif autorisé, le seul à partir duquel les individus pouvaient lancer leurs propres quêtes pour l'authenticité du Soi, même si c'était en s'opposant à ce pouvoir. Le problème des citoyens était donc de comprendre le champ rhétorique officiel en restant tout de même fidèles à eux-mêmes et en préservant un espace non contaminé auquel était attaché leur sens de liberté individuelle. La solution qu'ils ont dû choisir est devenue une source infinie de paradoxes qui finissaient par les transformer en complices inconscients du pouvoir. D'une part, ils ont tenté de sélectionner ces éléments du discours étatique qui leur était familier, comme la référence à la nation communautaire ou au travail dur, trope de l'accomplissement du paysan (Kideckel 1993). D'autre part, ils ont tenté d'ignorer le cadre législatif en jouant sur la polyvalence référentielle qui entoure chaque concept, chaque action, ou chaque valeur: par exemple, mentir dans un cadre officiel peut devenir un acte gratifiant en soi. De la même façon, les gens ont tenté de contourner d'autres cadres et d'autres instances imposées par l'État oppressif (comme « faire la queue ») en les remplaçant par des structures et des pratiques non politisées (voir les réseaux d'entraide et les réseaux

familiaux dans chapitre 7), mais qui, en fin de compte, contribuaient également à la perte de la liberté individuelle, car ils consommaient toutes les ressources psychiques de l'individu. Mon analyse porte sur ce deuxième champ de signification, la nation antiétatique, et explore comment les personnes qui tentaient de résister au régime ont fini par devenir les complices involontaires du pouvoir, même quand elles croyaient en des valeurs non socialistes.

Méthodologie

Le terrain sur lequel se base cette thèse a été effectué entre 2002 et 2005 lors de plusieurs voyages et de séjours en Roumanie qui ont totalisé 15 mois. Certains aspects de ma recherche ont été conditionnés par le fait que je suis née en Roumanie à l'époque socialiste et que j'ai vécu la plupart des événements mentionnés. Cependant, même si « j'étais là! » (comme l'aurait dit Malinowski), cela ne veut pas dire que ma recherche se base sur mes souvenirs ou sur les opinions politiques d'un petit groupe d'acteurs, ni qu'elle prétend cibler ce qui est censé être représentatif d'une époque. De mon point de vue, quand on parle de toute une époque, de plusieurs ethnies, de plusieurs classes, on doit *a priori* renoncer aux clichés qui nous poussent vers des catégories préétablies censées être représentatives. Cela veut dire que j'ai conçu ma recherche comme un découpage orienté vers l'analyse des dynamiques liant l'État et l'individu, le formel et l'informel, le macro et le micro. Réalisée sur la base d'une recherche empirique, la compréhension de ce découpage a été nuancée par ma propre expérience acquise durant le communisme.

La recherche a été effectuée dans les villes de Sibiu et de Bucarest. Une bonne partie de mes informateurs est composée de gens que je connais depuis mon enfance et

avec lesquelles j'ai partagé un Nous qui a vécu et survécu au socialisme. Les autres sont des personnes avec lesquelles j'ai partagé durant le socialisme le même environnement intime, l'immeuble communiste, et avec lesquelles j'ai partagé aussi le froid, la noirceur, les pénuries, les soucis et les espoirs les plus simples. Une autre tranche de mes informateurs, à peu près la moitié, est composée de personnes que j'ai rencontrées durant mon terrain.

En ce qui concerne le cadre qui entourait mes entrevues et mes discussions, je voudrais mentionner seulement quelques aspects. Mon double statut de Roumaine vivant à l'étranger a déclenché assez souvent une réaction d'autocensure chez la plupart des personnes questionnées (exception faite des amis et des proches). Autrement dit, si je ne pouvais pas percevoir mes interviewés comme étant des Autres, car je me considère Roumaine autant qu'eux, l'ironie a fait que beaucoup d'entre eux me percevaient comme une Autre. Ainsi, dans les conversations touchant l'actualité, les personnes hésitaient à s'engager dans des remarques personnelles, utilisant le plus souvent les clichés médiatisés, car il était clair que mon déménagement au Canada me mettait dans une autre catégorie. Ceci n'excluait pas nécessairement mon appartenance à un Nous commun virtuel (en raison des liens linguistiques et culturels), mais d'une certaine façon, il m'excluait de la communauté d'aujourd'hui. Cependant, cette distance dans le présent consolidait notre participation complice au même passé, un sujet que toutes les personnes ont partagé avec spontanéité et même nostalgie.

Évidemment, ils craignaient de parler en présence d'un magnétophone qui aurait pu capter « pour toujours » (comme s'est exprimée une personne) ce qu'ils pensaient. J'ai donc procédé, comme la plupart des anthropologues qui veulent protéger l'intimité de

leurs sujets, en écrivant mes notes immédiatement après les conversations. J'ai conservé l'anonymat des personnes en changeant les noms et les détails qui auraient permis de les identifier et de localiser les lieux cités.

Quelques aspects concernant la bibliographie et la théorisation

Un segment bibliographique utilisé dans cette recherche provient de la littérature autochtone publiée durant la période totalitaire (études scientifiques, historiographies et statistiques) et représente la « version officielle » filtrée par les exigences idéologiques de l'époque. Bien que ces données ethnographiques reflètent la vision politique du Parti, je les ai incluses, car ce sont souvent les seules données offertes. L'autre segment bibliographique auquel je me réfère est non contaminé par la propagande communiste et provient autant des études des chercheurs roumains (dont les publications datent de l'époque postcommuniste) que des études des chercheurs étrangers.

Les difficultés les plus inattendues que j'ai eu à affronter dans l'écriture de cette thèse ne sont pas apparues à cause d'une mauvaise gestion du terrain, ni de mon double statut d'autochtone « roumaine » et d'étrangère, mais dérivent paradoxalement des limites de la discipline même.

Une première difficulté à laquelle j'ai dû faire face est le fait que le socialisme (en tant que sujet) n'ait jamais été au cœur des intérêts de l'anthropologie classique. Comme Burawoy le notait (1999:302) récemment : « The communist world was only rarely the object of theoretically innovative empirical studies, especially in sociology and anthropology ».

Deuxièmement, le lieu de ma recherche, s'est révélé une source de difficultés, car la Roumanie socialiste ne s'inscrivait pas parmi les États « puissants » qui suscitaient un

intérêt particulier pour les chercheurs occidentaux comme, l'était par exemple, l'Union soviétique. Ce manque de « présence » d'un pays européen, satellite de grandes vedettes et aujourd'hui aux marges de l'Union européenne, comme dirait Burawoy, a contribué au peu d'intérêt qu'a manifesté l'anthropologie à son égard. Cette absence d'un *background* de spécialité a donc marqué autant l'aspect théorique que celui de la production d'une littérature pertinente. Je me réfère autant à la quantité relativement limitée d'études et de thématiques spécialisées qu'au nombre limité de chercheurs spécialistes du communisme roumain.

Les rares chercheurs qui se sont penchés sur l'étude du communisme roumain ont eu tendance à se concentrer sur des sujets plus classiques ou « communistes », comme l'analyse de l'idéologie ou de la structure économique. Le choix des sujets a contribué à perpétuer des préjugés, comme, par exemple, le fait que toute analyse était censée être centrée sur l'idéologie communiste et non sur les dynamiques culturelles. Dans cette approche, les manifestations jugées non conformes (en tant qu'exceptions) ont été conceptualisées, soit comme des survivances de la tradition (la vieille position), soit comme des instances de résistance individuelle (la nouvelle tendance). Paradoxalement, cela a poussé certains chercheurs à ignorer que le régime communiste était un système qui dépendait autant de la complicité des citoyens-victimes que de l'idéologie formelle en tant que telle.

Traiter des rapports de pouvoir et de leur rôle dans la définition de la vie privée sous un système totalitaire s'est révélé à la fois un défi et un inconvénient⁷. Ce sujet est peu développé dans la littérature anthropologique qui, d'ailleurs, est criblée soit de perspectives « essentialistes », soit de perspectives polarisées, tel qu'encadrées par les schémas classiques de la discipline. Par contre, il est connu que le pouvoir ne peut pas être limité à une relation polarisante du type « l'État contre les citoyens », car le pouvoir n'est pas une « possession », mais un rapport « exercé », comme dirait Foucault. Cela veut dire qu'il émerge continuellement et partout, sous plusieurs formes qui sont visibles autant dans le discours juridique étatique que dans l'autorité d'un *pater familias*, autant dans l'idéologie ou dans la morale que dans les attitudes intimes des citoyens, dans leur présentation du Soi en public et dans les pratiques et l'organisation de leurs vies privées.

Le pouvoir se manifeste simultanément autant au centre qu'en périphérie, autant dans l'officiel que dans le banal. Ce type d'approche déplace le territoire du pouvoir du centre (où le placent la plupart des études de spécialité intéressées par l'aspect officiel des politiques étatiques) vers le microvécu anonyme, du discours formel vers les pratiques informelles, là où les citoyens mènent leurs luttes quotidiennes et définissent d'autres rapports de pouvoir qui se constituent en antichamps rhétoriques.

⁷ Comme l'avait déjà noté Foucault, « for power relations we had no tools of study. We had recourse only to ways of thinking about power based on legal models, that is: What legitimates power? Or we had recourse to ways of thinking about power based on institutional models, that is: What is the state ? » (Foucault dans Dreyfus et Rabinow 1983:208).

De mon point de vue, il serait naïf de considérer que même dans un État totalitaire/totalisant comme l'a été l'État communiste roumain, le seul discours monolithique étatique ait pu mener à la construction de citoyens identiques, de prototypes parfaits d'un seul modèle idéologique disponible (*l'homo sovieticus* de Zinoviev, 1983), et il serait tout aussi naïf de penser que tout le monde a participé à titre égal à la construction de ce que j'appelle la communauté imaginée du Nous national et intime.

Les millions de Roumains qui ont vécu dans le plus dur régime totalitaire communiste d'Europe de l'Est après le décès de Staline – la dictature de Ceausescu – ont dû faire preuve de beaucoup de créativité pour inventer les plus étranges mécanismes de survie. Cependant, les études qui visent l'analyse des politiques nationales semblent souvent survoler la diversité des détails ethnographiques en favorisant l'approche formelle du discours politique comme si on avait à faire avec un social homogène et un individu prototype.

Je citerai en exemple, les études des politiques de genre où les femmes roumaines socialistes sont placées dans une seule classification politico-économique, « the working woman » (voir Gal & Kligman, 2000), et où on survole la réalité des femmes paysannes (la majorité, à l'époque), celle des femmes intellectuelles et enfin, celle des femmes bourgeoises (catégorie qui a survécu en dépit de la lutte culturelle et politique menée par les socialistes). Comment donc dépasser le handicap d'une taxonomie simpliste sans pourtant m'éloigner des rigueurs de la discipline?

Comme Marcus et Fischer le notent (1986:78-89), une des faiblesses majeures de la discipline ethnographique dériverait de la prédilection pour les classifications classiques, venant de l'époque de l'influence des sciences naturelles et de leurs méthodes,

un fait qui confère justement à l'anthropologie cet aspect de « *timeless* » et d'espace théorique statique.⁸ Cet aspect figé a été partiellement généré par la dimension limitée des sujets anthropologiques classiques (définis par la structure narrative des monographies de petites communautés, par exemple, que Marcus et Fischer nomment « *knowable communities* »). Qu'est-ce qui arrive quand de nouveaux sujets émergent, des sujets dont les frontières formelles et symboliques dépassent les cadres théoriques de la discipline? « *The ethnographic task lies ahead of reshaping our dominant frameworks* », ont conclu Marcus et Fischer dans leur critique, mais jusqu'à quel point serions-nous légitimés d'œuvrer dans l'interdisciplinarité?

Une autre question qui s'est posée et qui dérive logiquement de la précédente visait la simplicité des concepts utilisés pour analyser les phénomènes liés à l'État-nation. Plusieurs mécanismes de survie (le mensonge, la collaboration, l'absentéisme, la duplicité) ont été mis en place par les individus afin de faire face à la politique coercitive de l'État. En analysant les dynamiques de ces processus, classifiés dans notre taxonomie comme des formes génériques de résistance, nous arrivons paradoxalement à démontrer comment les individus ont participé par leur « résistance » même à la reproduction du pouvoir; en d'autres mots, que la résistance et la complicité sont inséparables quand nous traçons les paramètres des lignes de force foucaaldiennes dans les lacunes herzfeldiennes.

⁸ « *The historicized ethnography is thus not only a corrective to its own ahistoric past, but also a critique of the way Western scholarship has assimilated the "timeless" cultures of the world* ».

Comment devons-nous conceptualiser ces mécanismes de duplicité (et généralement inconscients) de la reproduction du pouvoir qui se révèlent plus subtils que les catégories d'analyses souvent proposées par l'anthropologie? Comment conceptualiser des rapports autres que la dichotomie pouvoir/résistance sans tomber dans le péché de l'essentialisme qui anime si souvent les chercheurs trop soucieux de ne pas bouleverser les frontières conceptuelles de nos théories? Les théorisations de Herzfeld et de Foucault sur les instances culturelles du pouvoir me sont ainsi apparues comme étant les plus appropriées pour analyser le contexte roumain car elles s'adressent directement aux questions entourant ce phénomène de résistance/complicité: volontairement ou non, les individus participent à la reproduction du pouvoir.

Le Nous, catégorie imaginée et romantique

Comme je l'ai dit précédemment, je ne veux pas utiliser ni de catégories socioéconomiques, ni de classifications ou de prototypes comme cadre d'analyse des citoyens, et j'ai donc défini une catégorie particulière dont les frontières sont souples et ouvertes et qui peut se constituer ou se dissoudre autant de fois qu'il est nécessaire: le Nous, une catégorie autant d'exclusion que d'inclusion et qui est avant tout un trope de la complicité-résistance. Le Nous tel que je l'utilise est une construction catégorielle qui indique donc autant la différence que l'homogénéité. Il est romantique parce qu'il est relié à travers un imaginaire collectif à une communauté virtuelle ou imaginée (dans le sens de Anderson).

Le Nous tel que défini et utilisé par l'anthropologie se réfère généralement aux rhétoriques et aux pratiques que les États développent pour construire et consolider des relations avec les masses (« Nous, le peuple »); autrement dit, il est associé à une forme

d'inclusion sous l'égide du contrôle social. Cette forme d'incorporation est censée être une construction symbolique par laquelle le pouvoir central acclame et impose sa légitimité politique et sa souveraineté.

Une autre incarnation du Nous identifié par les chercheurs est la nation, une communauté virtuelle ou imaginée, construite pour consolider des solidarités horizontales reposant sur une origine commune (ethnique), sur une langue commune et sur une culture censée être partagée. Les deux communautés de Nous, représentant, *grosso modo*, l'État et la nation, ne coïncident pas, bien que toutes les deux soient des constructions sociales imaginées dans le sens proposé par Anderson. Par exemple, si la nation est un Nous qui inclut toute la société civile (« Nous, les Roumains ») et qui agit comme champ de référence stable pour justifier le partage de diverses formes de solidarité informelle et intime, le Nous de l'État (« Nous, un pays communiste ») souligne plutôt une catégorie qui met l'accent sur la politique, un champ d'action généralement vu comme étant limité dans le temps, artificiel et arbitraire, et potentiellement oppressif. Le Nous de l'État n'est pas nécessairement le Nous de tous les Roumains. C'est un Nous réservé à une communauté virtuelle définie dans le temps. Ce Nous était si politisé, qu'il n'incluait l'ensemble des citoyens que dans la mesure où ces derniers se référaient à des conditions politiques très particulières et limitées dans le temps.

Le Nous de la nation est permanent et plus puissant que le Nous de l'État; il est aussi beaucoup plus ancien que le Nous éphémère de l'État, car il est censé dériver de valeurs précédant le communisme. Il est donc supérieur au Nous étatique dans la pensée de la majorité des citoyens. Il est aussi lié à une conscience nationale qui pour les Roumains est primordiale. Par contre, dans la Roumanie socialiste, il n'existait aucune

sensibilité reliée au fait d'être attaché à l'État, car la logique d'y appartenir semblait relever uniquement de considérations stratégiques et contingentes. Paradoxalement, le Nous de l'État désignait pour la plupart des personnes, les Eux, et concernait spécifiquement la *nomenklatura* et les quatre millions de membres du Parti communiste roumain.⁹ Si la référence à la nation apparaît comme un acte d'inclusion, le Nous de l'État est plus souvent une forme d'exclusion. Ceci n'est qu'un exemple simpliste des contradictions et des ambiguïtés propres à la gouvernance socialiste dont je parlerai en détail plus loin.

Une autre conceptualisation du Nous est reliée au discours de la différence, de la résistance et de la négociation identitaire, discours qui s'enchaînent depuis quelques décennies dans l'étude anthropologique des catégories marginalisées, des minorités ethniques, du racisme ou dans les études féministes. Ils visent la construction d'un Nous fragmenté, constitué à la suite d'un processus d'identification culturelle basée sur des critères de similitude comme le genre, la classe, la profession, la génération, l'ethnie. Par exemple, Nous, les femmes, Nous, les intellectuels, Nous, la communauté allemande de Transylvanie, Nous, les Tziganes.

J'ai exploré dans la première partie de cette section plusieurs connotations que l'anthropologie avait attribuées à la catégorie de Nous, sans analyser cependant d'autres dimensions particulières que les personnes lui accordent. Ainsi, du point de vue des

⁹ Selon Tismaneanu, 2004.

individus, le Nous national est avant tout profondément ancré dans une sémantique de l'Orthodoxie, dont l'ancienneté la rend pratiquement synonyme d'une première idéologie unificatrice, datant d'avant la construction de la nation. Dans cette perspective, le Nous est une catégorie qui a été élaboré et forgé au Moyen âge, à travers des luttes et de guerres continuelles. Nous, les chrétiens contre Eux, *păgîni* (les païens)¹⁰, a été la base de l'émergence de cette première forme de conscience communautaire, basée sur une distinction de leur différence et l'identification avec les valeurs de la religion unificatrice. À cette dimension, s'ajoute celle de la nation romantique, qui constitue la deuxième idéologie unificatrice élaborée au XIX^e siècle lors de la fondation de l'État-nation moderne roumain. Le Nous romantique inclut des traits de « l'esprit » du peuple qui nourrissent les représentations de la communauté et son imaginaire¹¹.

Le Nous tel que défini et utilisé dans cette thèse se réfère autant à la nation qu'aux sous-groupes, les petites communautés virtuelles constituées à travers les pratiques quotidiennes. Il est donc une catégorie fluide et malléable. Elle peut transcender ou incorporer le statut, le genre, l'ethnie. Elle est arbitraire et sélective et peut se constituer temporairement en réseaux qui, paradoxalement, peuvent se dissoudre facilement, car ces réseaux sont reformulables à volonté, étant basés sur des traits permanents¹².

¹⁰ Appellatif que les Roumains avaient donné aux Turcs et aux Tartares.

¹¹ Žižek (1989, 1993) par exemple, considère que l'imaginaire a joué le rôle définitoire dans la construction de la nation. Dans sa vision, l'individu « sujet » s'identifie à « l'objet Nation ».

¹² Comme nous le verrons en examinant les solidarités spontanées dans les files d'attente.

Cependant, il est vrai que le Nous est toujours et surtout une catégorie dichotomique (Nous et Eux), ce qui lui permet de se transformer facilement en catégorie de résistance et de complicité (Nous contre Eux), dans une dynamique complexe où il peut se créer des ponts métaphoriques liant le Nous local au Nous romantique ou au Nous national (ce qui revient à peu près à la même chose, comme nous le verrons). En raison de leur dimension à la fois solidaire et dichotomique, les critères d'inclusion dans un Nous varient d'un groupe à l'autre.

En résumé, je dirais que le rapport à l'autre est autant affaire de négociation que de pouvoir coercitif, et en conséquence j'ai repensé la théorisation de la dynamique des solidarités informelles, autres que celles des parentés réelles¹³. Le Nous apparaît ainsi comme une catégorie virtuelle, mobile et ouverte, qui se constitue à chaque fois qu'il lui est nécessaire de négocier un rapport de pouvoir. Ce Nous est structurellement dans une position dichotomique où le « contre Eux », base de la résistance accompagne une solidarité englobante avec un « entre Nous », qui constitue la base de la solidarité locale ou temporaire et qui devient complicité.

L'analyse de la complicité et de la résistance sera donc centrée sur l'interaction des petites communautés virtuelles privées et informelles, autres que celles plus politiques de l'État et de la nation. Ces communautés virtuelles fonctionnaient dans la plupart des cas sur la base de solidarités symboliques ou émotionnelles et se constituaient dans une

¹³ Les réseaux analysés dans le chapitre 7.

multitude de sous-catégories imaginées, métaphoriquement englobées dans la grande catégorie classique virtuelle de la nation.

Comme je l'ai mentionné plus haut, le terrain m'a poussée à accepter le fait que je suis moi-même toujours incluse dans une multitude de Nous (le Nous des intimes, le Nous des professionnels, le Nous des femmes et des mères, et encore d'autres Nous datant de l'époque socialiste), mais que je suis exclue du nouveau Nous consolidé après la chute du régime. En effet, ma vie sur un autre continent me place dans la position d'une Autre, une non-contribuable, et surtout dans la catégorie des personnes *plecate* («parties»). Je suis considérée comme une nouvelle « Occidentale », une catégorie problématique pour la plupart des Roumains, comme nous le verrons. Ainsi, un de mes informateurs notait quasi ironiquement: « Même si tu es des nôtres, tu n'es plus parmi Nous; tu ne paies plus le prix que Nous payons pour vivre ». Il est donc évident que cette ambiguïté envers *mes* multiples Nous a mis du temps à se développer et qu'elle est inséparable de mon engagement dans cette thèse, dont le sujet a commencé à se dessiner vers 1995¹⁴.

¹⁴ Lors de mes premières enquêtes ethnologiques, en qualité de chercheur au Musée Astra de Sibiu et de candidate doctorale en histoire en Roumanie.

Chapitre 2

Carnet de terrain de la Roumanie contemporaine

Bucarest, hiver 2005

Bucarest, vingt heures. Une heure après que mon avion ait atterri, je me retrouve dans la cuisine de Virgil, octogénaire, ami de mes parents, et qui me connaît depuis mon enfance. Il est là devant moi comme le dernier rescapé d'une génération disparue, portant avec lui le témoignage des temps disparus, de la guerre, de l'arrivée des Soviétiques, de la prison politique, de la prise du pouvoir des communistes, de leur gloire, de leur déclin. La cuisine est petite et un peu triste avec ses électroménagers des années 1970, mais il a préparé à mon honneur le *sarmale*, le plat traditionnel des Roumains, des feuilles de chou mariné farcies avec de la viande épicée. « Tu ne manges pas ça en Amérique, admetts-le ». Pour lui, comme pour plusieurs Roumains, le Canada c'est l'Amérique.

J'admets que c'est vrai, non, je ne mange pas de *sarmale* préparés ainsi, car il marine lui-même son chou avec de l'aneth dans un tonneau en bois frotté avec beaucoup d'ail. Je n'ai pas le cœur de lui dire que les « Américains » s'en fichent de *sarmale* et que ma vie désormais se constitue selon tout un autre rapport à la quotidienneté, à la tradition et au passé.

L'odeur de la nourriture attire Magnus, son chien farouche à trois pattes. Je le flatte et je demande ce qui lui est arrivé. « Tout a commencé quand le maire a décidé de régler le problème des chiens vagabonds; les voitures de l'équarrissage roulaient partout et comme je le laisse libre dans la cour pendant la nuit, il a dû sauter la clôture et ils l'ont enlevé. Un chien dans la rue est un chien vagabond, non? Je l'ai cherché partout, mais je

ne l'ai pas trouvé. Huit mois plus tard, je l'ai retrouvé devant la porte, une patte manquante. Je suppose, enfin, j'ai entendu parler que le programme de stérilisation et de vaccination était mené par les étudiants en médecine vétérinaire; et que, parfois, ils pratiquaient la chirurgie sur les chiens vagabonds pour se faire la main. La coupure est parfaite, un découpage dans la hanche, il n'y a pas de trace de *charcutage* et comme les cicatrices le montrent, c'est une intervention professionnelle ». Je regarde Magnus, sidérée, et je refuse de penser à la chirurgie qu'on lui a appliquée. « Peut-être a-t-il été frappé par une voiture et quelqu'un l'a amené à un vétérinaire ? » Il me regarde presque fâché. « Quel vétérinaire?... ça coûte cher... et puis as-tu jamais entendu ici de quelqu'un qui frappe un chien vagabond et ensuite le porte à un médecin et paie pour le ressusciter? Ici, personne ne ressuscite les animaux qu'il frappe ». Il change de sujet, mais cette histoire me ramène aux actes de violence que j'avais vus si souvent auparavant.

Je regarde les murs dont la décoration n'a pas changé depuis mon enfance. Sur le mur droit, il y a une carte ancienne de la Roumanie. L'image montre un pays ayant la forme d'un cercle qui s'étend de l'Ukraine jusqu'à la Bulgarie, une forme qui ne correspond pas au modèle cimenté dans ma mémoire d'élève dessinant la carte de la Roumanie. Ce sont les frontières du pays d'avant la guerre, au moment de sa plus grande expansion, quand quelques idéologues-politiciens rêvaient de le transformer en un pouvoir balkanique important. Cette configuration de la Grande Roumanie n'a duré que deux décennies, avant que la carte de l'Europe ne soit redessinée par les grandes puissances en guerre et, après la guerre, par les accords de Yalta entre les États-Unis et l'Union Soviétique (voir le chap. 3). C'est une image irréaliste, qui semble provenir d'un temps figé. C'est un signe du fonctionnement de la mémoire en Roumanie, où les

individus peuvent se situer dans une géographie temporelle imaginée selon leurs idées, et où le passage entre le passé, le présent et le futur est un peu trop facile car il y a plusieurs communautés imaginées¹⁵. Il y a une douzaine d'ethnies et de langues en Roumanie. À chaque Nous correspond un passé, un territoire, une langue, une religion. Combien de passés y a-t-il? Sans doute, autant de passés qu'il y a de souvenirs. Paradoxalement, le seul Nous vraiment partagé en Roumanie semble être le Nous socialiste, et ironiquement, cette communauté a existé uniquement par sa capacité d'anéantir l'individualité et les souvenirs de chacun de ses citoyens.

Le nouveau voisin vient saluer mon ami. Virgil fait les présentations et n'oublie pas de souligner que j'écris une thèse sur la culture roumaine. Le voisin semble très touché par mon but et se lance dans une longue dissertation sur la spécificité de la culture nationale. « Allez-vous écrire une de ces choses qui noircissent l'image de la Roumanie comme le font ces journalistes occidentaux qui ne s'intéressent qu'au spectaculaire et à la violence, et aux *sujets* [avec un ton ironique] comme les Tziganes et les enfants de la rue? » Il se réfère sans doute à la mauvaise presse que la Roumanie a récemment reçue à propos de la prostitution adolescente et d'un cas en particulier où un prêtre d'une zone rurale a tué une jeune femme, apparemment « pour chasser ses démons » mais en fait pour voler son argent. « Évidemment, les journalistes sont payés pour montrer les choses

¹⁵ Dans la vision de Žižek, par exemple, la communauté imaginée se réalise parce que les individus ont tendance à s'identifier avec des projections idéalisées: « identification with the image in which we appear likeable to ourselves, with the image representing "what we would like to be" » (Žižek en Mishra 2006:448).

louches, c'est une affaire, c'est du commerce. Les gens paient pour voir ce qui est laid ailleurs. Autrefois, les gens payaient pour voir l'art ». Il semble fâché et continue à m'examiner.

« Vous devriez parler de nos valeurs, des choses qui nous représentent comme la littérature, leur montrer [aux Occidentaux] que nous avons une culture aussi riche que la leur, que nous avons une philosophie. Vous devriez parler de Blaga, personne ne s'attend à ce que les étrangers venus ici parlent de Blaga, mais une des nôtres devrait absolument présenter aux étrangers notre philosophe ». ¹⁶ Son inquiétude, à l'effet que le monde ignore « la vérité » parce qu'il est manipulé par les images non représentatives, me rappelle bizarrement ma première conférence donnée à l'Université de Montréal.

« Tu dois expliquer avant tout comment on définit un héros. Les étudiants sont des enfants qui ont grandi en Occident », m'avait dit l'anthropologue Asen Balicki il y a six ans. Lui aussi connaissait bien les Balkans et le socialisme. « Explique-leur ce que ça veut dire célébrer continuellement les héros nationaux du Moyen Âge, si tu veux qu'ils comprennent la vie d'ici et qu'ils ne pensent pas que c'est une parodie. Explique-leur pourquoi, dans le socialisme, le présent et le passé étaient indivisibles ». Ce soir là, à Bucarest, les deux paradigmes, l'un occidental et l'autre roumain, les deux perspectives de

¹⁶ Lucian Blaga, philosophe idéaliste romantique roumain de l'entre-deux-guerres qui a développé la doctrine de la *spécificité nationale* basée sur le symbolisme de l'espace. Il théorise la version roumaine du *Volkgeist*, 'l'âme du peuple', en mettant l'accent sur la dimension orthodoxe et la tradition autochtone. Voir le chapitre 4.

la modernité et du passé, le néo-libéralisme et l'idéalisme romantique, se sont heurtés de nouveau sans conciliation.

Ma conversation avec Virgil change de sujet. Le noyau de la controverse concerne la nature, l'expression et la fonction du nationalisme. « Quoi, tu veux dire que le nationalisme est une attitude que la modernité évacue? » dit Virgil. « Mais voyons, le nationalisme fonctionne comme la sonnerie militaire, il suffit d'entendre la trompette et tout le monde se présente à l'appel, comme le cheval qui a renversé le prêtre dans le fossé ». Quelle trompette, quel cheval, quel prêtre? avons-nous demandé. L'histoire que Virgil raconte comme métaphore pour définir le fonctionnement du nationalisme, dont un des effets a été la normalisation du conformisme social, souligne aussi la normalisation de l'oppression socialiste.¹⁷ Pour comprendre la normalisation foucaldienne il suffit d'avoir vécu le socialisme roumain érigé, comme je vais le décrire dans le troisième chapitre, sur cette base de nationalisme romantique à laquelle se référait Virgil. Moi, je connaissais la théorie, mais Virgil, comme tous les Roumains de son âge, connaît bien les pratiques nationalisantes et leurs conséquences.

¹⁷ « Vous savez que la cavalerie royale [il parle de la cavalerie royale roumaine à l'époque de la monarchie] avait l'habitude de vendre ses vieux chevaux. Ainsi, un de ces chevaux fut vendu à un propriétaire de fiacres, qui dans les années 1930 étaient les taxis habituels des Bucarestois. L'écurie royale n'était pas loin d'ici. Un jour, un prêtre qui devait arriver le plus vite possible à des funérailles, loua un fiacre tiré justement par un cheval récemment vendu par l'écurie royale. Le bon prêtre décida de prendre le chemin le plus court pour sortir de Bucarest. Malheureusement, ce chemin de traverse menait également à l'écurie royale, et malheureusement, il était aussi l'heure du repas où la trompette sonnait... je veux dire, la sonnerie militaire pour le repas de soir. Quand il a entendu la trompette, le cheval changea de direction et commença à courir, renversant le prêtre dans un fossé et trainant le fiacre vide après lui. Il est arrivé juste à temps devant son ancienne étable pour être présent à l'appel ».

Comme le sujet du nationalisme n'est pas abordable que par des métaphores, notre discussion se prolonge jusqu'à une heure du matin sans que nous puissions en arriver à une conclusion. J'ai peu de temps pour me reposer et affronter le voyage de sept heures que je dois faire le lendemain pour me rendre en Transylvanie, à Sibiu, ma destination finale.

Sibiu – été 2003, 2004, 2005

L'arrivée à Sibiu est quelque chose d'étrange après une année d'absence et surtout, avec le recul de plusieurs années à l'étranger. C'est ma ville natale et ce n'est pas sans émotion et nostalgie que je regarde chaque rue, chaque édifice pour voir les traces de tout changement survenu depuis mon dernier voyage.

À première vue, le paysage urbain nous confirme que nous sommes dans un ancien pays communiste en pleine mutation vers le capitalisme et le libéralisme. Les signes de la Transition sont partout, dans un mélange de vieux et de nouveau, de socialisme et de capitalisme, de fusion inattendue entre le local et l'Occident. Un changement frappant est l'apparition de nouveaux édifices luxueux des banques privées (trop nombreuses pour les affaires commerciales d'une ville provinciale de 175,000 habitants) et la présence discrète d'une Union Européenne veillant de loin et dont les drapeaux flottent sur la plupart des édifices publics. Ce sont des signes qui renforcent l'idée que la Transition n'est qu'un mot utilisé par les politiciens pour justifier des politiques économiques avantageuses pour une élite seule. D'autres signes, par contre, nous renvoient à l'époque communiste, car les traces du passé ne s'effacent pas d'un coup: les vieilles Dacias, la voiture nationale des années 1970, qui continuent à rouler dans les rues, les édifices publics un peu délabrés, l'aspect fané des restaurants et des hôtels

présocialistes, les tentatives timides d'autres restaurants socialistes d'antan pour donner un aspect hypermoderne à des façades qui n'avaient jamais été destinées à attirer une clientèle, les rues avec leurs nids de poule qui semblent être placés stratégiquement pour casser les essieux et la foule insolite qui grouille continuellement dans les rues.

À ce portrait s'ajoute les Tziganes. Recycleurs de la ville, à pied ou avec leurs chevaux mal nourris tirant une charrette montée sur quatre pneus de Dacia recyclés, les Tziganes sont partout et transportent des boîtes de carton aplati, des vieilles casseroles, des électroménagers brisés que les gens laissent à côté des poubelles pour leur faciliter la tâche (ce qu'ils en font demeure un mystère car, je n'ai jamais vu un magasin ou un kiosque où on les revendait).

La ville de Sibiu, anciennement Hermannstadt, a été fondée au XII^e siècle par des colons allemands. Encore aujourd'hui, le bottin téléphonique publie la composition ethnique de la ville, signe que les vieilles mentalités, sensibles aux identités ethniques qui définissent des quasi-castes et dont les frontières étaient infranchissables, n'ont pas été éclipsées par le désir de modernisation et d'occidentalisation.

Le centre historique est relativement petit et consiste en trois places reliées par des passages qui traversent des bâtiments gothiques. Ces bâtiments sont entourés par trois ceintures de murs, reliques du passé de ville marchande et de forteresse. Par contre, l'architecture présocialiste est vaguement inspirée du style néo-médiéval de l'Empire autrichien. À cet aspect relativement traditionnel de la topographie urbaine s'opposent les nouveaux quartiers construits par les socialistes avec leurs grandes artères, leurs stades et leurs centres d'achats.

Chacun de ces quartiers regroupe des HLM qui se ressemblent et qu'on distingue entre eux uniquement par de petits détails décoratifs sur les façades et de petits espaces verts devant l'entrée. Depuis la chute du socialisme, la responsabilité de l'entretien de ces lieux en partie publics est délaissée, et personne ne sait plus qui devrait s'en occuper: les locataires propriétaires, donc plus riches, les locataires dont le loyer dépend de la bienveillance de l'institution locale de gestion des espaces de location ou bien encore, la mairie? Dans cette incertitude et devant l'indifférence généralisée, les immeubles continuent à se dégrader.

Étant donné que la planification socialiste visait la création rapide d'une classe prolétaire issue d'une base paysanne, les appartements individuels sont petits, et par conséquent, les anciens locataires devenus propriétaires ont fermé les balcons pour gagner quelques précieux mètres carrés. Le caractère homogène de l'architecture socialiste a aussi été dérangé par les systèmes de chauffage individuels installés après la chute du socialisme, et il y a des tuyaux d'échappement partout, perçant les murs et les balcons vitrés, transformant les blocs en « porcs-épics ». Auparavant, le chauffage était assuré par des centrales qui distribuaient l'eau chaude à chaque immeuble par un système de tuyaux de surface s'entrecroisant un peu partout. Le désir d'être indépendant d'un système qui était le résultat d'une planification voulant économiser sur l'infrastructure et homogénéiser les conditions de vie a créé un paysage urbain très individualisé.

Mais l'aspect de la ville n'est pas désagréable, en dépit de ces touches d'individualisme et de rejet du passé. La mairie a ordonné aux habitants de mettre des pots de fleurs sur leurs balcons et a pris elle-même l'initiative en décorant de pots de fleurs chaque réverbère, bien qu'il y ait toujours des problèmes d'entretien et que les

fleurs soient un peu desséchées. Par contre, les rues sont impitoyables, avec leurs nids de poules énormes. L'air est empoisonné par les gaz d'échappement des vieux autocars qui n'ont pas été entretenus depuis longtemps. Les fils électriques des trolleybus pendent dangereusement et semblent sur le point de tomber et d'électrocuter les piétons et les passagers. En fin de compte, on se croirait dans une ville provinciale beaucoup plus petite que ce qu'indiquent les chiffres officiels et pas du tout dans un centre régional assez important.

La ville de Sibiu-Hermannstadt était renommée, à partir du XIII^e siècle, dans toute la zone européenne germanique pour ses activités commerciales qui réunissaient seize corporations dont les noms se retrouvent sur les tours de défense de l'ancienne forteresse qui entoure le centre-ville, témoignage de son passé comme ville indépendante.

Confinée à la pauvreté, la Basse-Ville (*Oraşul de jos*), étendue au-delà de la rivière, contraste avec la Haute-Ville (*Oraşul de sus*), qui compte le vieux centre médiéval entouré de quartiers socialistes. La Basse-Ville était connue auparavant comme le quartier des artisans, plus particulièrement comme la zone des artisans allemands, car c'est ici qu'ils avaient installé leurs ateliers. Ces édifices donnaient au quartier son architecture particulière, avec ses maisons détachées, au toit percé d'un demi-œil, ses greniers ayant servi autrefois d'entrepôts. Chaque quartier de la ville était anciennement associé à une ethnie particulière. Le parc principal, par exemple, était « allemand » parce qu'en fait, les élites allemandes y avaient fait construire des villas et des résidences élégantes, dont plusieurs par des architectes viennois.

Je constate avec un peu de nostalgie que beaucoup de gens ne connaissent pas cette histoire de la ville. Nouveaux arrivés en ville, ils sont toujours de plus en plus nombreux, occupant les vides créés par un phénomène qui avait commencé par l'émigration des Allemands locaux vers l'Allemagne Fédérale dans les années 1970-1980.

Les maisons « allemandes » sont habitées maintenant par des Roumains qui ont été déplacés de la campagne vers la ville à l'époque de l'industrialisation et de l'urbanisation socialiste. La plupart proviennent des zones limitrophes, mais un grand nombre de personnes sont également arrivées de Moldavie ou de Valachie à l'époque de l'homogénéisation de Ceausescu.

Les maisons « allemandes » (*casa nemteasca*) sont assez convoitées, car, plus larges, elles se prêtent bien au commerce. Par conséquent, une partie assez importante de ces maisons a été partiellement rénovée à des fins commerciales; par exemple, les garages sont devenus de petits bars locaux, les sous-sols ont été transformés en cafés Internet, les rez-de-chaussée sont occupés par de petites boutiques. L'aspect improvisé, c'est-à-dire quelques tables dans la cour dans le cas de bars ou une pancarte pour un petit magasin, suggère une économie dynamique, mais sans les ressources financières pour des investissements importants.

L'aspect des façades souvent un peu délabrées réussit à communiquer malgré tout un effet favorable, car il porte souvent des traces de rénovation. Les maisons détachées ont de nouvelles clôtures pour cacher partiellement (ou souligner) les jardins « occidentaux » (car le jardin « roumain » est, en bonne partie, un potager). Même les vieilles maisons détachées et non rénovées semblent propres et bien entretenues et les fenêtres et les persiennes en bois sont généralement ouvertes durant le jour, car les

personnes qui restent à la maison, les veuves, les grands-mères, les pensionnaires, aiment faire leurs tâches domestiques assises près d'une fenêtre. Les intérieurs, assez petits, même ceux des maisons d'avant le socialisme, semblent remplis d'objets, car les gens sont probablement conditionnés par le réflexe socialiste d'accumuler, de recycler, dans l'éventualité d'une autre pénurie. L'impression générale est celle d'un désir d'afficher des valeurs « petites bourgeoises », surtout de la part des gens devenus de nouveaux riches (sans vraiment l'être, en réalité).

La décoration intérieure a commencé à être la nouvelle préoccupation des occupants qui réaménagent et modernisent les espaces. Par exemple, détruire un mur pour agrandir la cuisine, fermer le balcon avec des panneaux de vitre pour gagner un autre espace habitable. Si, à l'époque socialiste les gens utilisaient la salle à manger comme salon et comme chambre à coucher, on constate actuellement leur désir de redonner aux espaces une utilité unique, correspondant à un mode de vie plus huppée. Les objets qui persistent dans presque toutes les maisons, malgré la tendance à la modernisation, sont les tapis. Des tapis persans ou des tapis en laine et coton de type *kilim* (un tapis plat traditionnel), tissés partout dans les villages et qui se trouvent facilement dans tous les marchés et dans tous les magasins. Souvent accrochés aux murs, surtout à la campagne, ils donnent un air oriental (et donc peu contemporain, selon les canons occidentaux) à la décoration. Le goût pour les bibelots en porcelaine, de provenance chinoise ou locale (une industrie importante dans la région), pour les tableaux accrochés un peu partout ou pour des tapisseries du style des Gobelins brodées par un membre de la famille et ensuite encadrées dans des montures dorées, de même que l'emplacement de la table au milieu de la *sufrageria* (salle à manger et salon pour les invités), gardent encore l'empreinte du

vieux décor bourgeois socialiste standardisé. Les gens mangent le plus souvent dans la cuisine, mais ils n'oseront jamais accueillir un *musafir* (invité) dans un espace autre que la *sufrageria*.

Les nouvelles technologies par contre sont mieux représentées. Des appareils électroménagers venant d'Allemagne, des ordinateurs pour les enfants et des cellulaires pour tout le monde semblent être la marque spécifique de la Transition, au moins pour les plus riches. Dans les maisons des nouveaux riches, la décoration est généralement du même type, et l'investissement vise plutôt l'embellissement des salles de bains et des cuisines. De petites entreprises privées où se retrouvent des architectes recyclés en *designers* offrent leurs services partout. Utilisant la publicité locale, ils perçoivent des prix occidentaux, exorbitants, surtout pour le salaire du Roumain moyen.

Sous le socialisme, « le mari idéal », comme l'ont dit plusieurs informatrices, était un homme à tout faire, capable d'économiser l'argent, mais aussi de trouver des substituts à des articles inexistantes, et cette mentalité d'adaptation et de recyclage par esprit d'économie s'est perpétuée. Dans leur hâte d'installer des centrales thermiques individuelles, beaucoup de gens ont tenté de faire par eux-mêmes ou avec des amis, de telles installations. Le résultat a été parfois catastrophique et a causé de nombreux cas d'asphyxie. Une nouvelle loi a récemment été adoptée pour interdire ces installations d'amateurs, ce qui permet aux quelques entreprises autorisées (qui sont d'anciennes entreprises d'État) de conserver leur monopole et d'empêcher ainsi le développement de la concurrence.

Ainsi dans la vie, ainsi dans la mort. Ce ne sont pas uniquement les maisons et les quartiers qui sont allemands ou roumains; les morts doivent respecter les normes de

ségrégation sociale. Le cimetière catholique – en fait, allemand – est délabré, et beaucoup de tombeaux sont introuvables, car la broussaille a envahi l'espace. Une métaphore triste de la nouvelle réalité.

Le nouveau paysage urbain est assez coloré et contrasté avec les images d'il y a quelques années d'une ville grise et sombre, dominée par les dizaines d'HLM socialistes en béton. Plusieurs vieilles maisons ont été recouvertes d'une couche de stuc et peintes d'une couleur assez voyante. Les vieilles maisons rénovées par les nouveaux riches affichent le changement de statut de leurs nouveaux propriétaires, mais cela peut aussi être une simple expression de la joie de vivre en liberté. Même le choix des fleurs sur les balcons des appartements devenus condos semble une tentative d'apporter une certaine gaieté dans la vie quotidienne, par leurs touches de couleur rouge, jaune et orange foncé.

Ce désir de laisser des traces visuelles dans l'espace public se reflète dans les excès sonores de cette nouvelle société. Les chauffeurs de taxi écoutent simultanément la radio commerciale et leur radios-taxi, qui transmettent les conversations des autres chauffeurs. Les voitures privées semblent être toutes munies d'appareils de son stéréo et d'énormes haut-parleurs. Les bars jouent de la musique à un volume qui rend la conversation pratiquement impossible. Les stations de radio commerciales parodient les chaînes occidentales avec leurs présentateurs qui sont continuellement au bord du délire verbal. Les sons et les timbres varient toutes les 30 secondes, les annonces publicitaires alternant avec les nouvelles et les appels pour dédier une chanson à une personne. Chaque espace public semble muni d'un téléviseur branché sur la chaîne la plus bruyante qui offre des infopubs américains ou allemands pour lancer des machines à maigrir (infopubs très appréciées en raison des présentatrices en maillot moulant), ou qui offre

des *telenovelas* sud-américaines. Dans l'ensemble, l'environnement sonore et visuel est très agressif, comme un nouvel « empire des sens », et offre une métaphore parfaite du nouveau social où chacun tente de définir son espace dans le vide créé par la chute du socialisme.

Cependant, « le neuf » ne domine pas partout, et « le vieux » est encore présent dans les bureaux publics de l'administration civique. Par exemple, « le bureau de gaz », ainsi nommé, car il gère la distribution du gaz de chauffage, constitue un des derniers vestiges de l'ancien régime. Il n'offre au public que trois chaises et chacune d'entre elles est jointe à l'autre par une barre de fer tenue par deux boulons placés à des endroits stratégiques, produisant une douleur que je peux seulement imaginer, car je n'ai pas eu l'occasion de l'expérimenter, le bureau étant toujours trop plein pour que l'on s'assoie. Ici, les narines sont envahies par l'odeur de la vieille sueur, « l'odeur de la frustration », de décennies de transpiration nerveuse devant l'autorité. « Le bureau de gaz » est sale, du plancher au plafond, comme le sont les bureaux des fonctionnaires. Les planchers sont en ciment gris, plein de trous, les murs peints « vert socialiste », comme on l'appelait à l'époque, une couleur verte industrielle que certains ouvriers volaient de leurs usines et revendaient sur le marché noir. Les bureaux sont couverts d'une couche de plastique qui est clouée et non collée; un panneau de contreplaqué mince sépare les guichets des fonctionnaires du public comme pour renforcer encore la distance politique séparant les clients du monde des fonctionnaires.

Dans l'ensemble, l'espace public est plus chaotique qu'avant, car, en l'absence de l'obsession socialiste de tout réglementer, les gens se placent sans ordre apparent. Au fond, c'est un peu une réminiscence de l'époque socialiste, quand on faisait la queue, fait

social devenu symbole par excellence de tout un régime (j'y reviendrai dans le chapitre 7). Mais il y a quand même des tentatives ici et là de respecter les anciennes formes de politesse, et quelques nouveaux arrivés demandent qui est le dernier arrivé afin de se situer dans cette masse informe. Si on en juge aux apparences, les personnes qui sont là ne sont pas riches, car les riches ont engagé des entreprises de rénovation branchées, c'est-à-dire accréditées et habilitées pour effectuer le transfert sans que le client n'ait à se présenter « au bureau de gaz » en personne. Ces entreprises, dont on m'a dit qu'elles étaient trois, sont souvent en partenariat avec les fonctionnaires hauts placés, ce qui signifie que les fonctionnaires, qui travaillent au noir pour ces entreprises, sont motivés à créer des difficultés pour le public en général afin de les encourager à passer au secteur privé. Tout le monde connaît le jeu, mais si les gens sont là à huit heures le matin pour faire la queue dans le bureau, c'est qu'ils n'ont pas d'autres choix ou de moyens.

Les gens s'empressent de se placer de façon stratégique près du bureau du fonctionnaire quand celui-ci parle à un client, car les règles sont aujourd'hui si confuses pour le transfert du chauffage centralisé au système individuel que chaque miette d'information peut être utile. Les règles sont différentes selon l'espace habitable : nouveau condo, immeuble d'habitation sociale converti en condos, appartements privés, nouvelles maisons, vieilles maisons, etc. Un homme commence à dénoncer à voix haute le service de gaz, disant qu'en trois mois ce service a émis trois directives différentes. Les gens l'écoutent en silence, pensant qu'ils viennent de rater l'information précise de la part du fonctionnaire, qui a parlé en même temps que l'homme mécontent.

Ce n'est guère mieux dehors, car l'air est empoisonné par les gaz d'échappement des tracteurs et des vieux autocars. L'air est tellement chargé qu'on peut le goûter. Par

contre, les maisons privées que j'ai visitées sont toujours propres, même les maisons dans le quartier de la Basse-Ville, où les gens ne sont pas nécessairement riches, et où le prix des maisons roumaines ex-allemandes est le tiers du prix des logements de la zone du parc allemand. En fait, la différence majeure est la qualité des voitures garées devant les maisons. Les quartiers pauvres ont de vieilles Dacias délabrées. Les quartiers de la Haute-Ville ont de vieilles Citroëns, des Peugeot, des Opel, des Mercedes-Benz. Ces vieilles voitures ne sont pas abandonnées, car elles constituent des dépôts de pièces d'échange. En dépit de ces signes de modernité urbaine, même dans les quartiers apparemment riches (où on voit des BMW et des Land Rover), on entend les coqs chanter à l'aube. Partout, sauf dans le quartier du parc, les cours des maisons sont transformées en potagers, car les gens continuent à faire leurs conserves pour l'hiver.

L'alimentation est bonne, car ceci touche l'individu. Il y a encore relativement peu d'aliments préparés dans les supermarchés, et les restaurants offrant des menus dits traditionnels sont jugés par leur clientèle selon leur capacité à préparer des plats que les gens pourraient préparer à la maison s'ils avaient le temps nécessaire, car la cuisine roumaine est laborieuse. Les restaurants donc sont aussi des lieux de nostalgie. Les kiosques des vendeurs ambulants installés aux coins des rues tiennent aussi du passé et surtout d'une tradition de manger dans la rue; selon la saison, on y vend des gâteaux, des tartes au fromage ou au chou, des saucissons, des marrons chauds. Même chose pour les pâtisseries de la ville, qui offrent des desserts traditionnels, ce qui rassure la clientèle, car le temps requis pour préparer les plats traditionnels pour les invités est une métaphore puissante de l'engagement envers l'autre et donc symbole d'intimité. Tout ceci n'exclut pas le *fast food*, signe de cosmopolitisme, qu'on trouve ici surtout pour les jeunes; il y

également un McDonald's et plusieurs pizzerias tenus par de vrais Italiens, qui offrent des pizzas bien sûr apprêtées avec des ingrédients locaux. Le « Macdo » est en dehors de la ville par ordre de la mairie, mais la politique d'encouragement du tourisme risque de modifier cette situation.

Au marché du centre-ville, un Romanichel pieds nus, habillé d'un veston miteux en dépit de la chaleur intense, attire mes regards par son travail inusité. Assis par terre, il redresse un clou rouillé, avec un marteau et une enclume. Il n'a aucun autre outil ou objet à vendre autour de lui, comme si le redressage des clous était son unique métier. Les Tziganes, elles, se promènent en petits groupes de deux ou trois femmes pour vendre des ustensiles de bois sculptés à la main.

Cette impression superficielle d'atmosphère « balkanique » est renforcée par les nombreux bureaux de change à chaque coin de rue, quoique leur nombre semble moindre comparé à ma dernière visite, probablement en raison du nombre croissant de banques. Là, le guichet d'échange est toujours le plus populaire, grouillant de personnes qui cherchent les meilleurs taux pour les Euros et les dollars américains. Il y a des différences assez importantes dans les taux d'une banque à l'autre, et les personnes semblent occupées par des transactions financières à très petite échelle. En fait, la monnaie locale n'est pas échangeable sur les marchés ouverts, et la Banque Nationale impose donc un taux d'échange artificiellement haut comparé aux taux en Occident, ce qui n'empêche nullement ce trafic continu. Comme il y a plusieurs monnaies étrangères, ceci permet aux gens de faire un petit profit sur de petites transactions. La majorité des personnes insiste donc pour être payée en Euros ou en dollars américains pour les grosses transactions, comme l'achat de maisons ou de voitures.

D'autre part, ces stéréotypes balkaniques de pauvreté et d'incertitude doivent cacher une réalité plus complexe, car il y a un grand nombre de personnes qui ont le liquide nécessaire à ce petit jeu d'échange, sans mentionner le nombre considérable de banques, trop grand si on considère l'étendue de l'économie locale. Les gens semblent parfois mal habillés, mais ils ont tous des montants d'argent assez impressionnants, cent fois le petit montant que je cherchais à échanger à mon arrivée.

De plus, les prix des marchandises sont définitivement postsocialistes: il y a un écart énorme entre le prix des produits locaux et celui des marchandises importées, qui reflète parfaitement la différence de qualité entre ces deux catégories d'objets. Les produits locaux sont relativement abordables. Une bouteille de bon vin local coûte approximativement quatre dollars canadiens, la viande entre six et huit dollars le kilo, un paquet de cigarettes coûte un dollar, mais le café coûte très cher, le même prix qu'au Canada. Les individus plus pauvres sont obligés d'acheter des marques inférieures qui semblent avoir été confectionnées uniquement pour l'exportation vers des pays du tiers-monde, et on retrouve comme d'ailleurs régulièrement sur les étagères des produits qui ont dépassé leur date de péremption. Les commerces sont petits, ce sont soit des reliques de l'époque socialiste, où le régime ne se souciait pas des questions d'offre et de demande, soit de petits commerces convertis dans l'alimentation. Ils offrent une gamme complète d'un seul produit, du plus cher au plus économique. L'obligation d'offrir le même produit sous toutes les qualités et donc à tous les prix signifie que chaque commerce n'offre qu'une sélection limitée de marchandises, sauf pour les denrées élémentaires de base comme le pain et le lait, qui se trouvent partout. Cela veut dire aussi que souvent les

consommateurs sont obligés de faire plusieurs épiceries pour trouver l'ensemble des biens dont ils ont besoin.

Il existe aussi quelques supermarchés selon le modèle américain. Mais puisque les gens n'ont pas l'habitude ni les moyens de faire leurs emplettes une fois par semaine, comme le font les Nord-Américains, il est difficile de savoir précisément en quoi consiste leur diète et de préciser le montant qu'ils dépensent pour vivre. Par exemple, il y a à peine deux ou trois grandes boucheries en ville; est-ce que les gens mangent moins de viande qu'auparavant ou achètent-ils davantage d'aliments surgelés ou préparés?

Je note que dans les épiceries, on vend encore les ingrédients qui servent à conserver les aliments de saison, concombres, tomates, poivrons. Dans le sous-sol de l'immeuble où j'habite durant mon séjour, il y a toujours de gros barils où les gens font leur choucroute pour l'hiver. Cependant, la viande est de bonne qualité et assez abondante dans les commerces, car nous sommes dans une région où la viande de porc est à la base de l'alimentation. Les paysans de cette région peuvent avoir trois ou quatre cochons par année, comparé au cochon unique des paysans des régions plus pauvres. Ces curiosités, qui semblent ignorer étrangement le processus de modernisation, démontrent que certaines choses comme les habitudes alimentaires ne changent pas ici autant qu'on pense.

D'autres commerces semblent encore être figés à l'époque du socialisme, avec les marchandises placées sans aucun ordre apparent. Ils ne semblent avoir aucune idée du *marketing* dans le sens occidental. Ces magasins n'ont souvent que deux ou trois canettes bosselées venant de l'Ukraine ou de la Pologne. Les fruits et les légumes du marché ne semblent ni frais, ni abondants, mais ceci, je le sais, dépend de la saison; dans quelques

semaines, les kiosques du marché regorgeront de beaux fruits et légumes. À la différence des marchés d'Europe occidentale, les vendeurs semblent indifférents et fatigués, et la clientèle inquiète, agressive. Les tables en ciment sur lesquelles sont déposés les produits apparaissent pratiquement vides, sauf pour le marché près de la rivière qui est spécialisé en melons, et qui en présente des dizaines de milliers. C'est le marché le plus achalandé, par des gens qui viennent en voiture et quittent le marché avec des douzaines de sacs de légumes que les femmes mettront en conserve pour l'hiver.

Les taxis sont économiques, et les chauffeurs ne s'attendent pas à recevoir un pourboire. Leurs taux sont fixés par l'administration municipale, et les chauffeurs se sentent obligés de travailler douze heures par jour. Ce règlement semble une politique astucieuse de la part de la mairie, car les taux bas encouragent l'utilisation des taxis et donne à l'administration une période de grâce pour renouveler la flotte d'autobus, dont les deux tiers ont été construits dans les années 1960, et laissent échapper des flaques d'huile à chaque arrêt et des nuages de fumée noire à chaque départ ou accélération. L'entreprise de transport urbain n'a pas d'argent pour l'entretien de cette flotte qui est inefficace et polluante; elle témoigne de la folie de l'orgueil national du socialisme qui insistait pour fabriquer des modèles roumains d'autobus et d'autocars, tentant doublement d'épargner de l'argent en recyclant des moteurs originalement destinés aux tracteurs. Ces autobus et surtout les camions polluent davantage, car leurs petits moteurs sont complètement inadaptés aux charges lourdes et aux routes montagneuses de la Transylvanie, de plus ils sont toujours mal réglés et à la limite de leur capacité. Il y a pourtant un bon nombre d'autobus d'Allemagne qui ont toujours leur publicité d'origine en allemand, peinte sur la carrosserie, et qui proviennent de dons faits à la municipalité à

travers les ententes du type « ville parrainée » par telle ou telle communauté occidentale, un phénomène qui a commencé après la révolution de 1989. Cela donne un air plus cosmopolite à la ville et entretient l'impression que la période de Transition amène un peu de progrès, mais, malheureusement, souligne aussi l'écart entre le nouveau et le vieux. Cependant pour une grande partie de la population, une autre lecture peut être faite de la publicité allemande qui ne suggère pas le cosmopolitisme de la Transition, mais la tristesse des conditions de vie: cette population ne pourra jamais acheter les produits occidentaux affichés sur ces autobus.

Si l'année dernière, je trouvais qu'il y avait beaucoup de taxis privés mal entretenus par les compagnies locales, cette année la plupart des taxis sont de nouvelles voitures économiques Daewoo (sud-coréennes), mais il y a aussi beaucoup de chauffeurs qui prennent leur Dacia familiale le soir pour boucler le budget familial. Leurs prix sont aussi bas que ceux des taxis officiels, car ils sont assujettis à la concurrence. Les gens qui n'ont ni le goût ni la capacité de se recycler en entrepreneurs sont obligés d'avoir deux emplois, et souvent le deuxième est de type domestique: le nettoyage ou le jardinage, par exemple. En fait, les services correspondent aux prix courants, et d'anciens salariés comme des ingénieurs ouvrent des cafés internet et des services de réparation de télévision ou deviennent les représentants d'une compagnie étrangère, surtout allemande. Réparer un téléviseur coûte environ trente dollars canadiens (le salaire moyen mensuel d'une famille est de 465 \$, selon les statistiques officielles de l'époque), se faire couper les cheveux dix dollars pour des femmes et trois dollars pour un homme, un cordonnier prend cinq dollars pour réparer une paire de souliers.

On voit des jeunes partout dans les places de la ville. Les jeunes qui sont nés dans les années 1980 ne se rappellent rien du socialisme. La pyramide démographique est anormale, en partie en raison des politiques pronatalistes de Ceausescu mises en place en 1966 et qui ont été toujours en vigueur jusqu'à la chute du régime. Il est aussi possible que l'émigration massive suivant la chute du gouvernement socialiste en 1989 ait diminué un segment important de la population qui aujourd'hui serait dans la quarantaine, car ces personnes possédaient plus de ressources pour s'établir à l'étranger.

Cependant, d'autres facteurs favorisent les jeunes. Puisqu'ils sont démographiquement importants, la mairie tente de les séduire en leur offrant toutes sortes d'activités « jeunesse », surtout l'été; par exemple, des concerts gratuits en plein air dans la place centrale. Il est aussi vrai que les vieux disent continuellement qu'ils n'ont pas l'habitude de sortir pour « gaspiller » de l'argent. En tout cas, il n'existe aucun bistro en ville qui tente d'attirer les personnes un peu plus âgées, je parle ici des gens dans la quarantaine ou plus. Ces personnes ne semblent pas non plus apprécier la musique « ethno-rock » des concerts gratuits. Les jeunes qui étudient sont aussi gâtés par leurs parents, donc ils dépendent et n'ont pas la motivation de travailler. Ils fréquentent leurs cours ou tout simplement se baladent; on retrouve des étudiants flânant dans les places et les bars entre leurs cours, car les écoles et l'université n'ont aucune structure pour les accueillir dans les périodes libres, et les classes sont souvent annulées par des professeurs démotivés par des conditions de travail insuffisantes.

Il y a aussi une différence dans les attitudes des jeunes comparées aux vieux. Les jeunes sont définitivement plus dégagés, plus ouverts en public, car ils n'ont pas connu la discipline obligatoire et le visage fermé du socialisme. On les entend rire, on les voit

parler avec des gestes ouverts. Enfin, les entreprises venant de l'étranger visent uniquement une clientèle jeune, non seulement comme consommateurs, mais comme employés, car ils semblent convaincus, selon les quelques hommes d'affaires à qui j'ai parlé, que les gens plus âgés ont été « contaminés » irrémédiablement par la culture du socialisme et donc « ne savent pas travailler » (on ne le dit pas, mais j'ai cru comprendre aussi qu'on considère que cette génération « ne sait pas consommer »).

Les jeunes sont donc le symbole de la renaissance si souhaitée et on semble mettre davantage de pression sur eux pour expérimenter de nouvelles formes d'expression dans le social, formes qui, logiquement, tentent d'éviter toute référence à la vieille culture socialiste. N'ayant pas les moyens d'établir facilement une continuité avec le passé, les jeunes prennent comme point de référence plusieurs modèles, dont les images télévisées des chaînes genre MTV, les personnages des téléfeuilletons importés du Mexique, du Brésil ou d'Argentine, et des émissions de variétés locales souvent d'inspiration italienne où les hommes s'habillent dans ce qui s'apparente au style *néo-grunge* et les femmes rappellent les modèles osés. Ainsi, les jeunes s'habillent de façon décidément différente de leurs parents, avec l'accent mis sur les vêtements sport, tandis que pour leurs parents, tous les vêtements étaient des variantes du complet de travail. Mais les choses ont un peu changé même pour leurs parents qui, à la différence des jeunes qui cherchent toujours des marques connues et valorisées (par exemple, jeans Levis, souliers Nike) souvent se limitent à acheter des marques inconnues. Depuis une bonne quinzaine d'années, les jeans, à peine trouvables auparavant, sont disponibles à tous les prix dans des marchés « pour les pauvres » organisés à l'extérieur de la ville par des commerçants en gros qui achètent des marchandises en Turquie et les revendent en Roumanie. Les prix sont

dérisoires, les produits sont laids, mais abondants et font honneur au nom qu'on donne à ces marchés. À Sibiu, par exemple, le marché s'appelle « la Foire des cochons », car la mairie a interdit son activité en ville en obligeant les commerçants à louer l'espace d'un terrain destiné jadis à la vente de cochons.

Les commerçants de ces marchés « pauvres » sont majoritairement des Tziganes qui se présentent sous l'étiquette « d'hommes d'affaires ». On voit que ce sont des entrepreneurs qui semblent travailler en famille, car souvent ils sont avec leurs enfants. Une paire de jeans économique coûte dix dollars canadiens, une paire de souliers sport six dollars, ce qui explique que ce genre de vêtement soit répandu un peu comme un uniforme de génération. Cela donne parfois l'aspect d'une uniformisation vestimentaire parmi les adultes. Ironiquement, les jeans semblent être passés de symbole d'une culture anticonformiste en Occident au symbole de conformité à la chaîne de montage socialiste.

Un changement intéressant est à remarquer: autrefois, on remarquait le bruit dans les logements car les personnes criaient beaucoup, par contre les espaces publics étaient relativement silencieux car les personnes se sentaient inhibées, habituées à se cacher derrière un masque. Aujourd'hui, c'est l'inverse. Les quartiers populaires sont relativement tranquilles, mais les espaces publics sont pollués de sons, de bruits et de musique. Durant mon séjour, je n'ai entendu personne crier. Cette situation, et les tentatives d'embellir les façades et les balcons, suggère qu'au moins certaines tensions qui jadis poussaient les gens à être nerveux et frustrés en privé ont diminué, et que les personnes tentent de s'appropriier l'espace social. Étant donné la politesse émergente (mais pas encore dominante, car on continue d'assister à des offenses verbales adressées aux femmes en public), en contraste avec le comportement agressif typique du

socialisme, j'ai l'impression que les individus commencent à changer d'attitude en public et qu'ils tentent de développer de nouvelles règles de vie et de nouveaux comportements à fur et à mesure qu'ils sentent s'éteindre les derniers vestiges du vieux social socialiste.

Une autre chose semble avoir changé: la façon dont les femmes s'habillent: en été, des décolletés généreux, des jupes courtes, des pantalons serrés, avec des tissus assez légers et transparents. Cette tendance est nouvelle, évidemment, car durant le socialisme les écoles imposaient des styles assez sévères, surtout pour les jeunes femmes (des uniformes bleu marine, des coiffures sobres avec le bandeau blanc réglementaire). Mais, plutôt que de s'en réjouir et de prendre ces changements comme signe d'une ouverture, les hommes continuent d'adresser des insultes ou des commentaires offensants aux femmes, comme s'ils avaient peur de la liberté signalée par ces changements vestimentaires. Étant donné que les femmes étaient ciblées par les politiques socialistes, il me semble normal que ce soient elles qui veuillent s'affirmer dans le nouveau social, et qu'elles utilisent et contestent des symboles en lien avec le contrôle qui s'exerçait à leur endroit par le régime et qui les confinait à l'espace privé. Je n'ai aucune information directe sur le comportement des adolescents, mais cela ne me surprendrait pas qu'il y ait eu peu de modifications importantes; les nouvelles d'agression et de violence contre les femmes constamment présentées sur les chaînes de télévision démontrent en fait cette supposition.

En contraste avec cette attitude un peu rétrograde de la part de beaucoup d'hommes d'un certain âge, je vois beaucoup de jeunes couples sortir ensemble avec leurs enfants, et les jeunes pères sont partout très actifs dans les soins donnés aux bambins. Tout semble plus naturel et moins tendu, ce qui me fait penser que la situation et les valeurs se sont peut-être normalisées. Étant donné qu'on dit continuellement que les

femmes et les enfants souffraient énormément durant le socialisme, ces signes sont encourageants. Je n'ai pas vu un seul enfant réprimandé en public.

En dépit de l'apparence vestimentaire un peu osée chez les jeunes femmes que j'ai décrite, les gens semblent toujours assez réservés en public. Les couples marchent main dans la main, les hommes âgés offrent toujours le bras à leurs épouses, et les jeunes ne s'adonnent pas à des expressions intimes en public. Peut-être que cette timidité est reliée au caractère récent des changements sociaux politiques. Cela expliquerait l'intérêt pour les revues et les émissions télévisées occidentales qui offrent des modèles alternatifs à la tradition. Comparé à d'autres situations où la tradition se heurtait à la modernité venue de l'étranger, la réticence à abandonner certaines traditions semble indiquer que le projet socialiste de lier la tradition à l'identité sociale a eu un certain succès.

Il y a d'autres signes qui indiquent que la modernité étrangère est accueillie avec circonspection: il y a toujours beaucoup d'intérêt pour le folklore, et les chaînes radio et télévisées offrent toujours de la musique qu'on entendait durant l'époque socialiste. L'autre jour, j'ai entendu un trio dans un restaurant faire le passage de la musique pop américaine à une chanson folklorique roumaine utilisée par un des deux partis politiques lors des dernières élections. L'effet était immédiat: les gens ont cessé de danser à l'occidentale et ont commencé à danser de façon « traditionnelle », en cercle, hommes et femmes ensemble.

Plusieurs boîtes de nuit sont fréquentées par des jeunes au centre-ville (dont deux qui s'appellent « Kon Tiki »). Il y a aussi, dans l'hôtel de la place centrale, un petit cabaret fréquenté par les hommes d'affaires nouveaux riches et les prostituées. Le tout, tristement, ressemble à un cabaret de l'époque socialiste, comme si les propriétaires

avaient eu une faille d'imagination pour le décor et avaient tenté d'attirer la vieille *nomenklatura*: néons, télé au volume assourdissant, danseuses à demi nues qui semblaient complètement indifférentes et blasées.

Les jeunes et les nouveaux riches, souvent la même catégorie, sont tous munis de téléphones portatifs. Les coûts sont énormes, car, il y a une collusion entre les responsables des communications au gouvernement et la compagnie Romtelecom qui a reçu un monopole et, donc, impose les tarifs qu'elle veut. On dit que des compagnies privées sont prêtes à se lancer dans le marché aussitôt que le gouvernement approuvera leurs demandes. Cette rumeur est soit le signe d'un marché censé être libéral ou soit tout simplement une légende urbaine contemporaine qui exprime une certaine nostalgie d'un passé où les services, quand ils étaient disponibles, étaient quand même assez abordables.

Évidemment, ce n'est pas tout le monde qui est récemment enrichi, comme ce n'est pas tout le monde qui utilise la nouvelle technologie ou qui adopte des styles vestimentaires modernes. Malheureusement, plusieurs ne peuvent se permettre ni des vêtements de bonne qualité ni de machines à laver, qui sont toujours hors de prix. Les gens de la génération précédente ne s'adaptent pas aux nouvelles modes (qui tentent, comme en Occident, de transformer des gens de cinquante ans en adolescents) et ne peuvent acheter des vêtements disons plus « classiques ». Ceux-ci, sont devenus un luxe, car ils ne sont offerts que dans des tissus plus raffinés alors qu'à l'époque socialiste on trouvait de tels vêtements dans toutes les gammes de qualité, en raison d'un seul style formel. Ces gens plus âgés recyclent et tentent de conserver le plus longtemps possible leurs vieux vêtements.

Par exemple, un soir lorsque je sortais avec des amis pour souper au restaurant, un vieux monsieur s'est approché de mon compagnon. Il a commencé à lui parler en allemand, supposant qu'il était de cette nationalité par son allure, et s'est présenté comme l'ancien premier « violon » de l'orchestre symphonique national. Il portait des vêtements qui, il y a trente ans, auraient appuyé ses déclarations, mais aujourd'hui ils apparaissaient usés, signe des économies qu'il affrontait. Pensant qu'il aurait été insulté par un petit don, nous lui avons parlé quelques minutes de la musique classique. En fait, c'est cela qu'il désirait, vivre un moment de nostalgie, de reconnaissance pour son ancien statut qui avait disparu dans l'ouragan des changements récents. Maintenant, il était un pensionnaire anonyme parmi tant d'autres, à la retraite, oublié par « le système » (les pensions sont dérisoires) et dépassé par la modernité.

Près d'où j'habite, il y a un chantier que je contemple depuis mon arrivée (en fait, il est là, depuis dix ans). C'est un chantier fantôme, car le deuxième jour on détruit tout ce qui a été construit le jour précédent. Autrefois, les projets de construction avançaient à un rythme assez frénétique afin d'héberger les nouveaux prolétaires voulus par Ceausescu. Aujourd'hui, les chantiers privés font preuve de la même efficacité, sauf que les matériaux et la finition sont de plus haute qualité, mais les chantiers où s'érigent des édifices du gouvernement sont d'une lenteur incroyable, car les responsables utilisent cette situation pour recycler des matériaux à des fins privées. Plus cela s'éternise, plus des chalets ou des maisons de campagne se construisent avec des matériaux venant des « surplus ». Les travailleurs arrivent en autobus spécial chaque matin et travaillent autant sur l'édifice qu'à l'entretien des véhicules privés des patrons. Souvent, les patrons ont des « visiteurs », des amis ou des membres de la famille, qui eux aussi laissent leurs voitures

afin que les mécaniciens du chantier les vérifient. Détail triste, il y a un vieux gardien de nuit qui dort dans une cabane. On le voit tous les matins sortir très tôt pour nourrir un ou deux chiens abandonnés, dont les rues sont pleines, et uriner sous la clôture, car il n'y a pas de toilette. Ce comportement est, peut-être, une forme élémentaire (dans le sens de Bakhtin) pour protester contre un social qui ne semble plus être en mesure d'accorder une place aux gens pauvres et vieux.

L'ethnicité survit, car elle sert un fond de racisme déplacé vers une rhétorique plus contemporaine. Les Tziganes étaient généralement de petits commerçants ou des artisans (incluant les musiciens-artistes, qui étaient renommés), fait qui a son importance dans une ville comme Sibiu, dont la richesse dérivait, justement, du commerce. Paradoxe de ce désir de modernité, les ethnies sont toujours visibles, mais sont dispersées dans toutes les classes sociales.

Les Tziganes pauvres, ceux qui sont au bas de l'échelle sociale, vivent des déchets de la classe moyenne. Ils sont dans un mouvement continu à fouiller dans les poubelles des quartiers « embourgeoisés ». À la différence des pauvres, les Tziganes riches, dont les femmes affichent des quantités énormes de bijoux, se déplacent dans leurs propres voitures de luxe et semblent avoir bénéficié de l'ouverture du nouveau social. D'autres encore semblent faire partie de la classe moyenne, surtout ceux qui continuent à commercer comme autrefois, comme les Tziganes *Căldărari*, membres de la caste des travailleurs du métal.

Je rencontre une ancienne collègue d'université. On se connaissait déjà depuis les années de lycée puis on s'est retrouvées toutes les deux à la même université de Cluj.

Nous n'avons jamais correspondu et il faut nous mettre à jour dans nos récits de vie.

J'apprends que beaucoup de nos anciennes collègues ont déménagé à Bucarest ou ont émigré en Occident. J'apprends qu'elle voyage beaucoup en Occident, mais n'aimerait pas y vivre, car elle trouve les personnes « froides et individualistes ». Comme nous sommes assises dans un café au milieu de la place centrale, on regarde les groupes de touristes étrangers qui prennent des photos. Je saisis une lueur de mécontentement dans son regard et en fait elle laisse glisser une remarque: « Voilà comment on nous noircit à l'extérieur; je ne dirais rien s'ils prenaient des photos des monuments, il y a tant des choses qui sont belles et uniques, mais regarde-les, ils ne sont intéressés qu'à prendre des clichés avec les murs qui s'écroulent, avec ces trois Tziganes mendiants, et puis tu te demandes pourquoi ils nous méprisent et pourquoi on n'est jamais les bienvenus en Occident? » Je regarde dans la direction qu'elle indique, mais je ne vois pas ce qui l'a choquée. « Tu sais, il y a quelques semaines, il y avait une touriste américaine qui prenait des photos ici devant le Palais Brukenthal [aujourd'hui, un musée important, jadis le siège du baron du même nom qui gouvernait la région] et puis je la vois donnant de l'argent à une Tzigane qui la suivait, et la prenant une photo. J'ai cru m'évanouir, je me suis approchée d'elle et je lui ai dit qu'elle devrait avoir honte, car si moi, j'étais à sa place visitant *sa* ville, je n'aurais jamais pris des photos de *leurs perdants* pour représenter ainsi *son* pays ».

Peut-être, mais elle ne peut pas être objective, car elle a déjà une opinion négative de l'Occident. Cependant, je comprends pourquoi elle est fâchée. Cela me rappelle la discussion avec le voisin de Virgil et avec beaucoup d'autres personnes. Une dizaine de questions tournent dans ma tête, liées à l'idée « d'avoir honte » et à la représentation politiquement correcte, bien que dans le cas de la culture roumaine cela signifie autre

chose. Je me souviens de la réaction de certains gens de la campagne quand je faisais des interviews pour un tournage sur les modes de vie traditionnels et de leur préoccupation de se présenter en vêtements festifs devant la caméra, car « C'est honteux d'être vus mal habillés, » disaient-ils; (« mal habillés » était un euphémisme pour les vêtements de travail, usagés ou troués, et « vêtements festifs », un autre, pour les habits du dimanche ou de fête).

Ceci était une allusion à la politisation du folklore durant le socialisme quand l'image du paysan correspondait aux canons artificiels imposés par l'esthétique populiste qui visait à « embellir » la réalité. Toutes les images de cette époque présentaient obligatoirement les paysans en vêtements de fête, qu'ils se trouvent à travailler dans les champs, dans une étable avec le bétail ou ailleurs. Cette image de parodie du « nouveau paysan » travaillant en vêtements du dimanche, comme s'il était toujours en fête, avait été en fait consacrée par le festival national « Chant de la Roumanie », qui était un éloge porté à la mégalomanie de Ceausescu. Ceci souligne encore une fois comment les représentations renforçaient le clivage entre le politique et le privé. Le fait que les personnes confondent la vision politique avec la vision de la collectivité, et que cette vision politique souligne la présentation « correcte » du Soi et cache l'intimité, car elle aurait pu conduire à des dévoilements honteux, confirme mon hypothèse que le socialisme a créé un clivage pratiquement insurmontable entre le public et le privé en dépit de (et, en fait, en raison de) son interférence constante avec la sphère individuelle. Ce clivage est toujours actif. Il reproduit la même dichotomie public-privé, mais il est projeté sur dans autre dimension, celle du « Nous et Eux », où le Nous correspond au local, et le Eux à l'Occident.

Selon moi, cette vision monolithique de l'Occident ne repose pas, comme auparavant, sur des traits nationaux censés caractériser chaque pays étranger, car maintenant, les personnes sont bombardées par des images médiatisées venant de l'Occident. Je crois qu'il est possible qu'on adopte une telle vision monolithique justement pour renforcer un Nous devenu davantage marqué par des clivages de classe et fragilisé par l'ambiguïté de la nouvelle haute culture étatique.

Cet épisode me renvoie 10 ans en arrière. Et la connexion que je fais n'est pas liée à la honte, mais à une autre forme de vision dichotomique de fragmenter le social en « nous et eux ». J'étais dans un village de bergers pour une enquête ethnographique et des tournages. C'était dimanche et la foule grouillait sur la place du village. À un moment donné, nous avons entendu des voix de femmes hurler sans cependant voir d'où venaient ces cris. Pris de panique, le caméraman est monté sur une clôture nous signalant qu'un homme poignardait un autre homme qui gisait par terre. On s'attendait à voir les personnes se diriger vers ce bout de la rue, mais les gens semblaient ignorer l'événement. Épouvantée par la violence qui se passait là, au milieu de cette foule d'hommes et de femmes prises par leurs potins, je me suis tournée vers un groupe de femmes âgées. « Qu'est-ce qu'il arrive à cet homme? Pourquoi personne n'appelle la police? » Les femmes m'ont regardée avec étonnement et au lieu de répondre à ma question ont remarqué, « mais vous n'êtes pas d'ici, madame ». « Mais qu'est-ce qu'il se passe ici? Quelqu'un est en train de tuer un jeune homme. Il n'y a personne qui intervienne? » demandais-je de plus en plus terrifiée. « Quel homme? » ont répliqué plusieurs femmes. « Celui-là! » et j'ai montré du doigt le jeune homme plein de sang, que je voyais bien

maintenant. « Ah, eux! Mais ce n'est pas *un homme*, ce sont des Tziganes! Ils ont leurs choses à eux! »

Les bergers de cette région sont une catégorie sociale importante qui cependant n'est ni ethnie, ni classe. Ils sont établis en 18 villages homogènes, situés autour de la ville de Sibiu et leur existence était déjà attestée au Moyen Âge. Ces bergers faisaient alors la transhumance et entretenaient des échanges commerciaux avec les communautés allemandes de la région. De souche roumaine, ils étaient cependant méprisés par les socialistes, car c'étaient des commerçants mobiles et habiles. Ils ont su s'adapter rapidement à la nouvelle réalité « capitaliste » en devenant entrepreneurs, propriétaires de banques ou investisseurs immobiliers. En raison de cette situation insolite, certains individus, qui jadis auraient tout fait pour nier leur origine bergère, en sont fiers aujourd'hui, car ils bénéficient du statut de nouveaux riches urbanisés.

Une autre transformation concerne la dynamique démographique de la ville. « On pourrait se donner un rendez-vous à Dragoner » ai-je dit à une femme rencontrée à une fête et qui a accepté de me donner une entrevue. « C'est quoi ça? » m'a demandé-t-elle confuse. J'ai compris qu'elle ne connaissait pas le lieu parce qu'elle n'avait pas grandi à Sibiu. Il n'y a plus de Dragoner depuis la fin des années 1940, mais les habitants de la ville ont conservé ce nom dans leur mémoire pour indiquer le coin droit d'un carrefour, où jadis se trouvait ce magasin, situé entre la Haute-ville et la Basse-ville. Comme les socialistes ont changé le nom en *Magazin Alimentara*, autant les Roumains que les Allemands ont continué de l'appeler « Dragoner ». Cette façon d'employer les noms d'avant la guerre est sûrement une forme de réifier un passé définitivement plus lumineux et sécuritaire, mais également un critère d'identification, de différenciation et de

revendication. Je crois aussi que cette façon de parler des anciens habitants de Sibiu était une des plus subtiles formes de résistance à l'anéantissement de leur communauté, et en fait, de résistance au communisme. J'ai ressenti pour un instant une grande compassion pour toutes ces personnes, nées et grandies dans un monde, celui d'avant la guerre et condamnées à s'éteindre dans un autre, communiste et révolutionnaire. Elles continuent à parler de la ville comme si l'histoire n'avait rien changé à leur vie. Cela m'a fait penser que j'étais en train de récupérer quelque chose qui n'existait plus; et cette petite découverte du travail de ma mémoire, qui ressemblait à la nostalgie, m'a troublée profondément, car j'ai compris l'aspect subversif de ma pensée. Ce que je tentais d'identifier, dans ce retour dans le temps, n'était ni le lieu, ni l'époque, ni même les personnes, mais une compréhension profonde de la vie secrète ou cachée, de l'existence quasi héroïque d'une communauté disparue. Comment cette communauté avait-elle réussi à survivre et où ces gens ont-ils puisé leurs forces?

Bien que les principales transformations de la ville soient liées aux changements démographiques, il n'y a pas de statistiques locales sur le déplacement de la population roumaine dans les dernières années, depuis que la branche de la Police nommée « Le contrôle de la population » a cessé de contrôler le déménagement des personnes. Il est cependant sûr et certain qu'à partir de 1989, une nouvelle dynamique s'est installée, quand tout le monde a eu le droit de recevoir un passeport pour sortir du pays.

Quant à l'ethnie allemande, sa disparition est liée principalement à deux causes : le travail forcé dans les camps de l'Union soviétique dans les années 1940 et l'émigration en Allemagne Fédérale qui avait commencé dans les années 1970, après l'accord signé¹⁸ par Ceausescu et Helmut Kohl, président de la République Fédérale d'Allemagne à l'époque. Les statistiques pour toute la Transylvanie démontrent qu'en 1910, il y avait 800 000 Allemands et qu'en 1956, il n'en restait que 384 708. En 1977, le nombre d'Allemands a diminué à 359 109, puis à 111 301 en 1992 et enfin, à 60 008 en 2002. À Sibiu en 2006, le profil démographique ethnique indique que la ville est composée à 95% de Roumains, à 2% de Hongrois, à 1,6% d'Allemands et à 1,4% d'autres (selon Wikipedia.org/03.04.2006).¹⁹

Le gérant du magasin du coin de la rue, où j'achetais la plupart des appareils électroménagers à l'époque où je vivais à Sibiu, m'accueille avec un grand sourire.

¹⁸ Selon Deletant, entre 1950-1960, le gouvernement aurait permis à la communauté allemande de Transylvanie d'émigrer en Allemagne de l'Est. Cependant, ce n'est qu'après 1967 qu'a commencé le grand exode des Allemands, lors du rétablissement des relations diplomatiques avec l'Allemagne Fédérale. C'est à ce moment que Ceausescu signa un accord secret « for the payment in Deutsche Marks to the Romanian Government of a head tax on each German allowed to emigrate. The sums to be paid by the West German government ranged from 4,000 to 10,000 DM, depending upon the age and professional qualifications of the persons concerned. ... In practice, the ransom for the Germans of Transylvania and the Banat was paid twice, once by the West German government, and a second time by the family, and the idea of the sums involved can be gauged from the fact that almost 200,000 Germans emigrated from Romania between 1967 and 1989 » (Deletant 1999:110).

¹⁹ À partir des statistiques du site de la mairie de la ville de Sibiu où on note le départ massif des Allemands « qui sont retournés dans leur pays d'origine » après 800 ans (!) de séjour en Transylvanie, nous pouvons estimer l'évolution de l'exode survenu sur une période de 15 ans dans la région de Sibiu. Ainsi selon le même recensement de 1977, la population de la région était de 481 645 habitants dont 75,2% étaient Roumains, 19,1% Allemands, 4,3% Hongrois. Les autres ethnies, les Polonais, les Juifs ou les Tziganes, ne sont pas mentionnées en raison de la politique démographique communiste vis-à-vis des ethnies minoritaires. Selon le recensement de 1992, la population de la région était de 444 701, dont 87,7 % de Roumains, 3,5% d'Allemands, 4,25% de Hongrois, 4,14 de Tziganes et 0,35 % d'autres nationalités (selon le site de la mairie et Wikipedia, le 03-04-2006).

« *Lume noua, lume veche!* » (des gens nouveaux, des gens anciens) et me parle lui aussi de la nouvelle dynamique de la ville. « Il n'y plus personne... tout le monde s'en va, tout le monde s'en va travailler en Espagne, Italie ou Allemagne. Ou émigre aux États-Unis et Canada, » ajoute-t-il en souriant. « Je ne me plains pas, la ville prospère, on récupère notre passé allemand pour attirer les investisseurs occidentaux, je suis devenu représentant d'une firme allemande [il nomme une grande entreprise allemande], les affaires vont bien. Je tente d'organiser la réunion de 20 ans [du lycée], mais je n'ai trouvé que trois collègues qui sont ici, trois; mais c'est incroyable. Ils sont tous partis en Occident. On a même blagué qu'on devrait déplacer la réunion à Madrid. » L'exode est un effet visible de la fin du socialisme et de la période de transformation.

Remplacé par du neuf, le passé continue cependant à marquer le présent, car sa manière de fonctionner est complexe. Il vise autant les émotions attachées aux souvenirs et aux valeurs que les représentations identitaires, trois éléments que la mémoire n'efface pas facilement.

La fin d'une époque

À l'époque du socialisme, j'avais l'habitude de visiter les églises, dont la beauté architecturale témoignait d'autres temps et d'autres aspirations. Les églises étaient là tout simplement comme un défi au projet communiste. Ville de tout temps multiconfessionnelle, Sibiu comprenait alors une majorité protestante et orthodoxe, suivie d'une minorité composée de catholiques, de gréco-catholiques et de juifs. Les églises orthodoxes et catholiques étaient toujours quasi pleines d'une foule hétérogène, un peu comme des cours de miracles du Moyen Âge. Aller à l'église était comme entrer dans un lieu de refuge où d'autres codes et d'autres lois rassemblaient les personnes. Il y a avait

toujours devant l'entrée le même groupe de mendiants, organisées en vrais réseaux; le même troupeau de vieilles femmes en deuil, une présence corporative des habitués réguliers venus pour passer leur après-midi dans un espace public atemporel; des femmes bien habillées et portant des chapeaux, en rappel de leur statut d'autrefois et qui entraient pour une petite prière comme une habitude d'hygiène quotidienne; des pèlerins de passage, mais aussi un nombre impressionnant de curieux, de touristes entrant pour se reposer ou pour simplement regarder la magnificence des murailles.

Il y avait de tout à l'intérieur de cet espace, qui, d'une certaine façon, homogénéisait de façon éphémère les frontières sociales, principalement en raison du fait que c'était un espace à la fois public, privé et profondément intime. Mais il y avait encore quelque chose d'exceptionnel dans cet espace. Dans deux des églises catholiques les plus fréquentées à l'époque, l'église du centre-ville et la petite église fréquentée par la communauté des Polonais réfugiés en Roumanie pendant la Deuxième Guerre mondiale, des dizaines de plaquettes en marbre couvraient les murs. Je me souviens que je m'attardais souvent pour lire les messages des plaquettes que des inconnues accrochaient, surtout sous les statues de Saint-Antoine ou de Sainte-Rita, la protectrice des femmes,²⁰ en dévoilant leurs pensées les plus intimes, des pensées que ces personnes n'auraient jamais osé exprimer ailleurs. Je me rappelle qu'à l'époque, je trouvais l'existence de cette « presse » anonyme rassurante, car les messages exprimaient les désirs les plus naturels et

²⁰ Saint-Antoine est connu pour sa générosité envers les pauvres, et Sainte-Rita pour sa dévotion à Jésus et pour sa protection des femmes.

les plus simples, désirs qu'on craignait pourtant d'exprimer en public, par peur ou par gêne. À côté d'une grande quantité de plaquettes contenant un simple « Merci » et « Dieu, aide-moi à sauver mon enfant » ou d'autres formulations pour la guérison, on retrouvait aussi un mur rempli de cris et d'espoirs secrets, comme: « Dieu, aide-moi à partir en Allemagne! » ou bien « Dieu, aide-moi à me marier », ou bien « Dieu, aide-moi à passer l'examen ». Espace public et espace privé interagissaient avec un espace religieux considéré neutre et donc sécuritaire, mais qui en fait devenait le miroir de l'imaginaire d'une société gravement traumatisée, trouvant ce moyen archaïque pour se dénuder, à travers de petites prières, de petits témoignages du dysfonctionnement social, et osant dire, pour une fois sans peur ou réticence, le vrai côté caché de sa réflexion intime.

En 2003, je suis entrée de nouveau dans la grande cathédrale catholique qui se trouve au centre-ville. L'église était déserte. Il n'y avait plus les plaquettes en marbre avec les prières. J'ai demandé à une surveillante qui nettoyait l'autel si les messes continuaient à se tenir comme auparavant. Oui, m'a-t-elle répondu, les mêmes messes en hongrois, allemand et roumain sont célébrées plusieurs fois par jour. Pas de messe pour les Polonais, car il n'y en a plus. Ni pour les Allemands catholiques, car ils sont partis en Allemagne; les Allemands qui sont restés sont tous luthériens. Par contre, il y a beaucoup de Roumains gréco-catholiques qui y viennent. Et les plaquettes en marbre? Cela, elle l'ignorait, il faudrait que je le demande au prêtre.

Le prêtre était jeune et nouveau et ne savait rien de cela. J'étais la première personne qui lui signalait l'existence de ces plaquettes. En fait, il a conclu que cela était tout à fait normal, car la plupart des anciens habitants de Sibiu avaient quitté la ville ou

avaient émigré. Peut-être, ses prédécesseurs avaient-ils sauvé les plaquettes en les envoyant dans le sous-sol, mais pour descendre dans le sous-sol, où se trouvaient les archives de l'église, il faudrait que j'aie une autorisation. Je pourrais l'avoir en quelques semaines, ce qui me parut long et compliqué. J'ai quitté un peu déçu, en regardant les murs vides, comme si je voyais encore les messages d'autrefois et j'ai ressenti une profonde nostalgie en pensant à ces femmes et hommes anonymes qui m'étaient devenus proches à travers leurs espoirs et leurs tristesses et dont je ne connaissais jamais les visages. Ainsi, les seuls documents écrits qui auraient pu témoigner de l'existence de ces pensées intimes, avaient été mis dans un sous-sol. Je ne sais pas quel était le but de ce geste, mais j'ai eu le sentiment de vivre la fin d'une époque.

Introduction à la première partie

Comme ma thèse porte sur l'analyse du rapport pouvoir-individu en Roumanie socialiste, rapport qui implique autant l'analyse du discours étatique, de ses pratiques de contrôle social et de ses représentations, que l'analyse des pratiques, des valeurs et des attitudes individuelles, j'ai pensé qu'il était fondamental pour le lecteur non familiarisé avec le contexte roumain d'expliquer toute la dynamique et la spécificité de l'idéologie socialiste roumaine. La majorité des théories qui analyse le socialisme souligne qu'en principe le marxisme est hostile aux particularités du nationalisme local, car il est censé dériver d'une idéologie scientifique et universelle, mais la spécificité du contexte roumain invalide cet argument (comme nous le savons d'ailleurs empiriquement des autres contextes socialistes, par exemple, de l'Union soviétique qui a résisté aux nazis en faisant appel à la patrie). Le socialisme roumain se définissait justement par une idéologie marxiste et ultranationaliste à la fois.

Pour encadrer cette particularité, j'ai trouvé qu'il était indispensable d'examiner plusieurs concepts venant d'autres disciplines, de l'histoire, des sciences politiques, de la sociologie et de la philosophie, pour expliquer les spécificités du socialisme roumain. M'inspirant d'une approche devenue assez standard dans l'anthropologie contemporaine et aussi un peu inspirée par l'idée du terrain *multi-sited* annoncé par Marcus, je propose

d'examiner le cadre « multitemporel »²¹ de ces concepts qui ont émergé ailleurs (incluant un survol du Romantisme, source de plusieurs modèles pour les socialistes) afin d'analyser leur fonctionnement dans la Roumanie socialiste. À l'instar de la littérature et de la théorisation qui traitent ces aspects, j'examinerai le concept de l'État-nation et de « son » social; le concept d'imaginaire national, tel qu'inventé par les romantiques allemands du XIX^e siècle (source de l'idée contemporaine de l'État comme nation); le concept « d'intimité culturelle » (où les citoyens et l'État partagent les mêmes ressources rhétoriques et valeurs « cachées » et secrètes); et les concepts de complicité et de résistance (où les citoyens reproduisent le pouvoir étatique en tentant de contourner l'État oppressif). Le cadre historique est donc incontournable et s'ajoute à la démarche anthropologique, mais il servira aussi comme cadre unificateur des différentes perspectives qui analysent le pouvoir; c'est à dire, qui analysent la production et la reproduction d'un déséquilibre structurel manifesté par un accès différentiel aux ressources importantes, donc au capital social, selon le terme popularisé par Bourdieu.

²¹ Pour éviter ainsi le déterminisme d'une approche historique standard, qui est souvent contaminée par l'idéologie nationale linéaire.

Chapitre 3

L'État-nation, les citoyens, et l'intimité nationale

Repères théoriques, analyse des concepts

Le sujet de cette thèse traite des rapports qui s'établissent entre le pouvoir et les citoyens. Je me propose d'analyser le vécu informel socialiste en dessinant une ethnographie sur le rôle du pouvoir et sur celui de ses représentations dans la définition du microvécu, dans un lieu et un contexte spécifique, la Roumanie socialiste, telle que vue par des témoins à l'époque et aujourd'hui.

Le pouvoir est un concept qui *a priori* nous renvoie à la domination, au contrôle et à l'autorité, à État-nation, à la gouvernance et aux hégémonies souvent tacites et véhiculées par les pratiques et les dynamiques culturelles du microvécu. La plupart des chercheurs qui ont étudié le paradigme du pouvoir dans les pays socialistes ont proposé d'analyser les mécanismes idéologiques de la domination pour expliciter comment le pouvoir se reproduit et quels ont été les effets des politiques du régime socialiste.

Pour ma part, je ne vais utiliser aucune de ces approches car elles ne sont appropriées à la conceptualisation du microvécu individuel. Je m'appuierai surtout sur la vision de Herzfeld, telle que théorisée dans *Cultural Intimacy* (1997; j'y reviens plus loin). Je m'inspire également de Foucault, en particulier des livres *La volonté de savoir* (1976), *Dits et écrits* (1994), *Il faut défendre la société* et *The Subject and Power* (1982), où il analyse la contextualisation des relations du pouvoir, les rapports de force et les mécanismes par lesquels les personnes, comme sujets du pouvoir, vivent leurs

expériences à travers leur subjectivité, devenue déterminante dans la définition de leurs identités.

Le pouvoir, tel que contextualisé dans cette étude, se réfère autant aux pratiques de contrôle social et culturel que l'État et l'idéologie communiste ont mises en place, qu'aux représentations interprétées par des individus. En fait, les pratiques sont tellement enracinées dans leurs représentations qu'il me semble inutile de les séparer artificiellement. Les réactions des individus aux manifestations du pouvoir étatique seront analysées autant à travers les pratiques quotidiennes qu'à travers les attitudes et les valeurs que ces individus invoquent dans leur présentation du Soi, approche inspirée de la théorisation de Foucault du pouvoir. Pour l'instant, je me limite à définir les valeurs telles qu'elles sont conceptualisées dans la culture locale.

Je me concentre particulièrement sur certaines icônes qui existent dans le discours populaire. Celles-ci définissent la nation et l'État et sont des points de référence pour définir l'agir (*agency*). Elles définissent des positions, à la fois individuelles et partagées, qui visent le pouvoir et découpent les catégories d'État, de nation et d'individu. Cependant, il faut souligner encore une fois que le discours de la nation n'est pas perçu comme identique à celui de l'État, car l'État et la nation sont, pour moi comme pour la majorité des Roumains, deux entités différentes, deux communautés imaginées qui déclenchent deux réactions différentes vis-à-vis du pouvoir et de l'identité individuelle.

Un autre aspect de ma théorisation vise le rapport passé-présent. Comme dans cette thèse j'examine des valeurs et des attitudes partagées qui sont cimentées dans le passé mais analysées dans le présent, la question de l'objectivité des narrations de mes

informateurs pourrait être soulevée. Cependant, je ne m'intéresse pas à la réalité «objective» des événements au sens entendu par l'historiographie classique. En effet, je traite d'un autre aspect, celui de la construction du Soi sous l'impact du pouvoir, et la dimension prédominante est celle de la réalité intersubjective. La subjectivité encadre des tranches sélectionnées du vécu partagé, qui sont transformées en entités vues comme déterminantes pour chaque individu dans une synthèse atemporelle. Comme le note Nancy Chodorow « What was is, and what is, was » (Chodorow 1999). Autrement dit, l'histoire existe pour des individus quand ils s'identifient avec une communauté imaginée (un peu comme Hobsbawm et Ranger l'ont théorisé avec le concept de *l'invention of tradition*), mais n'existe pas comme telle quand on examine le microvécu. L'atemporalité attribuée aux constructions culturelles permet aux personnes de les réifier, les rendant ainsi plus partageables, car, justement, on les voit détachées des contingences du microvécu. Cet aspect sera discuté dans le chapitre 3, quand nous verrons plus en détail comment la nation est bricolée à partir de faits objectifs pour devenir la communauté idéalisée.

M'inspirant de Foucault, qui postule que le pouvoir est déguisé sous de multiples formes et significations qui sont présentes à tous les niveaux d'interaction et d'intersubjectivité tels que le langage, la culture et les champs discursifs, j'ai voulu tracer quelques pistes d'enquêtes:

1. La nation et ses tropes ont été le véhicule le plus efficace utilisé par toutes les catégories politiques et civiles pour avoir accès à des ressources politiques, culturelles et économiques. En partant de Verdery (1991) qui a analysé la production de la haute

culture et son articulation avec le pouvoir étatique, et a constaté que la connexion entre les deux (l'État et les élites intellectuelles) était réalisée par l'utilisation du même agent unificateur de l'identité nationale (qui légitimait l'accès aux ressources politiques), j'ai déplacé mon enquête au niveau de la microculture et de son rapport avec le pouvoir. Je postule que le même phénomène d'utilisation de la nation comme référence a été reproduit à petite échelle par la majorité des Roumains, ce qui a servi à légitimer des pratiques, des attitudes et des valeurs informelles. La nation permet la création d'une définition de l'agir car elle peut être partagée entre l'État, le dictateur, les élites (qui l'ont « confisquée »²² pour légitimer leur pouvoir) et les citoyens, qui cherchent un peu de répit face aux conditions atroces imposées par le régime. Dans l'espace rhétorique de la nation, plusieurs manifestations du pouvoir s'entrecroisent et s'allient pour mettre au défi les autres formes d'hégémonie enracinées dans les théories et les pratiques de l'État et, comme je propose ici, pour reproduire des rapports de force.

2. Dans la dynamique pouvoir-individu, le dernier reproduit toujours le pouvoir, même quand il veut le combattre ou le nier. Selon moi, ce processus s'explique par le fait que les individus et l'État utilisent des rhétoriques et des symboles qui apparaissent différents, mais qui se réfèrent aux mêmes dynamiques du pouvoir. Cette hypothèse sera illustrée par l'analyse de la complicité.

²² Dans les mots de Gallagher (2004)

3. Si la résistance est une forme de complicité, la complicité est une forme de résistance, en dépit du fait qu'elle implique la reproduction du pouvoir totalitaire. Elle est une forme de résistance parce que, se référant aux mêmes représentations que celles utilisées par l'État, elle peut suivre des chaînes de signification qui mènent à la nation (vue comme entité antiétatique) autant qu'elle peut aboutir à appuyer l'État.

4. Les femmes, le genre le plus dévalorisé, autant par la vision patriarcale du social socialiste que par une politique démographique coercitive qui leur enlève le droit de contrôler leur corps, finissent par se transformer en catégorie très significative pour la reproduction du pouvoir étatique. Cependant, leur complicité avec le projet idéologique ne se situe pas dans un cadre d'adhésion politique, ni dans un cadre de « victimisation », comme le proposent les recherches des féministes et particulièrement ceux de Gal et Kligman, mais doit être conçue comme provenant d'un processus d'accumulation de capital moral, et ce, dans un contexte où les femmes sont particulièrement visées par le pouvoir coercitif de l'État.²³ Ce capital moral conduit à un processus d'autovalorisation qui serait liée, dans ce contexte spécifique, au seul moyen légitime et normalisé qui

²³ Verdery soutient (1991:72-87) que le concept de « capital » n'est pas approprié pour les contextes socialistes: « I seek to modify Bourdieu's notions of "cultural capital" and "symbolic markets" which I see as inappropriate for socialist systems, where the "capital" and "markets" do not work as in the systems he describes (Verdery 1991:5). (...) Any mobilization of symbolic capital in such disputes is relative [référence aux disputes entre les artistes, les intellectuels et les académiciens dans la production des connaissances et des valeurs culturelles] however, to recognition of it; that is, one's version of reality will not be accepted by people who have not learned the distinctions upon which one's claim to status, or one's authority, rests. ... Bourdieu's research on these questions in France assumes that stable, class-differentiated publics already exists, socialized into certain patterns of recognition of the entitlements of others. This assumption is clearly wrong for East European socialist societies, in which a situation of stably socialized groups orienting to a more or less secure set of values was precisely what the political authorities had hoped to achieve but did not » (Verdery 1991:18).

pouvait générer une acquisition de pouvoir symbolique intouchable, celui dérivant du statut de « mères ». Dans le contexte du patriarcat étatique, ce déplacement vers le statut normatif de « mère » était un moyen fondamental de reproduction du pouvoir étatique. Autrement dit, les bénéfices que les femmes ont obtenus en se pliant, volontairement ou non, aux exigences imposées par les politiques pronatalistes du régime vont mener à la longue à une perte de pouvoir. Ceci contredit la logique classique des études anthropologiques (trop nombreuses pour être citées ici) qui voient une corrélation positive entre le statut « haut » (dans ce cas, le statut de mère) et le pouvoir.

Mon analyse et mes pistes d'enquête s'appuient sur plusieurs types de littératures et de concepts explorés en anthropologie, sociologie, histoire et études des genres.²⁴ Tous ces concepts partagent une préoccupation pour les théories du social et les dynamiques pouvoir-individu. Cette thèse part donc des analyses des anthropologues et des historiens étrangers qui ont étudié la Roumanie, de même que des études issues des historiens et des sociologues roumains et de la théorisation de Bourdieu sur la domination et le capital symbolique. Elle s'appuie sur les analyses de Gal et Kligman (et d'autres sociologues féministes qui ont élaboré une riche littérature sur les genres en Roumanie socialiste et

²⁴ Parmi ceux qui ont étudié la Roumanie, je me suis adressée premièrement à l'ouvrage de Katherine Verdery (1991, 1992, 1996, 1999, 2003), aux études de genre publiées par Kligman et Gal (1998, 2000), et aux études de Fischer-Galati (1981), Kideckel (1993, 1997), Nelson (1981), Gilberg (1981), Boia (2001, 2002), Neculau (2004), Chelcea et Latea (2004), Lungu (2004), Campeanu (1994), Stoiciu (1997) Deletant (1999) Tismaneanu (1992, 1998, 2004), Sampson (1984), Beck (1993), Jowitt (1978), Sellin (2004), Hall (2004), Gallagher (1995, 2004), Carey (2003, 2004), Mihailescu (1992), Cernat (2004), Gabany (2003), Cioroianu (2005) Wagner (2004), Ely et Stoica (2004).

postsocialiste), et plus particulièrement sur les travaux de Katherine Verdery et Michael Herzfeld qui ont analysé les mécanismes des cultures nationales et étatiques de la Roumanie et de la Grèce, respectivement. Leurs théories dépassent les limites de l'analyse clichée des effets des politiques étatiques sur l'individu et expliquent et décortiquent la dynamique pouvoir-individu, en permettant ainsi d'avoir une vision complexe de la complicité ou de la duplicité des personnes dans la réalisation des projets nationaux. Ces théories seront utilisées dans une perspective foucauldienne.

La nation des idéologues: le pouvoir et le social dans l'État-nation

Les États ne sont pas une invention de la modernité. L'Égypte antique avait certainement une forme d'État, mais on peut douter qu'elle ait connu l'État-nation et tout l'appareil romantique qui caractérise ce dernier. La France contemporaine est certainement un État-nation, mais l'était-elle à l'époque de Louis XIV? Et aujourd'hui, est-elle plus « État » que « nation », considérant l'idéologie du contrat social qui anime plusieurs aspects des représentations du pouvoir de l'État? Il est certain que la figure rhétorique d'un contrat donne une certaine légitimité à l'individu, qui peut donc se voir assez facilement comme citoyen, autant qu'il se voit membre de la communauté de valeurs ethniques qu'est la nation.

Aujourd'hui, nous sommes gouvernés par des États-nations. Du point de vue de l'individu, le pouvoir est inséparable de ses manifestations, et il faut donc analyser ses représentations et surtout ses techniques et non le pouvoir en tant que tel. La transformation de l'État en État-nation a eu des conséquences importantes pour la façon dont l'individu est défini par le pouvoir. Il est donc assez évident, sans approfondir ici, que le pouvoir étatique doit être analysé en fonction du degré qu'il occupe dans l'échelle

temporelle des États-nations. Autrement dit, un État comme la France ou l'Angleterre, où le pouvoir a été centralisé assez tôt à l'époque moderne et dont les technologies du pouvoir ont pu créer une base ethnique et culturelle assez homogène, n'est pas nécessairement un point de référence utile pour comprendre le pouvoir en Roumanie, constituée très tard en État-nation.

Ce n'est pas un hasard, par exemple, que le romantisme du XIX^e siècle n'ait guère influencé l'évolution du pouvoir en France ou en Angleterre (ayant pourtant des implications importantes pour la haute culture) comme il l'a influencé dans les États-nations constitués au XIX^e siècle. Et si les bourgeoisies occidentales du XIX^e siècle ont joué partout un rôle important dans l'élaboration des représentations du pouvoir (pour rappeler une autre influence sur l'évolution de l'État contemporain), leur rôle a été quasi invisible dans les États comme la Roumanie où la bourgeoisie était sous développée quand l'État moderne s'est constitué.

En fait, plusieurs analyses de l'État-nation contemporain tiennent pour acquis que cette formation est homogène, avec à sa base le pouvoir et surtout les techniques du pouvoir. Les formes diverses de l'État-nation et ses mises en scène seraient donc uniquement des expressions du pouvoir qui s'adaptent à une prétendue tradition locale. Mais les États socialistes sont nés des théories occidentales du XIX^e siècle et partagent une origine unique, celle des philosophies politico-sociales censées s'inspirer d'une vision universaliste. Pourtant, ces États ont aussi été fortement influencés par l'idée romantique de la particularité de l'histoire locale, et ce sont ces caractéristiques qui ont contribué à la constitution d'une idéologie hybride, différente de celle des États qui prétendent se baser sur le contrat social.

L'idéologie de l'État-nation contemporaine, élaboration minutieuse de plusieurs idéologues (surtout Herder, Fichte, Michelet, Renan), est devenue la référence la plus présente dans toute analyse qui traite du pouvoir, du corps social et de ses dynamiques. Pour mieux appuyer mes arguments, j'ai considéré utile de faire une révision de la littérature pertinente et particulièrement de celle qui théorise l'État-nation roumain.

L'État-nation est un artefact²⁵ de la bourgeoisie. Il incarne mieux que toute autre forme politique le pouvoir contemporain. À l'heure actuelle, il constitue la seule forme légitime où peut s'exercer un pouvoir total et coercitif, et son unique but est le pouvoir (le but de l'État, c'est l'État, pour reprendre Weber et Foucault). L'apparition de l'État-nation contemporain est indissolublement liée à l'apparition de la bourgeoisie qui, à partir de sa constitution comme catégorie²⁶ au XIV^e siècle, se préoccupe essentiellement de l'idée de changement et de transformation afin de se définir un rôle dans le cadre politique (Furet 1995). Les canons bourgeois de la transformation de la société et du perfectionnement de l'être humain, qui sont devenus la base de l'État bourgeois, n'auraient pas été possibles

²⁵ L'État-nation est un artefact auquel ses artisans ont rattaché trois symboles, dès lors, canoniques: le territoire, la langue et le sang (l'ethnie) imbriqués parfaitement dans une entité homogène. Étant fondé sur un pacte politique ou civique (comme dans le cas de la France ou de l'Angleterre) un de ses premiers objectifs a été de modifier et même d'homogénéiser la conscience identitaire de son peuple. Cette entreprise a été réalisée d'une part par le projet d'activer le nationalisme, et de l'autre part, par l'entremise de plusieurs moyens, dont les plus significatifs ont été la normalisation étatique et l'institutionnalisation. « L'ancrage spatial » des individus, en tant que marqueur identitaire fondamental a été envisagé dans un double sens, autant comme conscience de la territorialité que comme conscience d'une spatialité verticale, virtuelle et imaginée, composante définitoire de l'identité ethnique, politique et d'un passé partagé. Voir Anderson (1996), Gellner (1983), Hobsbawm(1983), Hutchinson et Smith eds.(1994)

²⁶ Dont les activités mercantiles l'excluent de la classification sociale médiévale

sans la construction d'un espace spécifique qui fut l'invention du social comme champ privilégié des nouveaux États-nations occidentaux:

The Social, born more than a century ago, has come to designate a modern political rationality, a particular kind of scientific object, and a field of action and technical intervention. The social has at times been made to stand in opposition to "the individual" and at others to "the natural". It has disturbed the comfortable pairings of the public and the private, rights and duties, the city and the country, and the female and the male. Seen from different perspectives, the emergence of the social can be said to mark simultaneously a modern way of conceptualizing problems of society, a new partition of space, and a partial erosion or defamiliarization of established domains and the authority of other categories. (Horn 1994:11)

Pour perfectionner et centraliser leur emprise sur l'État et, inspirés par l'utopie de la transformation totale du social à leur image (ce qui est cohérent avec les dynamiques capitalistes dont ils furent les inventeurs), les bourgeois ont tenté d'évacuer les autres catégories sociales et surtout les manifestations culturelles qui auraient pu contredire l'hégémonie de la bourgeoisie victorieuse après les émeutes populaires de 1844-1848. Il n'était pas nécessaire de bannir explicitement la religion, l'amitié, la parenté ou toute autre forme d'espace individuel et sentimental qui aurait pu détourner la loyauté de l'individu. Il suffisait de redéfinir ces éléments comme étant « traditionnels », comme des manifestations non de l'esprit universel de l'Homme, non de la psychologie individuelle, mais comme des manifestations d'une dynamique sociale dont la nécessité de tracer leurs contours mène à la création de la sociologie, de la démographie, et de l'histoire, des disciplines et des pratiques étatiques qui fusionnent l'idée de la causalité cartésienne appliquée exclusivement au local. L'État-nation, autrement dit, se reproduit et surtout définit « son » social en s'engageant dans une politique temporelle, le projet politique futuriste et utopique (ce qui est à peu près la même chose) dont l'évolution est censée suivre un parcours linéaire. La modernité n'est que l'expression de cette tendance de l'État bourgeois, et les sciences sociales contemporaines ne sont que son metteur en scène.

C'est à l'intérieur de ce cadre que l'État développe ses représentations sous la forme d'artefacts idéologiques et perfectionne ses structures normalisatrices ou ses projets sociaux liés au domaine biologique à la suite d'un processus politique de naturalisation (voir Yanigisako and Delaney 1995). Il les inscrit dans une rationalité moderniste devenue « normale ». « Perfectionner » l'être humain, le réduire à ses composants élémentaires (toujours selon ce nouveau modèle de la vie sociale) pour qu'il soit transformé en commodité assujettie à la manifestation politique des dynamiques du marché capitaliste devient un acte normalisé et incorporé dans la définition du Soi intime de l'individu. L'État et ses représentations interviennent comme agents de cette autocensure individuelle, théorisée par Foucault comme « normalisation » (Martin *et al.* 1988).

Le social que l'État-nation bourgeois crée consiste dans des valeurs abstraites, mises en œuvre et normalisées par ses institutions qui ritualisent les pratiques politiques afin de les naturaliser au niveau du microvécu. Ce social définit une culture qui est celle de l'État, la « haute culture » (toujours selon la définition de Gellner) qu'il standardise et dissémine à l'intérieur de ses frontières par des pratiques spécifiques (par exemple, par des manuels d'histoires standardisés utilisés dans les écoles, dont la fréquentation est devenue obligatoire; par des législations définissant le rapport au travail; et même les expressions de l'intimité sexuelle), afin d'homogénéiser le social, le champ d'action de l'individu dont l'individualité devient assujettie aux exigences de l'État. Ce n'est pas uniquement la communauté politique qui devient imaginée, pour reprendre les mots bien connus de Anderson (1991: « It is imagined because members will never know most of their fellow-members, yet in the minds of each lives the image of their communion »). Le

« peuple » est aussi perçu comme une communauté imaginée, imaginaire et officiellement apolitique; il devient « naturellement » la nation afin d'actualiser la fiction que l'État tout-puissant « représente » et « incarne » la volonté du peuple.

Mais l'homogénéité tellement voulue par l'État contemporain comporte des lacunes qui dérivent de la configuration même d'une société romantique qui se retrouve jumelée à une structure de classe du type capitaliste. Bien que la culture soit standardisée et normalisée (par exemple, le phénomène de l'exosocialisation décrit par Gellner 1983:38),²⁷ c'est dans la dynamique de la culture même que surgissent les marqueurs de la différence sociale et de l'individu en quête d'individualité, marqueurs qui néanmoins ne contredisent aucunement ceux de l'identité nationale. Autrement dit, ces États deviennent largement pluralistes, dans le sens utilisé par les politologues contemporains. Ce pluralisme, miroir parfait (mais idéologiquement ritualisé) d'une lutte de classe dont l'équilibre est fondamental pour la reproduction de l'État capitaliste, permet l'illusion d'une position critique (et donc d'une indépendance intellectuelle) au sein des sciences sociales devenues agents de l'État. En effet, dans ce contexte, toute représentation est idéologie ou agit comme si elle l'était (voir Barthes 1957, qui nomme ces manifestations « mythologie »). Autrement dit, les gouvernements autant que les individus peuvent manifester le pouvoir dans des domaines qui ne sont pas explicitement liés à la politique comme telle.

²⁷ Se référant à l'exogamie, Gellner introduit ce terme qui concerne la mobilité requise par les nouvelles normes d'éducation qui visent la haute spécialisation des individus à l'extérieur de leur milieu, phénomène lié à la normalisation étatique et au développement accéléré de la société dans l'État providence.

À l'intérieur d'une prétendue culture nationale, des millions d'individus distincts interagissent autant dans le cadre officiel de la culture étatique que dans un deuxième cadre parallèle, le cadre non officiel, constitué comme alternative « authentique » à l'idéologie officielle « artificielle ». Ce deuxième aspect du social d'une nation est le microvécu individuel, toujours constitué en opposition à l'État qui, néanmoins, le tolère et même l'incorpore par l'entremise de son contrôle des représentations « traditionnelles » apparemment surgies de la culture du peuple (par exemple, l'image du pays comme famille patriarcale; voir Herzfeld 1987). En fait, l'État qui selon sa propre définition est « démocratique » et « pluraliste », ²⁸ va tenter de créer des cadres officiels pour sa reproduction (par exemple, les chartes censées « protéger » des droits de l'individu). L'individu peut librement (et donc « démocratiquement ») accepter ou rejeter les canons du discours étatique, car dans la construction du Soi, les deux dimensions du social, l'un étatique et l'autre individuel, se complètent par les métonymies liant ces deux authenticités.

L'individu « imparfaitement » moulé en citoyen par les lacunes et les contradictions de l'État pluraliste devient le sujet parfait des sciences sociales, qui, déjà au XIX^e siècle, voyaient des traces de la culture « traditionnelle » continuant à

²⁸ Dans le contexte de l'État-nation contemporain, la fiction de la souveraineté issue du peuple n'est que l'agent qui facilite cette appropriation.

contaminer l'individu-citoyen²⁹. La préoccupation postmoderniste pour l'idée d'une résistance individuelle face à un pouvoir transformé en hégémonie étatique n'est qu'une vanité égocentrique et aveuglante qui était déjà incorporée dans le rapport des sciences sociales avec leur sujet réifié.

Pour mettre en oeuvre le pouvoir, l'État emploie des idéologies dont le but est de créer un pont entre ses idéaux abstraits et les valeurs émotionnelles (ou « traditionnelles ») qui sont incorporées et même naturalisées par l'individu, car, si on prend le postulat de Castoriadis (1975: « L'être humain est un être politique »), la politisation de l'être est naturelle. La force de la politisation de l'individu réside dans les pratiques étatiques et surtout dans les représentations officielles, car celles-ci sont appropriées par le « peuple » transformé en « nation » et puis en « État » par l'homogénéité et par la force sémiotique du social étatique totalisant.

La construction des représentations de la nation est un autre impératif que ces États-nations accomplissent dès leur avènement. La religion civile de la nation se construit à travers ses symboles: tous les États-nations ont une capitale, un drapeau national avec un emblème symbolisant la quintessence de la nation.³⁰ Ils ont une fête nationale qui marque la supposée « naissance » de la nation (État-nation), ils ont un hymne censé représenter « l'esprit du peuple », et un uniforme militaire standardisé. Ils

²⁹ Par exemple, voir Durkheim, *Le Suicide*, où il s'agirait de structures religieuses différentes – trait culturel « traditionnel » par excellence – qui expliqueraient des taux différents de suicide dans la population censée être normalisée par le concept de la citoyenneté moderne.

³⁰ On se réfère souvent au drapeau tricolore français comme modèle « moderne » aux dépens des drapeaux plus « traditionnels », comme celui de l'Angleterre, qui date de 1740. Voir Cerulo, *Identity Designs* (1995).

ont même un oiseau « national », une plante « nationale », un sport « national », une pierre « nationale », et ainsi de suite.

La transformation du peuple en nation³¹ se poursuit à travers l'invention des traditions (politiques et dès lors « étatiques »), identifiées par Hobsbawm (1983) comme étant les trois éléments principaux qui conduisent à la normalisation du social (l'institutionnalisation qui vise l'homogénéité et la standardisation, l'invention des cérémonies publiques et la production des monuments publics; voir Verdery 1999).

Ces représentations véhiculent des symboles qui opèrent des glissements métonymiques dérivant du rapport restreint entre le signifié et le signifiant que l'idéologie avait établi par son caractère textuel et apparemment purgé d'éléments hétérogènes.

Par exemple, si l'État choisit une métaphore « naturelle » pour connoter son pouvoir (la Patrie conçue comme une instance de la famille traditionnelle), celle-ci est incorporée métonymiquement par l'individu comme symbole de la famille patriarcale. Cette image vient renforcer l'apparence de l'authenticité et de l'autorité « naturelle » de la condition masculine dans un microvécu où, en fait, l'individualité et le pouvoir de l'homme sont continuellement écrasés par le social homogène et envahissant. Si, par contre, l'État choisit comme marqueur d'homogénéité l'idée d'une ethnie issue d'une origine géographique spécifique (choix non incohérent avec le modèle de la famille patriarcale) ou vue comme descendante d'un peuple ancestral (comme les Daces, dans le

³¹ Dans ce sens, la déclaration d'Azeglio, dont l'emphase théogonique ne manque pas de candeur, nous place au cœur du projet de transformation du peuple en nation: « We have made Italy; now we must make the Italians » (Hobsbawm, 1983:227)

cas de la Roumaine), le tout sera mis en scène par un mythe fondateur. Au plan individuel, la correspondance de cette métaphore serait le lignage et la consanguinité de la parenté, deux éléments qui stimulent le niveau profond et irrationnel des émotions et transforment ainsi les communautés nationales imaginées en vraies microcommunautés fonctionnelles (voir Herzfeld 1997). Les métaphores « naturelles » de l'État deviennent ainsi les sentiments « normaux » de l'individu par l'entremise des versions officielles partiellement légitimées par les sciences sociales qui depuis le XIX^e siècle tiennent pour acquis la soumission de l'individu au social étatique.

La dialectique et la dynamique de ces déplacements sémiotiques au plan du discours social (abstrait-idéologique, d'une part, et émotionnel-individuel, de l'autre) constituent un terrain d'une richesse infinie d'où émergent les champs discursifs des sciences sociales et humaines, vues comme productrices de la « haute culture » dans le sens de Gellner³². En fait, il s'agit d'un terrain marqué par des définitions contradictoires et complémentaires du Soi et de la collectivité ce qui permet ainsi une grande souplesse dans les rapports qui relèvent du microvécu. Ces rapports ne sont pas nécessairement en contradiction sémiotique avec une volonté politique collective, bien qu'ils puissent l'être pour ces individus qui se voient détachés et indépendants de l'État.

On voit ces contradictions émerger dans les études spécialisées sur les États-nations, mais sans que les chercheurs les notent comme telles. Dans son étude *Nations*

³² Par exemple, chaque État contemporain a un ministère de la culture qui gère des prix et des subventions pour produire une littérature nationale, un ballet national, un orchestre philharmonique national, etc.

and Nationalism, Gellner note (1983:6) que les « nations, like states, are a contingency and not a universal necessity. » Il postule que la nation est le produit d'un sentiment, le nationalisme, et non pas le contraire comme le suggérait Anderson. L'idée de Gellner est que l'unité nationale est basée sur une formation ethnique qui, pour lui, est la seule « formation homogène naturelle », comme l'a été pour les Allemands et les Roumains. Même si la construction de l'État-nation n'est pas une nécessité historique, et même si du point de vue l'évolution sociale elle devient *a posteriori* une contingence, à l'époque de sa conception elle se présentait comme l'expression d'une volonté objective et rationnelle.

Comme A.D.Smith le note dans *Theories of Nationalism* (1983), l'émergence de la nation est un processus dichotomique qui inclut d'une part le nationalisme (un sentiment idéalisant et subjectif) et d'autre part un aspect pratique du social, l'économie capitaliste, tous les deux unis dans une dynamique devant légitimer leur pouvoir, celui de l'État, où comme Hobsbawm le notait (1983:265), « state, nation and society converged. » Au moment où l'État-nation englobe le nationalisme prétendu du peuple et le reproduit par ses pratiques, il devient le nationalisme d'État, et c'est exactement sur cette dualité mythique que les États-nations contemporains ont joué pour élaborer leurs stratégies du pouvoir.

Cependant, il ne faut pas ignorer que si l'État-nation est une élaboration idéologique, la nation est elle aussi un artefact des idéologues et de la culture. Le rapport culture-nation est, selon Gellner (1983), le rapport décisif qui définit la transformation d'un peuple en nation. Selon lui, les cultures sont des variétés primaires ou primitives (il utilise la métaphore *Wild Cultures, Garden Culture*) qui font partie d'un processus qui peut se reproduire d'une génération à l'autre sans aucune supervision ou surveillance

consciente. Le *designer* de la culture devient l'État, qui peut ainsi s'introduire dans le social et le définir à ses propres fins. C'est la culture, postule Gellner, qui produit les nations, c'est la culture qui produit le nationalisme et l'État-nation: « Having a nation is not an inherent attribute of humanity; but it has now come to appear as such » (Gellner 1983:6).

Bref, cette approche, mieux représentée par Gellner, constitue la ligne classique qui trace l'évolution de l'État-nation. Cette vision voit, justement, l'État-nation comme artefact, mais d'une façon ou d'une autre, elle tente de tracer les origines de cette construction comme émergeant d'une source « naturelle » qui serait soit la culture, soit l'ethnicité (à peu près la même chose dans cette approche), soit la volonté du peuple. En d'autres mots, elle ignore le rôle du microvécu (mais pas « le vécu », qui devient l'Histoire) dans la production de l'État-nation.

Le romantisme: La nation et l'invention de l'imaginaire national

Il devrait être assez évident de mes commentaires précédents que je n'accepte pas l'idée d'un lien bien défini entre l'État et nation. Si la culture est la source « naturelle » de la nation qui s'arrime à l'État, pourquoi 1) y a-t-il des variations énormes, et 2) les idéologues ont-ils dû intervenir pour façonner, bricoler et « accoucher » de cet artefact? Si le lien était si naturel, la naissance de l'État-nation n'aurait pas eu besoin de sage-femme. Soit le problème réside dans la définition anthropologique de la culture, soit le problème repose sur la définition de la nation comme partie intégrale de l'État. Pour moi, la nation peut aussi agir « d'antiétat », et cette fusion un peu forcée des deux entités plutôt incompatibles a été guidée par une activité frénétique d'aménagement de significations et de symboles, une activité propre aux intellectuels.

Pour mieux expliciter le processus d'élaboration rétroactive de l'historicité et la contribution définitive des idéologues dans la construction de la nation et de la conscience nationale et du nationalisme, j'ai choisi de faire un survol du modèle allemand. Ce modèle a d'ailleurs été une source d'inspiration pour beaucoup d'États-nations socialistes, car il a développé une idéologie unissant l'histoire, une culture locale « ethnique » et un projet politique utopique. Ce que je veux souligner ici et qui servira à l'analyse du cas roumain, c'est la force que les idéologies nationalistes acquièrent dans le temps, même lorsque les événements qui les ont engendrés disparaissent et en dépit de leur aspect artificiel et contingent au moment de leur naissance. Cette force vit dans le microvécu de millions d'individus, pour lesquels la nation comme communauté imaginée est un point de repère pour la construction d'une identité sociale, comme nous le verrons plus loin.

Cette force de l'idéologie nationaliste, qui initialement était censée déclencher et cimenter des liens entre les membres de la communauté imaginée, continue à se développer à travers des processus de normalisation et de naturalisation désormais assimilés par plusieurs générations et entre ainsi dans le quotidien. Elle agit à travers des corpus sémiotiques qui se réactivent chaque fois que les citoyens veulent contester ou réfuter une manifestation du pouvoir étatique.

L'exemple allemand m'est apparu comme étant le modèle parfait d'une élaboration idéologique. Ici, comme nulle part ailleurs, l'œuvre laborieuse des idéologues, historiens et des humanistes est primordiale. Des trois facteurs essentiels à la constitution d'une nation, selon la version canonique (le territoire, la langue, le sang), les idéologues allemands n'en avaient que deux; il leur manquait le territoire unifié. Cependant, les deux

premiers facteurs, la langue et l'ethnicité (les deux référents utilisés pour former l'identité allemande), s'appuyaient sur l'idée d'une culture dite « germanique » provenant du travail sémantique laborieux des Romantiques.

Les penseurs et les savants allemands (Herder, Fichte, Jahn, Humboldt, etc.) sont issus d'un cadre philosophique qui se préoccupait déjà des conditions d'un changement de conscience, avant même que le bricolage idéologique de la construction de la nation ne se présente, à leurs yeux, comme une nécessité « historique ». En effet, les Germains lettrés étaient déjà liés, mais sans qu'ils le conceptualisent comme trait politisé, par l'existence d'une culture intellectuelle extrêmement puissante, réflexive et analytique. Un mouvement comme le *Sturm und Drang* (« Tempête et Désir ») exaltait cette spécificité devenue « nationale », une spécificité qui s'opposait autant à l'esprit français qu'à celui de Kant.

C'est dans ce contexte qu'émerge la doctrine nationale allemande, surtout par l'entremise de ses idéologues Herder, Fichte, Schelling, Hegel et Friedrich-Ludwig Jahn. La voie choisie par les Allemands consiste alors à puiser dans le passé local dominé par l'irrationnel mythique spécifiquement allemand, et non dans le passé universel tel que le concevaient les néo-classiques, comme Kant. Pour enraciner l'être du peuple et pour suggérer une réalité primitive issue des temps mythiques, on y attache le préfixe *Ur-* (« proto » — , signifiant ce qui est premier et ce qui est spécifique). Friedrich Klopstock, Johann Georg Hamann et Johann (von) Herder considèrent la pureté de la langue et des émotions comme fondamentale. Herder fonde l'étude de la *Urpoesie*, Fichte se penche sur le *Urvolk*, Hamann et Jahn le *Urempfinden* (le proto-sentiment), mais pour que l'*Ur-* soit assimilé au présent il faut d'abord le lier à une chaîne temporelle continue et sans

contamination étrangère. Bref, les Romantiques s'engagent à inventer un passé non contaminé par l'universalisme néo-platonicien (surtout incarné par le culte de la rationalité des Français postrévolutionnaires) et donc censé être spécifique des Allemands. Bien sur, ces idéologues savaient que les Allemands n'avaient pas été isolés ou sans contact avec les autres et en particulier avec la civilisation classique, vue comme source de la rationalité des Lumières. Il fallait donc autant déconstruire et critiquer l'universalisme néo-platonique qui avait impliqué les Allemands dans des courants historiques venus d'ailleurs, qu'inventer une histoire folklorique et locale.

L'idée de pureté locale, ethnique et donc protonationale est d'ailleurs renforcée par la création d'un imaginaire à la fois mythique et mystique du primitif qui se réfère à un ancêtre aryen germanique, dont *L'anneau des Nibelungs* de Wagner est la représentation la plus renommée. La littérature romantique exalte l'esprit du peuple dans un sens *ethnique* plutôt que de se référer à l'Homme *universel* et elle trouve dans le folklore, qu'elle valorise, un médium approprié où situer son sujet, trop fugace pour le présent³³. Cette littérature romantique devient le moyen politique le plus efficace pour mettre en scène le nationalisme, qu'il soit allemand ou roumain. Elle fait appel aux émotions intimes des individus et surtout invoque un imaginaire nourri par des textes de fiction (voir l'utilisation de la catégorie du fantastique, par exemple, dans les œuvres de Klopstock, Tieck, Novalis et surtout Hoffman) en les liant à un passé mythique qui

³³ Ce n'est pas un hasard si le *bildungsroman* – roman de formation – est un genre qui fut défini par Goethe autour du personnage de Werther, jeune protagoniste qui cherche la pureté essentielle afin de se définir comme être social.

s'appuie sur des contes, des légendes, des recueils folkloriques exaltant la tradition devenue héroïque³⁴. Elle est l'expression d'une exaltation d'un Moi détaché des contingences d'un présent incertain³⁵ qui semble témoigner de l'échec de l'idée des valeurs universelles. Les personnes et surtout les penseurs sont donc prêts à se réfugier dans l'émotionnel et à croire au mysticisme.

Cet aspect du romantisme pourrait donc aussi être vu comme une opposition à l'esprit rationnel de la Révolution française. En effet, le romantisme oppose au rationalisme les sentiments et il rejette la sécularisation³⁶ tout en exaltant en même temps, le sentiment religieux (surtout païen et donc non contaminé), selon lequel la société n'est pas une construction rationnelle idéale. Ce romantisme est en fait l'essence de la doctrine nationaliste allemande qui exalte la spécificité « nationale » et définit une nation légendaire et élue pour atteindre un destin unique. Le nationalisme insiste aussi sur le fait que c'est seulement l'État qui peut mettre en œuvre ce projet complexe et surhumain, comme le soulignait Hegel dans sa théorie de la dialectique, censée réunir l'Absolu et l'État.

Bref, les écrivains et les folkloristes comme les frères Grimm, Schlegel, Novalis, Hoffman, Tieck ont autant contribué à la formation de la conscience unitaire allemande que les intellectuels par leur bricolage idéologique. L'immense effort de ces artisans pour

³⁴ Explicités d'ailleurs par les études des philologues, comme, par exemple celles des frères Grimm.

³⁵ Un présent marqué par le tumulte révolutionnaire, puis napoléonien du début du XIX^e siècle.

³⁶ Sécularisation qui, pour les Romantiques peut menacer l'intégrité du mythe fondateur spécifiquement allemand.

légitimer une communauté linguistique n'ayant jamais partagé un territoire unifié s'est canalisé autour d'un lien métonymique parfait, car il unissait le peuple et l'idéal intellectuel. Le sang (le naturel) et l'esprit (*Geist*), le « jus sanguinis » apparaît ainsi en opposition avec le « jus solis » (primant dans l'idéologie des Anglais et des Français).

En l'absence d'un territoire unifié, les idéologues allemands ont dû renforcer sa présence virtuelle en identifiant, voire, en inventant, des traits propres aux Allemands dispersés, à travers une relecture de la culture et de l'histoire, « la dialectique », justement, plus inspirées par le psychologisme individuel et le matérialisme sensoriel de Feuerbach que par l'idéalisme mystique de Hegel.³⁷ C'est à travers des fictions devenues intouchables une fois placées dans le passé lointain, qu'ils ont activé un lien émotionnel entre la théorie utopique du *Geist* national et le vécu du peuple. Le travail de conceptualiser des représentations dans un système politique cohérent, basé sur une dynamique entre l'imagination de l'individu vu comme sujet suprême et l'imaginaire politique et social a été réalisé à travers le sentiment nationaliste. Ce n'est qu'au moment où les abstractions sont devenues des représentations arbitrairement liées au vécu que toutes ces populations germaniques sont devenues pour les politiciens une communauté unique, homogène, liée politiquement et surtout émotionnellement³⁸. Ce travail de synthèse conceptuelle a été l'équivalent de ce que Hobsbawm (1990) appelle la

³⁷ J'ai toujours pensé, quand les anthropologues m'ont présenté le fonctionnalisme de Malinowski, basé sur des besoins matériels et surtout individuels, que j'entendais des échos de Feuerbach. Mais comme tout bon Polonais instruit (et romantique secret), Malinowski connaissait sans doute l'œuvre de Feuerbach.

³⁸ En fait, s'ils étaient nés cinquante ans plus tard, on aurait sans doute ajouté, « psychologiquement ».

convergence de l'État, de la nation et de la société, mais il s'agit d'une convergence forcée, manipulée, pensée et, en fin de compte, imposée comme doctrine dans les écoles, et qui, à la longue a mené au développement des « sciences » du nouveau social mystifié.

En fait, selon moi, la convergence du politique, du culturel et de l'émotionnel fut le système unificateur qui a mené à la mise en oeuvre non seulement de cette idéologie en tant que telle, mais surtout au postulat que l'idéologie était primordiale dans l'évolution historique d'un soi-disant peuple. Ni « le peuple » (admettons pour l'instant l'existence d'une conscience collective), ni l'État (dans ses textes normatifs, agissant comme une synecdoque du « peuple »), ni le nationalisme « spontané » du peuple, ni la politique coercitive d'un gouvernement, n'auraient jamais pu se substituer à la force persuasive d'un corpus d'idées et des valeurs qui s'adressent autant à la raison cartésienne qu'à l'émotionnel de l'individu. Ces penseurs du nationalisme ont construit une matrice ontologique qui a eu la même force, du point de vue de l'individu, que celle du christianisme, qu'ils ont d'ailleurs incorporée dans l'histoire locale et nationale et qui a servi à définir les Allemands comme un peuple élu³⁹. L'idéologie romantique de la nation était la nouvelle religion, englobant l'âme par sa participation mystique à la collectivité et à la nature. Elle est devenue la religion étatique, religion qui s'exprime avec la même rhétorique de la foi. Je pense, par exemple, au patriotisme, au devoir et à l'honneur envers l'État, au fanatisme des nationalistes, aux millions de héros et de victimes, qui au nom de

³⁹ Une ironie que les architectes de l'Holocauste, venus un siècle plus tard, n'ont pas saisie, apparemment

la patrie, ne furent qu'une manifestation de l'acte de mythification de toutes ces représentations. Quand on parle des idéologies, on ne se réfère pas uniquement à des idées dont la cohérence apparente dérive d'une normalisation *a posteriori*, mais plutôt à des systèmes sémiotiques qui normalisent le politique, le juridique, l'économique et l'éthique sociale dans la conscience de millions d'individus. Mais à part tout ceci, ce qui fait la spécificité de l'idéologie nationaliste fut l'activation de l'idéalisme romantique. Dans ce sens, le nationalisme romantique fut surtout la politisation de l'émotionnel.

Conclusions provisoires

L'invention de l'État nation occidental et de ses idéologies a eu des répercussions essentielles pour les États et les peuples (ethnies) de l'Europe de l'Est qui se sont émancipés au début du XX^e siècle, après la chute des trois empires (l'Autriche-Hongrie, la Russie et la Turquie) qui se disputaient et se partageaient le pouvoir dans la région. L'avenir de ces peuples a été indéniablement influencé par les modèles et les idées, souvent opposées, expérimentées en Allemagne et en France (cette dernière servant de modèle pour l'État « rationnel »), mais sur quelles bases ont-ils fait leur choix? Dans la section suivante, je vais analyser les traits spécifiques des idéologies occidentales qui ont influencé la construction des futures nations socialistes et plus particulièrement, la construction de la nation roumaine.

Chapitre 4

L'État-nation romantique en version socialiste

Pourquoi le modèle allemand a-t-il été celui qui correspondait le mieux aux légitimations des régimes marxistes et, particulièrement de ceux qui étaient totalitaires, comme a été le cas de la Roumanie de Ceausescu? Plusieurs aspects expliquent ce choix.

Par son contenu nationaliste romantique, le *Volksgeist* (« l'esprit du peuple ») de Herder introduit l'idée du culturalisme, mais il faut penser que dans le contexte d'une Allemagne qui n'avait jamais été politiquement unifiée (à la différence de l'Angleterre et de la France), l'idéologie de l'unification ne visait pas la création d'un État pluraliste comme tel, mais plutôt la naissance d'une nation homogène et « pure ». Il est donc normal que l'idée de la *Kulturnation* (d'où émerge l'idée de la *Kulturkreis* dans les théories diffusionnistes de l'époque) affirme l'existence des peuples sans État dont l'aspect ethnoculturel a une primauté sur l'institution étatique. Autrement dit, si la politique était incapable de mener à l'État, la culture deviendrait la force motrice de la politique. Ce modèle sera repris, voire idéalisé, par les idéologues socialistes roumains dans leur effort de consolider leur théorie de la continuité des Roumains sur le territoire et de la cohérence ethnique comme critères définitoires de la nation.

L'Allemagne de Herder est en fait un exemple unique, car selon les penseurs romantiques, aucun des deux autres États-nations canoniques (la France et l'Angleterre) ne réunissait les conditions particulières et la richesse conceptuelle du nationalisme créé par le romantisme et l'idéalisme allemand (à la longue, provoquant la fameuse réplique de Renan). Certainement pas, car le romantisme nationalisant allemand

évoluait dans un contexte de retard en comparaison de l'Angleterre et surtout de la France, où les processus de centralisation et de naturalisation du pouvoir avaient commencé dès le XVI^e siècle. Ce retard a poussé les Allemands à créer un modèle local, différent, propre à eux, non touché par des notions néoplatoniciennes⁴⁰. Ce modèle romantique est donc devenu l'archétype idéal de la construction d'une nation pour les pays considérés en retard, selon les critères propres aux « grandes » civilisations comme la France, et fut ultérieurement appliqué, d'une manière simplifiée, avec des spécificités dérivant des conditions historiques culturelles locales, en Union soviétique et dans les pays d'Europe de l'Est.

La conception de la construction de la nation de Herder est celle de la verticalité, dans le sens où le passé établit un parcours vers le futur. La nation se construit à travers la langue maternelle, héritée des ancêtres de sang, à la différence de la conception de Renan par exemple, qui favorise l'horizontalité, et pour qui l'État-nation français est le résultat d'un pacte atemporel, censé être basé sur des valeurs autant universelles dans le temps que dans l'espace civil (à travers le contrat social). Le modèle romantique n'exige pas la construction, réelle ou non, du citoyen rationnel, comme étant nécessaire pour mettre en scène le contrat social. Il peut être utilisé pour des populations « arriérées » et même illettrées par l'entremise du folklore, un folklore présenté sous forme de légendes populaires. En fait, il dépend d'un ensemble de traits « traditionnels », car les peuples qui

⁴⁰ Notions qui, par leurs qualités abstraites sont devenues la base de la construction d'un social rationnel, potentiellement universel et non allemand.

ont conservé les valeurs considérées primordiales, authentiques et naturelles semblent être les plus aptes à construire un État ethnique, uni, et surtout adapté aux valeurs locales. La spécificité des idéologues allemands réside dans le fait qu'ils envisagent le peuple comme ethnie, ce qui correspond aux plates-formes politiques de la plupart des régimes socialistes, à la différence des idéologues français qui envisagent le peuple comme société civile, aspect banni du social des dictatures communistes.

Il y a peut-être une autre façon, assez simpliste, d'expliquer l'attraction du modèle allemand pour des élites locales désireuses de créer des conditions politiques favorables à leur pouvoir (ce qui signifiait un appareil étatique centralisé). Les grands États de l'époque tels que la France et l'Angleterre, ont été ébranlés au XIX^e siècle par des luttes intestines qui avaient pour but le partage du pouvoir, entre l'élite, les classes populaires, etc. Autrement dit, les idéologies pluralistes qu'ils avaient développées durant les siècles précédents encourageaient la décentralisation et le partage du pouvoir. Pour les peuples ayant subi des conditions politiques draconiennes en raison du colonialisme, de la présence de la guerre, du sous-développement économique, des pertes de territoires – l'idée d'unification et implicitement de centralisation était certainement plus attrayante que l'inverse. La Roumanie, si longtemps asservie, annexée et gouvernée par des États expansionnistes en est un bel exemple.

Fondé sur le principe de la cohérence linguistique et d'une appartenance « raciale », le romantisme allemand rejette implicitement le contrat social rousseauiste et inspire une série de mouvements ethnonationalistes (surtout bourgeois); par exemple en Russie, où au XIX^e siècle le romantisme justifie les projets d'assimilation impérialiste et au XX^e siècle légitime le socialisme d'avant-garde, un socialisme souvent intellectuel et

non prolétaire. En effet, qui était mieux placé pour capter l'esprit « caché » du peuple et le protéger de la contamination des idéologies capitalistes et étrangères? Qui d'autre connaissait la « vraie » histoire de la vie « secrète » du *Geist*? Pas les paysans, ni les ouvriers sûrement, qui avaient donc besoin, selon ce point de vue, d'un porte-parole éclairé. De plus, cette vision se calquait parfaitement sur les aspirations des autres pays socialistes qui, eux aussi, devaient légitimer leurs coups d'État et leurs agressions territoriales.

Dans tous ces pays, l'idée allemande exacerba le rôle de l'historicité du passé glorieux. Or, il est connu que dans les pays socialistes, l'histoire et sa sous-discipline, l'archéologie, ont été utilisées par le régime pour maintenir un *statu quo* politique. Le rôle de l'histoire était de renforcer la vision politique du parti « éclairé » conquérant et de gérer, par l'autorité scientifique qu'elle conférait, la pseudoscience que fut le socialisme « scientifique ». L'image du peuple devait apparaître comme le résultat inévitable du progrès historique local, assimilé au socialisme, justement, car le communisme universel est censé être l'étape finale du développement spirituel de l'humanité, la seule idéologie censée être capable de franchir les limites du local.

Les théories roumaines de l'État-nation et la primauté de la nation

Envisagée sous cet angle, la culture roumaine apparaît comme un projet romantique, émergeant d'un effort pluridisciplinaire de construction de l'identité nationale. Comme d'autres chercheurs, surtout Verdery (1991), je me concentre sur la construction des valeurs et des représentations de l'identité nationale. Je vais me pencher dans cette section sur la construction de la nation et de son imaginaire et sur les rapports qu'elle entretient avec l'État. Cela me servira à analyser l'émergence de ces deux champs

rhétoriques, vus en opposition, dans le cadre d'un processus basé sur des idéologies mises en place plus tôt pour être ensuite récupérées par le socialisme afin de légitimer son pouvoir.

Le processus de construction de la nation roumaine a suivi un parcours sinueux, et même difficile, en raison d'un contexte historique particulier, celui de la confrontation des pouvoirs militaires et expansionnistes (non roumains) dans la région et de l'impact de cette confrontation sur l'évolution des trois principautés habitées par des populations roumaines, la Moldavie, la Valachie et la Transylvanie. La réunion de ces principautés s'est réalisée en deux étapes, pour former à partir de 1918-1920, la Roumanie contemporaine.

Le territoire de la Roumanie, dont les premiers habitants selon l'historiographie nationale seraient les Daces, a été conquis par les Romains qui se sont retirés en 271. Ensuite, le territoire a été traversé par les Slaves qui, peu après, vers le IV^e siècle, se sont établis eux aussi dans la région, au sud du Danube. Les habitants ont été christianisés par les Orthodoxes au IX^e siècle et ont adhéré au rituel slavon à partir du premier millénaire. Occupé par la suite par les Hongrois et colonisé par les Turcs et les Russes, cette série d'occupations a conduit à sa fragmentation en plusieurs régions et pays jusqu'au XIX^e siècle⁴¹.

⁴¹ Michel le Brave parvient cependant à réunir sous son autorité, entre 1599 et 1600, la Valachie, la Moldavie et la Transylvanie.

Pour sa part, la Transylvanie a été occupée par les Hongrois au XI^e siècle, colonisée au sud par les Saxons qui y ont formé le *Siebenburger* (le comté des sept cités), vassalisée par les Turcs au XVI^e siècle, de nouveau libérée et annexée par les Habsbourg en 1691 desquels elle s'est libérée en 1867 quand elle est rattachée à la Hongrie. Partie intégrale de la Hongrie jusqu'en 1918, sa réunion à la Roumanie, qui s'était constituée par la fusion de la Moldavie et de la Valachie en 1859, fut entérinée par le traité de Trianon (1920).

De leur côté, la Moldavie et la Valachie se sont constituées en principautés indépendantes au XIV^e siècle en s'émancipant de la suzeraineté hongroise dominante dans la région, mais elles ont succombé tout de suite au pouvoir turc qui leur a imposé le paiement d'un tribut. Après l'échec de la guerre de 1711, quand le prince moldave Cantemir s'est allié à Pierre Le Grand, empereur de la Russie, contre les Ottomans, la Moldavie et la Valachie ont eu à subir en représailles un régime plus dur, et ont perdu le droit à un gouvernement indigène. Ils ont été par la suite gouvernés par les Phanariotes, groupe social d'origine grecque, habitant dans le quartier Phanar d'Istanbul et délégués par les Turcs pour agir à titre de gouverneurs.

En 1775, la Moldavie a perdu une première partie de son territoire, la Bucovine, qui a été annexée par les Autrichiens. En 1812, elle a été coupée de sa région la plus riche, la Bessarabie, cédée à la Russie. Entre 1829 et 1856 les deux principautés la Moldavie et la Valachie, ont été soumises à un double protectorat, turc et russe. En 1859, les deux principautés se sont réunies en un seul pays, et ont formé les Principautés roumaines, élisant à leur tête un seul prince, Alexandru Ioan Cuza, qui a quitté son trône à la suite des querelles entre les élites des deux principautés. En 1866, ces élites ont invité

le prince allemand Carol de Hohenzollern-Sigmaringen à gouverner. C'est à partir de cette date que le pays a pris officiellement le nom de Roumanie, mais à l'époque on le désignait sous le vocable de *Regat*, le Royaume, ou selon les mots de Boia (2002), de « Petite Roumanie ».

L'unification de la Roumanie, composée dans cette première étape de la Moldavie et de la Valachie, ne lui a pourtant pas conféré l'autonomie et elle a dû lutter pour son indépendance face à la domination ottomane, indépendance qu'elle a acquise suite à la guerre d'indépendance des Balkans de 1877-1878. En 1881, Carol de Hohenzollern a été enfin couronné et est devenu le premier roi de Roumanie. Le pays s'est engagé dans la Première Guerre mondiale aux côtés des Alliés et a été occupé par l'Allemagne, qui a pénétré en Transylvanie en 1918.

D'autres territoires habités par des Roumains mais incorporés aux pays voisins ont été attribués à la Roumanie à cette occasion (comme le sud de la Dobroudja bulgare, la Bucovine autrichienne, le Banat hongrois yougoslave et la Bessarabie russe), doublant ainsi son territoire et sa population. Ce profil a correspondu pendant vingt ans à la Grande Roumanie, mais en 1940, à la suite de sa politique étrangère désastreuse, elle a perdu de nouveau les quatre derniers territoires acquis en 1920, de même qu'une partie de la Transylvanie, cédée à la Hongrie entre 1940 et 1944. Dans sa structure actuelle (depuis 1944), la Roumanie comprend la Moldavie, la Valachie et la Transylvanie et s'étend sur une superficie de 237 000 km carrés. En 2000, elle avait une population de 22 388 000 habitants.

Ce n'est pas donc étonnant si la construction de la nation est devenue ainsi le projet catalyseur de la culture roumaine (conçu au début par les intellectuels comme un

projet missionnaire), et a mobilisé dans la production des valeurs et des idées autant les intellectuels que les élites. Au XIX^e siècle, la priorité était de consolider une haute culture allogène. Les idéologues de cette époque semblaient motivés à implanter les stratégies de transformation du peuple en nation, selon la vision romantique, c'est-à-dire à créer des traditions politiques (la normalisation étatique, l'institutionnalisation, l'invention des cérémonies publiques et la production des monuments publics).

Le XX^e siècle, par contre, a été dédié à l'ancrage spatial de la nation et à la modification et construction de la conscience identitaire, censée agir dans un double sens: en tant que conscience de la territorialité (la Grande Roumanie) comme incorporation horizontale et en tant que conscience d'une spatialité « verticale » — temporelle, virtuelle et fictive, imaginée et imaginaire, composante de l'identité ethnique et de celle politique qui se retrouve ainsi située dans une histoire partagée. La question de « l'essence nationale » est devenue vitale, et les idéologues et les élites, qui puisaient dans le passé autochtone, dans l'histoire (pareillement aux idéologues allemands Herder, Fichte, Jahn dans la définition du *Geist* national) ou dans les exemples de l'Occident, se sont regroupés, selon la plateforme de leur doctrine, lors des débats publics afin de définir la profondeur et l'authenticité de « la spécificité nationale », devenue la pierre angulaire du mythe de la nation.

Bien que séparés conceptuellement⁴², les préoccupations de ces idéologues et de ces élites touchent constamment trois thématiques fondamentales dans la culture roumaine du début de siècle:

1. La cohérence de la nation (afin de consolider un sentiment d'identité nationale qui n'était pas entièrement partagé par tous les habitants des régions annexés).

2. L'idéalisation *de l'essence* de la nation, qui, comme chez les Allemands, est censée se caractériser par une spécificité spirituelle propre à elle-même (le *Volksgeist*) et envisagée comme « l'âme du peuple ». Le concept de « spécificité nationale » est au milieu des grands débats de l'époque.

3. La glorification du passé et la mise en représentation des origines de la nation (fussent-elles daces, daco-romaines, ou purement latines) afin d'inhiber les revendications des ethnies avoisinantes et d'établir une chronologie prioritaire territoriale sur la base du droit du premier arrivé.

Il n'est pas donc étonnant que la montée du nationalisme à cette époque ait conduit à des phénomènes de polarisation et même d'extrémisme.

Je discuterai brièvement dans cette section des caractéristiques constituantes de cette culture nationale d'où émergent plusieurs types de figures rhétoriques, dont les significations continuent à se réifier et à influencer les discours contemporains. Je m'appuierai sur des exemples se référant aux différents courants et doctrines émergés au

⁴² Plusieurs courants et doctrines coexistent et on pourrait leur accoler les étiquettes de « pro- orientales », « indigénistes-traditionalistes-populistes » et « pro-occidentales ». Voir Verdery (1991).

début du XX^e siècle. Ces courants avaient souvent des racines dans le siècle précédent, au moment de la fondation du très jeune État-nation roumain, mais leur signification, orientée vers le renforcement d'une image identitaire de la nation, a commencé à avoir un impact maximal au moment de l'unification de la grande Roumanie en 1920, moment qui semblait marquer le succès de ce programme nationaliste romantique.

Le premier exemple est celui du mouvement pro-oriental, réuni autour de la revue *Gîndirea* (La pensée) et connu comme « Les penseurs » (*Gîndiriștii*) ou les « Orthodoxes ». Leur animateur et idéologue était l'universitaire théologien et écrivain Nichifor Crainic. À partir du postulat que « la culture est un mélange de l'invisible et du visible; [et que] des facteurs visibles sont le sang, la langue, la terre roumaine, le folklore, l'orthodoxie » (Crainic, cité dans Calinescu 1982:874, ma traduction), il élabore autour du concept de « spécificité nationale » une des premières doctrines mystiques roumaines, *doctrina miracolului* (la doctrine du miracle), dont l'influence a joué un rôle déterminant pour la génération idéaliste de l'entre-deux-guerres.

If the mission of the Romanian people is to create a culture after its image and likeness, this implies as well how its orientation must be resolved. Whoever recommends an orientation toward the West speaks nonsense. Orientation contains within itself the notion of Orient and means directing ourselves toward the Orient, in accord with the Orient. Altars face toward the Orient; the icons of the hearth face us from the Orient; the peasant who kneels in his field faces the Orient. Everywhere it is said that light comes from the East. And for us, who find ourselves geographically in the Orient, that is, toward ourselves. (...) Westernization means the negation of our orientalness; Europeanizing nihilism means the negation of our creative potential. Which means to negate in principle a Romanian culture, to negate a destiny proper to Romanians, and to accept the destiny of a people born dead. (Crainic 1936:3, cité dans Verdery 1991:48)⁴³

⁴³ J'ai décidé de laisser en anglais les citations roumaines déjà traduites par d'autres auteurs de crainte qu'en traduisant en français, je ne perde des nuances.

L'image du peuple est idéalisée, comme chez tous les romantiques, dans un mélange de paganisme archaïque et d'orthodoxie mystique,⁴⁴ où le paysan apparaît comme un enfant primitif et pur, vivant dans une harmonie organique avec la nature. Le village est défini comme un « espace mythique », un archétype panthéiste et atemporel renvoyant à une enfance de l'humanité qui seule a conservé l'essence du mythe transmis à ce peuple et dont les caractéristiques sont ses aspects organiques et aprioristes:

Le village, cette entité de nature miraculeuse, est placé délibérément autour de l'église et du cimetière, c'est à dire autour de Dieu et des morts. Le village est placé au centre de nos existences et se prolonge par sa géographie [lire: représentations] dans la mythologie et dans la métaphysique. Être enfant dans un village, grandir et vivre dans un village, signifie vivre proche de l'horizon cosmique et avec la conscience d'un destin émanant de l'éternité. L'homme du village, qui réussit à se maintenir sur une ligne de l'apothéose de l'enfance, se nourrit de la totalité de ce monde pour lequel il vit. La communauté du village est une collectivité incorporée dans les formes d'une « matrice stylistique » mais son « style » se réalise à travers les structures autonomes de l'enfance. (Blaga 1985:339, ma traduction)

Représentant de la théorisation de « la spécificité nationale », le philosophe-poète Lucian Blaga, dont les études universitaires à Vienne ont contribué à forger le profil idéaliste romantique, s'attache à la doctrine des penseurs orthodoxes, mais aussi à celle des traditionalistes et des indigénistes. Il publie entre 1935 et 1937 son système philosophique, *La Trilogie de la culture*, une œuvre qui se concentre sur la théorisation du symbolisme de l'espace.

Influencé par Spengler, Riegl, Frobenius, Nietzsche, Simmel et Worringer, il reprend Spengler dans sa théorisation du style culturel, s'oppose à la théorie de la

⁴⁴ Ce courant orientalisant n'était pas limité aux Roumains mais se manifestait un peu partout où le Romantisme avait ouvert la porte à la possibilité de se construire une identité nationale « autre », c'est-à-dire, basée sur, ou au moins incorporant des traits secondaires selon une vision néo-platonicienne. L'Orient, selon Said (1979), était suffisamment « exotisé » à l'époque pour servir d'inspiration à ces délires.

morphologie de la culture de Frobenius et postule que l'âme diffuse d'une culture est symbolisée par un certain type d'espace et que les facteurs principaux qui définissent la spécificité d'une culture sont déterminés par le rapport conscience-connaissance (dans ceci, il ressemble, purement par hasard, au philosophe Karl Popper).

Dans son œuvre, il souligne « l'horizon inconscient de l'espace » (*orizontul inconștient al spațiului*) en tant que structure qui s'est sédimentée dans « les structures abyssales de l'esprit » du Roumain. Selon lui, tout individu possède à sa naissance une « matrice stylistique » de son espace national (originaire) imprimée dans son inconscient qu'il continue d'utiliser ou de projeter tout au long de sa vie. Dans le cas particulier de la Roumanie, celle-ci correspondrait à un espace spécifique, *spațiul mioritic* (l'espace du mythe Mioritza)⁴⁵. Les Roumains, selon lui, sont marqués par une bipolarité spirituelle chrétienne et appartiennent aux mondes mythiques organiques anoblis par l'idéalisme orthodoxe:

Dans l'Orthodoxie, comme chez les Catholiques ou chez les Protestants, nous avons à faire avec le même processus d'assimilation transcendantale des catégories temporaires. Tout ce qui est organique, est avancé dans l'orthodoxie au rang d'un deuxième pôle de la vie spirituelle. Les catégories de l'organique, bien que temporaires, sont équivalentes au monde de l'au-delà.

Les peuples de l'Est de l'Europe ne sont pas orientés vers l'initiative individuelle et les catégories de la liberté, mais vers le monde organique.

Les catégories préférées des Catholiques sont celles de l'autorité sacrée: l'État, la hiérarchie, la discipline, l'obéissance, la croyance militante.

Les catégories des Protestants sont: la liberté, l'indépendance des convictions, la délibération, la problématisation et la décision, le devoir et la fidélité.

⁴⁵ *Miorița* (Mioritza) est un des quatre mythes fondateurs des Roumains, un mythe pastoral célébrant le mariage avec la mort comme exemple d'une symbiose organique entre le paganisme et l'Orthodoxie.

Ainsi, les Orthodoxes préfèrent les catégories de l'organique : la vie, la terre, le naturel. Cette démarche a été utile et créatrice, car on voit mal comment on aurait pu approcher le monde « holiste » du village roumain avec les instruments conceptuels de la sociologie métropolitaine. (Blaga 1985:210, ma traduction)

Proche de la perspective des Allemands, sa vision propose une redéfinition du rôle de l'individu comme partie d'une entité qui se trouve au-delà de l'individuation. L'identité sociale de l'individu ne peut donc se faire que par une dissolution totale dans la collectivité, perspective selon laquelle la Nation devient supérieure et antérieure à l'État. Blaga sera parmi les premiers idéologues à prévoir l'éventualité que la relation nation-État devienne dichotomique:

L'idée de *Neam* ['parenté, peuple, ethnie'] dans l'acception de « fait organique » s'est développée dans l'espace orthodoxe comme indépendante de l'idée d'un État, et le plus souvent même contraire à l'idée d'un État. Les Occidentaux ont la tendance de confondre l'idée de nation avec l'idée d'État ou même ils font découler le concept de la nation du concept de l'État. Ces confusions résultent parfois de leur manque de sympathie pour tout ce qui est organique, attitude propre à l'esprit catholique. Les Protestants, eux aussi possèdent l'idée de nation et même d'une manière très profonde, mais la nation est l'objet d'une option morale circonscrite comme une convergence problématique des libertés individuelles. Pour les Orthodoxes, la nation est un organisme et en conséquence, elle se nourrit de toutes les catégories de l'organique. (Blaga 1985:210-215, ma traduction)

Cette vision organique de la nation nous apparaît très proche de la perspective romantique herderienne surtout si on considère deux aspects: premièrement, « les indigénistes », comme les Allemands, puisent dans le passé autochtone, glorifiant ainsi une réalité primitive issue d'un temps mythique afin de renforcer le caractère ethnique. Deuxièmement, ils rejettent l'universalisme (de la même façon que Allemands, inventeurs de l'*Ur*) car, dans leur vision des choses le contact avec l'étranger est polluant ou contaminant pour la pureté locale. Tous ces penseurs et leurs doctrines ont joué un rôle déterminant dans la définition de la culture roumaine et de son aspect « indigénisant ».

« La spécificité nationale » théorisée dans la période durant l'entre-deux-guerres a été élevée au rang de politique étatique à l'époque socialiste. Ce n'est pas donc surprenant que les disciplines académiques se sont définies vis-à-vis de cette vision particulière en

ajustant leur objet d'étude en concordance avec la nation. Ainsi, l'objet d'étude de la biologie devient l'étude du corps ethnique; celui de la géographie, l'étude du territoire qui définit l'âme nationale et son influence (à travers les formes physiques) sur le caractère national; l'histoire a pour objet l'étude de la nation et de son passé; la psychologie, l'étude de la psychologie nationale; la sociologie devient la science de la nation et l'ethnopsychologie doit étudier l'essence de l'âme nationale. Comme Verdery le notait (1991:63) dans son analyse des élites et des milieux académiques, « The medium within which this larger process was occurring in Romania was the language of the Nation (rather than the language of science or of social progress, for example) and this fact had consequences for subsequent scholarly activity. »

Nous pouvons expliquer ainsi pourquoi durant le socialisme, et même de nos jours, la plupart des études classiques ethnographiques roumaines traitent soit de « l'unité de l'être national » soit de « l'âme populaire » (voir, « La noce chez les Roumains » Simion Florea Marian, « L'enterrement chez les Roumains », etc.). Voilà pourquoi aussi la grande partie des ethnologues roumains qui continuent actuellement à travailler sur des

monographies du village traitent les transformations du monde rural comme « négatifs » ou comme une « perte et une déstructuration » (Mihailescu 1992) de l'unité ethnique.⁴⁶

D'autres idéologues, plus traditionalistes et proches de la doctrine des « indigénistes » par l'accent mis sur la « spécificité nationale » (mais contraires aux affiliations « orientales ») se concentrent plutôt sur la préservation de l'intégrité de la nation et sur l'analyse du rapport nation-État, où l'État est perçu comme nocif et aliénant pour la première. Le philosophe-psychologue Constantin Radulescu-Motru, par exemple, voit l'étatisation comme un premier danger pour l'identité nationale:

Our social life is shot through with illusions. We have adopted civil and political laws unsuited to our traditions; we have organized a public education useless to the large majority of people; we have imitated the bourgeois technique of economic production in which neither the qualities of our people nor the wealth of our country can bear fruit; we have done everything in our power to falsify the traditions and the aptitudes given us by nature, thinking ourselves obligated to be to Europe's taste. For better than a century, the Romanian people has [*sic*] not been faithful to itself. Let us have an end to experiments with laws for the so called "Belgium of the Orient". (Radulescu-Motru 1936, cité dans Verdery 1991)

De la même façon, d'autres traditionalistes pro-occidentaux modérés et définitivement antiromantiques comme P. Bujor, C. Stere, et le critique Garabet Ibraileanu développent autour de la revue *Viata Romaneasca* 1906-1933 (La vie roumaine), une doctrine idéaliste associée à un populisme qui donne priorité aux valeurs ethniques. « Nos problèmes sont ceux de *l'être national* et de *la justice sociale*. Et ces

⁴⁶ Les sociologues roumains intéressés par ce qui se trouve derrière les objets ou derrière l'homme, sont un phénomène relativement récent dans les sciences sociales autochtones. L'école de Dimitrie Gusti est fondée dans la période de l'entre-deux-guerres et son fondateur continue à explorer « le peuple » comme composante « pure » de la nation. Gusti envisage, à travers ses enquêtes dans les villages roumains, une cueillette de données qui va servir au développement d'une « science de la nation » (Mihailescu, *ibid.*). Il construit un système sociologique originel, centré sur l'idée d'unité sociale, adapté à l'unité de vie sociale, voire au syncrétisme du monde villageois qu'il se propose d'étudier (Mihailescu, *ibid.*).

problèmes ne peuvent pas être résolus par des utopies internationales. Les intellectuels roumains sont *des étrangers*, sur le plan émotionnel, qui vivent au milieu de ce peuple » (Calinescu 1982:661, ma traduction). Selon eux, la paysannerie représente le cœur de la nation, et comme la nation a une priorité sur toutes les divisions de classe, ils rejettent les socialistes et condamnent même les paysans révolutionnaires, car toujours selon leur perspective, les émeutes auraient conduit à une guerre civile, déchirant le corps sacré de la nation.

Par contre, d'autres idéologues, comme Lovinescu, se placent aux côtés des universalistes, proposant le modelage de l'identité selon les canons occidentaux:

Isolated from the rhythm of Western civilization by its surroundings and its religion, the Romanian people were unable to develop in its own manner and was [*sic*] derouted from the potentialities of its race; for entire centuries it expressed its Latin thought in cumbersome Cyrillic letters; descended of those whose unbeaten will and energy conquered the world, our soul was dislocated by the infiltrations of oriental fatalism. Is this the definitive formula for our race? Time is on our side and, after ages of alienation and deformation, new prospects have arisen for the creation of a truly Romanian soul. If we seem to some historians melancholy stepchildren of a Romanian-Byzantine-Slavic-Turkish-Phanariot tradition, let us hope that in the eyes of future generations, we will seem venerable forefathers of a true Romanian tradition (through the influence of Europe). (Lovinescu 1972:458, cité dans Verdery 1991:51)

Dans sa trilogie intitulée « l'Histoire de la civilisation moderne roumaine » (1924-1926), Lovinescu bâtit sa doctrine autour de la « spécificité nationale ». À la différence de Blaga et des traditionalistes, il y soutient que « les paysans ne représentent pas la pureté, car ils ont absorbé trop d'éléments hétérogènes, comme la bourgeoisie locale, d'ailleurs » (cité dans Verdery 1991). Selon lui, la dynamique d'émancipation-évolution d'une civilisation n'est pas basée sur la répétition de la tradition locale, mais sur l'interdépendance de toutes les formes de vie, le « synchronisme ». Ce principe est pour lui une loi et il démontre comment, au niveau continental, les idées élaborées dans un pays (France ou Allemagne) ont des répercussions en d'autres pays. Le principe

d'imitation, aux plans technologique, sociopolitique, littéraire ou artistique est, selon lui, la force motrice fondamentale du progrès. Ainsi, il encourage les élites roumaines à emprunter des « formes » occidentales et à les adapter à la spécificité nationale.

On account of the vicissitudes of history, the artistic sensibilities of our people could manifest themselves only in inferior forms and genres, which cannot serve as point of departure for any art subject to the imperatives of world-wide synchronism... From the fusion of all foreign influences with the molding spirit of our race will emerge the art of the future, with sufficient particularities to constitute a Romanian style. (Lovinescu 1927:133, cité dans Verdery 1991:52)

Le mérite de Lovinescu est d'avoir saisi le danger que représentait l'aspect dogmatique de l'idée de « spécificité nationale », tel qu'utilisé par les mouvements et les doctrines des pro-orientaux, des Orthodoxes, des mystiques et des romantiques, qui en exaltant l'esprit rural l'ont en fait figé dans un anachronisme.

Malheureusement, en mythifiant le peuple et le folklore, les sciences roumaines et les disciplines académiques ont préparé en fait le plus solide et le plus valide argument sur lequel s'appuiera le futur État socialiste: la manipulation de la rhétorique de la nation. Cette vision, qui s'est perpétuée jusqu'à présent, continue à concentrer la production culturelle contemporaine sur l'aspect national même si le défi de l'Europe unie se présente comme une réalité.

Comme Boia le notait récemment:

La Roumanie se présente comme un cas particulier. Elle aussi a été constituée [l'auteur se réfère ici à d'autres États-nations de l'Europe constitués après la chute des empires] de morceaux, qui avaient leurs histoires distinctes, leur profil culturel distinct et une composition ethnique différente. Entre une Bessarabie marquée culturellement par l'influence russe et avec une minorité slave très importante et une Transylvanie, partie de l'Europe centrale, avec des Roumains vivant à côté des Hongrois et des Allemands, la différence n'était pas significative. Ce type de mosaïque territoriale aurait pu conduire à une solution fédérale; les Roumains ont pourtant préféré le modèle français de la centralisation (qui fonctionnait dans la Petite Roumanie avant 1918) afin de cimenter les segments d'un ensemble non uniforme. Ce qui réunissait pourtant tous ces espaces, si différents dans plusieurs sens, était l'élément ethnique roumain qui était majoritaire dans toutes ces provinces. État-nation relativement peu cohérent au commencement, il est devenu plus cohérent au fur et mesure qu'il avançait, justement en raison de son idéologie

nationale, et en dépit de la perte ultérieure de quelques territoires. (Boia 2002:86, ma traduction)

Les marxistes-léninistes et le totalitarisme stalinien

« Le nationalisme ethnique a été l'idéologie unificatrice de l'élite dominante sous le roi Carol 1^{er} » (Gallagher 2004:41, ma traduction). Cependant, en 1921, quand le Parti communiste roumain est fondé, il semble être détaché de l'idéologie de la terre⁴⁷, car il embrasse la politique de l'Internationale communiste (le *Komintern*) qui à cette époque, suit justement la désintégration des nouveaux États créés ou agrandis géographiquement (comme la Roumanie et la Pologne) par les Puissances alliées qui cherchent à renforcer l'opposition à l'expansion des Soviétiques (Gallagher 2004). Inspiré donc par une politique étrangère, le jeune Parti communiste roumain attire surtout les membres des ethnies minoritaires, à un point tel qu'en 1921, il ne compte qu'un seul Roumain, Gheorghe Cristescu, son premier *leader* (1921-1924) et des effectifs qui ne dépassent pas 800 à 1000 membres et ce jusqu'en 1944 (il y a accord des différentes sources sur ce chiffre). En 1924, le P.C.R. est déclaré illégal et beaucoup de ses membres se retrouvent en prison pour des infractions mineures.

⁴⁷ « The party's identification with the doctrines of Communism and the threat posed by the Soviet Union as a hostile neighbor deprived it of any popular support. The interventions of the Moscow-based Communist International (Comintern) in the party's affairs were invariably disastrous and further marginalized the party since it was considered subservient to Soviet interests. Two Comintern policies gave particular offence – the demands for the return of Bessarabia to the Soviet Union and for the self-determination for the minorities in Romania. This view of the party as 'alien' and as a tool of the Soviet Union led the Romanian government to ban it on 11 April 1924 » (Deletant 1999:9).

En 1943, Staline charge un de ses officiers politiques les plus loyaux, la colonelle Ana Pauker, de la fonction « d'organisateur national » pour la Roumanie⁴⁸.

Entre 1944 et 1945 la direction du Parti communiste roumain est assumée par Pauker, dont le fanatisme lui vaudra d'être transformée en figure iconique⁴⁹. Lui succède en 1945, Gheorghe Gheorgiu-Dej, un Roumain et le futur président du pays. Mais avant cela, le 23 août 1944, le roi Michel renverse la dictature, fait arrêter le chef du gouvernement, le maréchal Antonescu, et annule l'alliance avec l'Allemagne nazie. De plus, il aligne la Roumanie sur les forces alliées. Cependant, en septembre 1944 les troupes soviétiques s'installent en Roumanie. Le 6 mars 1945, les élections gagnées par le Parti Paysan sont falsifiées par les communistes (sur l'ordre de Moscou) qui installent le gouvernement Petru Groza, le premier gouvernement communiste et pro-moscovite. Comme récompense pour ses mérites, Ana Pauker est décorée par Staline par toutes les médailles soviétiques et roumaines existantes; il faut dire que sous sa direction, le nombre des membres du parti communiste a augmenté en une année à plus d'un million. De plus, Staline veille à ce que « la faction moscovite » (Pauker - Georgescu - Luca) occupe les postes clés des ministères de l'Intérieur, de l'Extérieur et des Finances.

Le 30 décembre 1947, les communistes forcent le roi d'abdiquer et abolissent la monarchie. Le même jour, la Roumanie est déclarée République populaire. Les projets de

⁴⁸ En même temps que Walter Ulbricht est nommé pour l'Allemagne, Gheorghe Dimitrov pour la Bulgarie, Matyas Rakosi pour la Hongrie dans le cadre de la grande opération qui vise à instaurer le communisme dans les pays censés avoir été « libérés » par l'Armée Rouge.

⁴⁹ Son visage était devenu l'emblème de la Brigade Internationale « Ana Pauker », envoyée en Espagne durant la guerre civile.

nationalisation et de collectivisation, dont le dernier durera 13 ans, se soldent par de sinistres épurations de classe. On estime qu'au début des années 1950 (Gallagher 2004) 80,000 paysans-propriétaires ont été emprisonnés pour leur résistance à la collectivisation, et environ 180,000 professionnels, intellectuels, bourgeois et enfin tous ceux qui nourrissaient des espoirs démocratiques, ont été envoyés dans des camps de travail. L'ancienne élite politique a été emprisonnée et assassinée. En 1952, commence la période d'épurations des « Moscovites » à l'intérieur du parti. Les Roumains contrôlent le parti et Dej demeure président (du parti et du pays) jusqu'à sa mort en 1965, quand Ceausescu lui succède. Si, dans une première période, la politique du Parti communiste se déclare internationaliste et antinationaliste, répondant en cela aux directives du Komintern, à partir de 1958, quand les troupes soviétiques quittent le pays, le nationalisme se renforce, justement pour justifier l'émancipation d'un parti qui veut se détacher de Moscou.

Le pouvoir de la nation et l'ambiguïté de l'État

La nation, tel qu'elle avait été construite par les idéologues du début de siècle, a continué son chemin à l'époque totalitaire et même dans la Roumanie contemporaine, où elle demeure le principal point de référence dans la définition identitaire. Comme Katherine Verdery le note (1991:11), « If it was an ideology in Ceausescu's Romania that had potentially hegemonic force, it was national ideology ». L'appropriation de la nation et la mystification de l'histoire ont été les projets idéologiques prioritaires du dictateur. Toujours selon Verdery (1991:121), ceci était une stratégie pour engager les intellectuels du pays qui, comme je l'ai signalé, étaient majoritairement orientés vers l'accent mis par

le romantisme sur l'esprit et l'invisible. On pourrait donc se demander, comme le fait Verdery dans son analyse de la reproduction de la culture étatique,

Why did a Marxist-Leninist regime employing a symbolic ideological mode of control give so much weight to an ideology that was national?

Les réponses varient d'une analyse à l'autre, bien qu'ici j'appuie la primauté de l'influence du modèle romantique allemand, comme je l'ai dit précédemment. Quoique j'aie déjà souligné l'importance des intellectuels et des écrivains pour le développement de ce modèle, je crois qu'il faut aussi distinguer l'évolution du modèle de sa mise en scène.

Verdery a certainement raison quand elle parle de l'aspect instrumental du nationalisme et du rôle des intellectuels dans la reproduction du pouvoir du régime. Cependant, et à la différence de Verdery, je continue à croire qu'à la base, ce sentiment pronational s'est alimenté du *bottom up* et non du *top down*, comme le reste de cette thèse le démontrera par l'étude des conditions du microvécu. Je veux examiner d'autres facteurs qui ont joué un rôle dans la transformation de l'idéologie universaliste marxiste en culte nationaliste en Roumanie.

Je propose une hypothèse, qui est au cœur de cette thèse: les sentiments pour la patrie, vus comme une communauté réunissant et mobilisant des sentiments antiétatiques, ont surgi plus ou moins de façon spontanée parmi toutes les classes quand le Parti, dès le départ, a utilisé des moyens radicaux dans ses politiques. Il ne faut pas oublier qu'au début du régime, les discours nationalistes étaient interdits, car ils étaient vus comme trop liés à la droite (la Garde de Fer) et ils étaient contraires à l'internationalisme du Komintern.

Un autre élément qui a transformé le socialisme « pur » en socialisme romantique et national, c'est la sensibilité des Roumains à l'idée de défendre la patrie. Autrement dit, le nationalisme peut être lié jusqu'à un certain point à l'orgueil national, mais il peut également être lié, à la différence de l'Allemagne, à une tradition qui considère le Nous politique comme faible puisqu'il est (depuis toujours) dominé par l'Autre. Comme Fischer-Galati note,

Ceausescu's commitment to industrialization was directly and intimately related to the elementary political motive of survival. To secure and legitimize his power in the face of internal challenges and particularly, of the Kremlin's opposition to Romania independent course, Ceausescu opted for a political platform based on nationalism, communism and modernization. He donned the mantle of executor of Romania's historic tradition which, according to him, called for the establishment of a multilaterally-developed national Romanian communist state ruled by an historic figure akin to that of great Romanian national leaders of the past – of men such as Stephen the Great or Michael the Brave – that of Nicolae Ceausescu. (Fischer-Galati 1981:7)

Selon Fischer-Galati, le nationalisme a été exacerbé et instrumentalisé par le dictateur dont la mégalomanie a commencé à se manifester au moment de la création du culte de la personnalité (afin de légitimer la transformation d'un obscur Nicolaie Ceausescu en un *defensor patriae* [Nelson 1981] et en un protecteur des intérêts historiques du peuple roumain). Tous les signes de la création de ce culte annonçaient une intention de fonder une dynastie, semblable à celle de Kim Il Sung en Corée du Nord.

L'analyse de Fischer-Galati (1981) me semble être la plus adaptée à la complexité des facteurs interreliés dans le développement du socialisme roumain. Selon lui, d'autres éléments ont contribué également au renforcement du pouvoir dictatorial, tel que la désapprobation du Kremlin, qui aurait voulu un leader moins mégalomane et assoiffé de pouvoir que Ceausescu, mais aussi l'existence des rumeurs et du mécontentement venant de Transylvanie, où la minorité hongroise était encouragée dans ses revendications autant par la Hongrie que par les Soviétiques:

However, in the last analysis, the turn to the left must be attributed to Ceausescu's determination to secure total power at the first available opportunity. By invoking the need for national unity, discipline, defence of the national patrimony and modernization at a time when gradual consolidation of power in his own hands and in those of his family had run its course, Ceausescu merely completed the traditional political cycle of Romanian rulers, communist or not, whereby security and power are guaranteed only by absolute rule.

As the absolute ruler of Romania, Ceausescu has appropriated the traditional slogan of previous monarchs "Orthodoxy, Autocracy, Nationality". (Fischer-Galati 1981:12)

Selon Fischer-Galati, les trois principes cardinaux caractéristiques du pouvoir royal (l'orthodoxie, l'autocratie et le nationalisme) ont été adaptés et ajustés au dogme marxiste et à la vision personnelle du dictateur. Selon lui, « l'orthodoxie » correspond à la communauté ethnique. Elle consolide une communauté imaginée préexistante que les marxistes ont exploitée plus tard par leur politique de défense de la tradition. L'orthodoxie, en dépit de son caractère dogmatique et anti-intellectuel, a été reconfigurée pour devenir « la tradition historique », pour reprendre une expression courante de l'époque. L'autocratie, selon Fischer-Galati,

(...) has the simple meaning of total acceptance of one-man rule and recognition of the infallibility of man's actions and decisions. All power belongs to Ceausescu who rules with the assistance of the traditionally supportive spouse and members of the "king's household". (Ibid.)

Le nationalisme apparaît donc comme un agent unificateur, car il est inséparable d'une vision et d'une idéologie qui privilégie la communauté ethnique, ses traditions et sa spécificité.

Autrement dit, nous avons à faire avec un phénomène complexe qui, d'une part, implique la personnalité d'un dictateur qui voulait concentrer le pouvoir dans ses mains selon des stratégies bien établies par ses prédécesseurs (surtout par la dynastie des Hohenzollern) et, d'autre part, implique un sentiment populaire déjà bien enraciné de promotion de l'unité nationale, un trait qui n'était pas surprenant pour une population ayant été longtemps sous le joug du colonisateur turc. Il a suffi, selon Fischer-Galati, que

le régime naissant construisent un pont liant la tradition, la centralisation du pouvoir pour la défense de la patrie, et le nationalisme populaire. Une fois proposée comme projet étatique, cette stratégie n'a pas rencontré d'opposition populaire. En fait, je crois que cet argument est discutable, mais dans l'ensemble, cette vision semble mieux expliquer le manque de résistance face au communisme, car elle tient compte des conditions culturelles préexistantes. De plus, elle souligne, l'aspect instrumental du nationalisme en faisant référence à des valeurs répandues dans la population plutôt qu'en invoquant l'importance des manœuvres de l'élite politique.

D'autres chercheurs ont proposé des hypothèses différentes, qui néanmoins soulignent le rôle catalysateur du nationalisme dans la construction de ponts sémiotiques entre les masses et l'idéologie marxiste. Selon Nelson (1981), cet aspect est symptomatique pour tous les pays sous-développés où, pour une raison ou l'autre, le pouvoir a été saisi par les marxistes⁵⁰.

Leninist parties brought to power in an agrarian state, with a population of which peasants composed the vast majority, lacked the *natural* constituency Marx presumed for communist regimes, i.e., a sizeable proletariat. New governments, *sans* revolutionary legitimacy, had to rely upon a combination of 1) socialization techniques to build support and to convince the populace of the party's right to rule, 2) the personal charisma of an authentic leader or, lacking that, obedience to a leader whose image was that of an idol, 3) tangible economic progress and distributive equity, and 4) nationalism and its appeal to patriotic emotions.

When new governmental systems take power without a firm or broad basis of support, socioeconomic development and nationalism come to play legitimizing roles. These are not dilemmas confined to the Balkans or to communist rule. But it is most pronounced in those cases, like Romania, where no revolutionary legitimacy existed, where coercion or

⁵⁰ Dans ce cadre, nous avons à faire avec un processus typique, tenant autant à la plateforme politique des partis marxistes qu'au statut de pays agraire de ces États. Des exemples semblables, soutient Nelson (1981), sont visibles dans les régimes autoritaires des Philippines, du Nicaragua, de Birmanie ou du Mozambique.

foreign occupation inaugurated the current system of government and, perhaps most important, where expectations of distributive equality were raised by rhetoric and promises. (Nelson 1981:308)

Cioroianu (2005:81-99) propose la théorie voulant que le communisme national roumain doive son émergence à l'interaction de deux éléments essentiels: la particularité de la culture politique roumaine⁵¹ et de sa mythologie d'une part, et, d'autre part, l'utilisation de l'histoire (réécrite et réinventée) comme légitimation du pouvoir. Comme dans le cas de la Roumanie, il ne s'agit pas d'une société politique fondée sur l'engagement citoyen, mais d'une « communauté populaire », rarement admise comme partenaire politique dans la création de la culture politique nationale, le mythe du Dirigeant, auquel revient la charge de conduire la communauté vers la liberté, devient une stratégie cohérente avec les attitudes populaires vis-à-vis du pouvoir (Ibid.:37-44). Selon lui, le rapport qui s'est développé entre le pouvoir, le citoyen et la nation était déjà consolidé au moment où les communistes ont saisi le pouvoir étant donné que dans le panthéon mythique du passé de la nation, il existait déjà un mythe du Dirigeant⁵².

Or, le régime communiste s'est présenté comme un mouvement de libération nationale. De plus, il a présenté ses efforts pour créer un État-nation industrialisé et autodéterminé comme le couronnement des luttes séculaires pour la liberté de la nation. Dans ce sens, Ceausescu s'est donc emparé du rôle « de Sauveur de la roumanité, le plus élogieux rôle

⁵¹ Selon lui, la particularité de la culture politique locale, comme produit de l'histoire et résultat de ses expériences historiques réside dans ses trois dimensions: i) la doctrine traditionnelle-l'orthodoxie, ii) un étalon politique-l'autocratie et iii) les manifestations circonscrites au sentiment de l'unité et de continuité, sentiment qui est à la source d'une autre mythologie (Cioroianu 2005:44). Vladimir Tismaneanu définit ainsi la culture politique communiste roumaine: une culture qui incorpore l'autoritarisme, le sectarisme, l'anti-intellectualisme, le clientélisme, le conformisme idéologique, le dogmatisme et, le plus important, le manque de légitimité politique (cité dans Cioroianu 2005:40).

⁵² Parlant de la chute du régime, il dit, « Les Roumains ont seulement rejeté le modèle du dirigeant incarné par Ceausescu et non pas nécessairement celui de tout modèle de dirigeant fort. (...) le mythe d'un dirigeant autoritaire, d'un *Pater familias* qui guide son peuple d'une main de fer demeure bien vivant » (Cioroianu 2005:16-17).

que d'autres personnages mythiques⁵³ avaient déjà occupés, et qu'il tentait de dépasser » (Ibid.).

Plus proche de la vision de Verdery, mais également de celle de Fischer-Galati, Gallagher (1995, 2005) propose que dans le cas de la Roumanie, les élites locales, hostiles au bien du peuple depuis toujours ont forgé une tradition de se maintenir au pouvoir en promouvant la fragmentation sociale et les relations de dépendance. L'utilisation du nationalisme devient ainsi une façon de détourner l'indignation du peuple vers une cible étrangère. Si à l'époque de la monarchie « the national interest was reduced to safeguarding territorial gains and realising the historic Romanian mission » (Gallagher 2005:9), la même stratégie est mise en place par le régime Ceausescu quand il renforce l'oppression et tente de justifier les pénuries et les sacrifices infligés aux citoyens (je reviens plus loin).

Les conséquences du nationalisme

L'aspect instrumental du nationalisme a certainement servi à légitimer le pouvoir, autant dans le passé qu'à l'époque communiste. Qu'il s'agisse du nationalisme utilisé par Ceausescu, comme le suggèrent Fischer-Galati (1981) et Cioroianu (2005), ou bien qu'il

⁵³ L'hypothèse proposée est que dans l'imaginaire historique du peuple roumain, un imaginaire qui souvent remplace la connaissance même de l'histoire, l'élément le plus important est que les divers personnages du panthéon mythique ont, chacun une stricte "spécialisation". Dans ce rappel de gouvernement roumain légendaire, Étienne le Grand est inévitablement *le Défenseur*, Michel le Brave *l'Unificateur*, Démétrius Cantemir *l'Érudit*, Bourebistas et Décébale restent *les Ancêtres*. Le *Conducator* réel n'a qu'à s'imposer à la tête de ce gouvernement transcendent pour obtenir une légitimation « par l'histoire » (Cioroianu, 2005:98-99).

s'agisse de celui adopté par le Parti et les élites intellectuelles comme le notent Nelson (1981), Boia (2002), Tismaneanu (2004), et surtout Gallagher (2004) et Verdery (1991), il a été employé comme stratégie politique dans la consolidation du pouvoir, car par sa polysémie, il s'adressait autant au peuple qu'au régime. Comme tous les chercheurs l'ont souligné, les notions de souveraineté et d'indépendance territoriale ont joué un rôle décisif dans la rhétorique des communistes qui les ont incorporées et utilisées en faisant appel au patriotisme, qu'ils ont transformé ultérieurement en adhésion à leurs projets politiques. Dans une première étape, soit à partir de 1958 jusqu'à l'invasion de la Tchécoslovaquie en 1968, le Parti a défendu l'idée de s'émanciper du contrôle soviétique (qui l'avait en fait installé au pouvoir) et a joué continuellement la carte de l'indépendance nationale menacée par l'expansion soviétique. Ce thème utilisait la crainte des masses d'être de nouveau vassalisées (après des siècles de dépendance d'un centre hégémonique étranger), crainte qui les rendait prêtes à participer au projet du Parti de transformer l'État en défenseur de la liberté.

Comme Verdery (1991), Gallagher (2004), Tismaneanu (2004) et Boia (2002) l'ont noté, l'État communiste « a confisqué les idéaux de la nation » (Gallagher 2004) et a revigoré le nationalisme. Après des siècles de lutte pour l'unification territoriale, après des pertes de territoires durant la période de l'entre-deux-guerres, il était naturel que les Roumains pensent la liberté individuelle comme étant attachée à l'indépendance de la patrie. Selon Gallagher, cette vision unidimensionnelle de la liberté était liée « à la

perspective traditionnelle», selon laquelle la liberté s'est définie « par rapport à une domination étrangère⁵⁴ ».

N'oublions pas que la Roumanie n'avait jamais été un État démocratique ni une société pluraliste, et que donc l'idée de la liberté était conçue en termes relativement abstraits et séparés du vécu individuel. La perte de certaines libertés individuelles semblait donc être un prix modique à payer pour obtenir l'indépendance. Comme Gallagher (2005) le note,

Historically, the case can be made that Romanians were prepared to endure worse behaviour from their rulers than their neighbours in other Balkan states. A large number of people related to the state on the basis of dependence. A sense of citizenship has always been weak and, in the context of low-intensity citizenship, democracy has always been feeble.

Collective values which downgraded the individual and made him or her subject to group authority had been instilled by the Orthodox Church before 1945. Nationalism, after an interlude of Soviet-sponsored internationalism, was rehabilitated and tailored to suit communist needs; the traditional viewpoint that freedom from foreign rule and not the right of the individual to dissent from the government or majority opinion, proved extremely useful for a communist system seeking to move beyond Marxism-Leninism to shore up its legitimacy. (Gallagher, 2005:8-10)

Mais il y a plus. Comme Boia (2002) et Gallagher (2004) le soulignent, la situation est paradoxale car, en dépit du fait que la nation se réfère indirectement à la souveraineté du peuple et à la liberté, c'est pourtant l'idéologie nationale qui a facilité la prise de pouvoir et la légitimité des régimes totalitaires qui anéantissent l'individualisme. Comme Boia (2002:48) le note, ce paradoxe dérive justement du caractère « d'agrégation » de la nation (*functia sa agregatoare*) qui a fini par assembler l'autorité

⁵⁴ Voir Gallagher (2005:24).

étatique et « l'organisme communautaire », incorporant des individus libres. Cet aspect coïncidait avec le programme communiste, en dépit du fait que le concept de la nation de la plupart des intellectuels se voulait démocratique. La nation a facilité la réalisation de l'objectif politique de l'État communiste même si celui-ci était centré sur l'anéantissement de l'individualisme et de toute aspiration démocratique. Plus on associait la liberté individuelle au nationalisme, plus les personnes semblaient prêtes à sacrifier leurs droits constitutionnels, dans un État qui ne s'inspirait aucunement de l'idée du contrat social. Autrement dit, il y a deux définitions de l'État en Roumanie, une où les individus se voient comme tolérant un État injuste et l'autre où c'est l'État qui tolère l'individu en tant que membre de la masse.

Il est vrai que si la masse populaire était plutôt indifférente à l'idée de la citoyenneté ou de la société comme ensemble civique c'est parce qu'elle avait normalisé à la fois l'idée de la tradition telle qu'interprétée par l'orthodoxie et l'idée de l'autocratie. En ce sens, le seul champ discursif qui donnait une certaine cohérence à la définition identitaire de cette masse et qui incorporait chacun dans une interaction stable était celui de la nation romantique, parce qu'il faisait référence à l'ethnie, à l'orthodoxie et à l'autocratie (autrement dit, au passé).

En fait, l'idéologie nationalisante qui a servi à légitimer le pouvoir de l'État a aussi servi à justifier toutes les revendications que les individus avaient vis-à-vis de l'État, renforçant ainsi la Nation. Ainsi, quand l'État, perçu comme indifférent ou hostile à l'épanouissement des citoyens, utilise des tropes attachés à la nation, cette utilisation est vue comme une attaque à la « vraie » nation, devenue la source de la pureté du Soi devant les compromis politiques exigés ou imposés par l'État. À la fin, comme nous le verrons

dans la deuxième partie, c'est ce qui a entraîné une perte de légitimité de l'État communiste et finalement, sa désintégration.

L'État totalitaire et ses contradictions

Jadis, l'Ancien Régime en Roumanie comme en France obligeait l'individu à adhérer à la collectivité, en apparence monolithique, par la prière, par l'accomplissement du devoir, par le sacrifice, ou, pour les bourgeois, par l'accumulation des privilèges. Le pouvoir agissait pour défendre les privilèges féodaux, car il était protégé par l'illusion qu'il existait des espaces pour l'individualité en dehors du système formel⁵⁵. Il n'est pas surprenant que les révolutionnaires et autres penseurs du XIX^e et du début du XX^e siècle aient critiqué le social où le pouvoir avait les mains libres pour reproduire les privilèges attachés à un système de castes. On pense à Marx, évidemment, mais on pourrait inclure aussi Freud ainsi que tous les utopistes-anarchistes qui émergent à l'époque à un rythme frénétique: par exemple, Edward Bellamy aux États-Unis, les disciples de Charles Fourier en France comme en Roumanie, de Bakounine en Russie, en France et en Italie, du Prince Kropotkine un peu partout, etc. Ces penseurs et activistes proposent des théories qui, à leur base, revendiquent une modification radicale des institutions sociales et politiques afin que le pouvoir soit plus équitable; c'est-à-dire, qu'ils proposent d'éliminer l'État ou tout pouvoir de contrainte dans chacun des lieux où le pouvoir s'exerce. Ils défendent l'idée d'ordre sans hiérarchie en prônant, pour certains, une forme

⁵⁵ Essentiellement, la liberté consistait en espaces non contraints par l'État, et le politique n'était qu'une obéissance formelle.

de coopératisme et pour d'autres, de fédéralisme ou encore l'organisation des syndicats de travailleurs, etc. Bref, des organisations plus décentralisées et fonctionnant par une forme de gestion collective.

Les dictatures socialistes de la deuxième moitié du XX^e siècle ajoutent une nouvelle dimension à ce mélange. Le trait saillant de leurs philosophies est qu'elles proposent de transformer la société, les espaces formels et informels, et la nature de l'homme. Cette nouvelle dimension a évolué d'un ensemble de circonstances particulières et est en même temps une conséquence des conditions de l'État bourgeois secoué par les agitations des années 1840. Parce que cette fusion incorpore, dans sa dimension rhétorique, les idées utopistes et idéalistes précédentes (Rousseau, Voltaire, les Lumières) parce qu'elle les sépare de l'analyse des conditions sociales locales, elle apparaît abstraite, et, comme elle le prétend, universelle et scientifique.

Cependant, elle contient une contradiction fondamentale parce qu'elle identifie le malaise de l'homme contemporain (c'est-à-dire, l'homme de la modernité bourgeoise) comme ayant une double source, la nature de l'homme et la nature de la société étatique bourgeoise. Selon cette vision, l'homme ne peut être laissé dans une condition d'innocence rousseauiste; une avant-garde politique éclairée doit le forcer à accepter une discipline individuelle qui s'étend à la dimension la plus privée. Il s'agit d'un paradoxe, car si l'homme est naturellement corrompu et donc uniquement capable de créer des sociétés qui reflètent ses faiblesses, ne serait-il pas logique de conclure, comme le faisaient les stoïciens, que la société ne peut qu'exprimer le mal naturel et qu'il faut donc développer et vivre selon une moralité individuelle qui ignore le social? Pour ces penseurs du XIX^e siècle, la question de la transformation semble émerger d'un double

noyau : faut-il orienter les interventions étatiques et cibler l'individu afin de combattre ces faiblesses, ou il faut plutôt cibler les conditions sociales qui limiteraient l'essence humaine corrompue de se manifester?

Ce débat éclate dans un contexte où l'État bourgeois, parrain de la technologie de la rationalité scientifique, semble être sur le point de résoudre un ensemble de problèmes ravageurs comme, la maladie, la famine, la pauvreté. Comme Locke le soutenait, la société bourgeoise et ses bénéfices est le fruit des qualités innées de l'homme. Elle semble favoriser la liberté et l'autonomie du Soi parce qu'elle limite l'intervention étatique au strict minimum. Ne serait-il pas normal de la laisser en place, même avec tous ses défauts?

Les dictatures socialistes fusionnent ces courants, l'idéologie de la transformation sociale radicale et la modification de l'esprit de l'individu, mais cachent cette dernière politique sous un masque de nécessité historique et de scientisme afin de contourner la contradiction fondamentale : comment l'homme, naturellement faible, peut-il créer une vision d'un social parfait? Leur solution est de construire une société cohérente intégrant l'individu et le social dans une totalité.

Le concept de « totalité » occupe une place privilégiée dans la pensée sociale moderne occidentale et a été le plus souvent associée, parfois de façon paradoxale et sans logique, à la cohérence, l'ordre, l'épanouissement, l'harmonie, la plénitude, le consensus et la communauté d'une part et, d'autre part, à la fragmentation, l'aliénation, le conflit et le désordre. L'importance de ce concept pour mon argument réside dans le fait que la philosophie politique socialiste a repris ce paradoxe. Par exemple, la tradition marxiste a

tenté de se placer des deux côtés de cette dichotomie, en utilisant d'une part la « totalité » comme un synonyme de l'entité utopique où se réalise l'individu, et d'autre part, en invoquant cette vision utopique pour justifier une critique des sociétés non socialistes (parce qu'elles produisent les conditions qui conduisent à l'aliénation et à la fragmentation du social et de l'individu). Ceci légitimerait donc une intervention massive dans l'informel et dans l'intime afin d'éliminer ce mal. Il est important de comprendre que ce paradoxe est camouflé derrière l'aspect systémique de l'idéologie socialiste, présentée comme cohérente, comme tout système. Ce n'est pas surprenant que ce soient les socialistes qui se lancent, de temps à autre, dans des guerres idéologiques et des purges (généralement et malheureusement, un phénomène un peu plus concret qu'un débat sur l'idéologie) au nom de la pureté de la pensée.

Le concept d'une société unie et harmonieuse a une longue histoire. Pour Rousseau, par exemple, qui le mentionne dans ses écrits (*Le contrat social* et *Émile*), la solution sociale au problème du bonheur de l'homme en société est collectiviste et globale⁵⁶. Pour Durkheim, « totality reflected the group nature of society itself, and like other concepts of this kind absorbed the sacred aura of society » (Jay 1984:22). Freud va le mentionner comme un concept attaché aux « émotions totales ».

⁵⁶ « Civil man is only a fraction of a whole, his value lying in his relation to the whole, which is the social body » (cité dans Jay 1984:41).

L'holisme de Marx est attaché à la conceptualisation des relations de productions où le concept de l'homme comme « a generic natural being » est lié à deux acceptions fondamentales:

First, that man is a "natural being" i.e., that he is a part of nature, and therefore that he is an objective being among other natural beings upon whom he depends and by whom he is conditioned; in short he has his *raison d'être* (*causa essendi*) outside him... Second, that man is a *thinking* being, i.e., that what differentiates him from all other beings and constitutes his *specific* characteristics, is *not a thing* i.e., a species of nature itself, but is *thought*, i.e. the universal, what is *general or common* in all things. This explains why man's specificity is not that of being a species, but that of being the *genus of all empirical genera*, i.e., the unity of overall *totality* of all natural species. (Marx, cité dans Jay, 1984:56, emphase de l'auteur)

Pour Lukacs, penser en termes de « totalité » serait un attribut inévitable de la pensée marxiste.⁵⁷ Si Lukacs, comme le dit Jay, place ce concept à la base du paradigme marxiste, c'est Gramsci, théorisant l'holisme dans une vision dialectique marxiste, qui souligne le rapport entre l'organique, le mysticisme et le socialisme en proclamant en 1917 que, « Socialism is an integral vision of life. It has a philosophy, a mysticism and a morality »:

The individual does not enter into relations with other men by juxtaposition, but organically, in as much, that is, as he belongs to organic entities which range from the simplest to the most complex.

Like man, society is always and only an ideal and historical unity which develops by negating and always overcoming itself. Politics and economics, environment and social organism are always One, and one of the greatest merits of Marxism is to have affirmed this dialectal unity. (Gramsci, « The Two Holisms of Gramsci », cité dans Jay 1984:153)

⁵⁷ Lukacs se réfère à la totalité comme « l'ensemble du processus de l'expérience sociale et historique telle qu'elle se constitue et se dévoile dans et par la praxis sociale et la lutte de classes. C'est l'assemblage de tous les faits connus et, en dernière analyse, produits par nous qu'il appelle totalité » (Axelos dans Lukacs, 1960:6).

Lukacs introduit les catégories d'« intellectuels marxistes » et « intellectuels non marxistes » à l'instar de la tradition occidentale marxiste qui postulait que si la culture bourgeoise était complètement dominée par une pensée individualiste, analytique et décomposante (de totalisante), elle se démontrait incompatible avec la manière de penser « holistiquement ». Pour plus de détails voir, « Marxism and Totality », M. Jay 1984.

Cependant, dans les années 1920-1930, le concept d'une société unie et harmonieuse acquiert une connotation sinistre quand Benito Mussolini (et, plus tard, Hitler, Franco et Salazar) l'utilise comme base de sa philosophie de l'État, déplaçant le problème qui questionnait la nature du social à une justification pour une intervention étatique massive et donc totale afin de construire un nouveau social. Autrement dit, si le social n'est pas une totalité, que ce soit parce que les qualités de l'homme ne le permettent pas, ou parce que l'homme naturellement bon a été détourné de son trajet évolutif par une société malade (un peu la thèse de Rousseau et de Hegel, avec sa notion d'atteindre l'absolut), les personnes doivent lutter pour la transformer en un fait total qui deviendrait, selon Mussolini, une nouvelle entité où l'homme pourrait s'épanouir et où, les différences entre l'individu et le social disparaîtraient. N'oublions pas que Mussolini était un socialiste à ses origines et qu'il était donc sensibilisé au problème de la totalité et de sa mise en scène. Le concept de totalité devient donc associé à la dictature et sera utilisé dès lors comme un appui idéologique par les régimes totalitaires (fasciste, stalinien et les autres):

Pour le fascisme, tout est dans l'État et rien d'humain et de spirituel n'existe en dehors de l'État. En ce sens le fascisme est totalitaire et l'État fasciste synthèse et unité de toutes les valeurs, interprète, développe et donne pouvoir à tous les aspects de la vie d'un peuple.
(Braud et Burdeau 1983:442)

Le totalitarisme, envisagé dans ces termes, n'est plus une société sans classes dans le sens de Marx, où « l'homme total » vit en harmonie avec ses tiers, mais un modèle autocratique issu du programme marxiste- fasciste- libéral qui construit une communauté imaginée sur la base de l'intégration totale de l'individu, en fait, de l'individualité de l'individu, et ceci, malgré sa volonté puisque la volonté individuelle cesse d'exister dans le nouveau social parfait. Cette position justifie l'idée d'une intervention totale de l'État.

L'Homme total de Marx, fusionné au mysticisme de l'holisme tel que théorisé par Gramsci, acquiert ainsi des capacités infinies d'être interprété et représenté – bref, manipulé – par des dictatures modernes, qui au fond, ne se troublent pas pour identifier la source du malaise, qu'elle soit sociale ou psychique.

Pour simplifier, si les philosophes du XIX^e siècle dénonçaient les effets nocifs de la fragmentation du social causée par le capitalisme, les théories politiques du XX^e siècle renversent le problème pour suggérer que la faute est également celle de l'homme devenu corrompu et qui doit devenir conforme aux besoins fonctionnels du social afin de créer les conditions qui lui permettront de s'épanouir. Évidemment, nous sommes dans un cercle vicieux, car ce sont les nouvelles sciences bourgeoises du social qui identifient avec plus de précision les effets nocifs de l'individualisme capitaliste (la criminalité, l'indifférence, le narcissisme, etc.), et donc qui alimentent la théorisation politique qui pousse l'idée d'une intervention ciblant l'individu. Il est intéressant de constater que la majorité des approches parrainées par les sciences humaines reste fidèle à la deuxième vision, ce qui contraste avec les millions de personnes qui ont embrassé la première en choisissant la dictature; Mussolini et Hitler ont été élus, et plusieurs régimes socialistes nés de coups d'État ont reçu une forme d'approbation de la part des masses, au moins au début de leur règne. L'idée implicite d'une rédemption biblique par la souffrance que contiennent ces visions totalitaires des dictatures du XX^e siècle a dû sembler cohérente aux citoyens insatisfaits et opprimés par les contradictions structurelles de l'État-nation bourgeois présocialiste. Voilà en partie comment ces dictatures ont pu cacher leurs contradictions, en proposant une vision nouvelle du temps, nouvelle au moins en termes du social.

En fait, plusieurs penseurs (ainsi que des millions de citoyens) se sont interrogés, justement, sur le passage de l'utopie socialiste à la dictature communiste. On pourrait se demander, comme le fait Jay,

Did Marx share with the Romantics a vision of the *Whole Man* whose fragmented consciousness and divided existence would heal under Communism? Was Communism ... to be understood as a new, non-contradictory form of Becoming or the final achievement of authentic Being? Were all contradictions resolved under Communism, or merely antagonistic ones? (Jay 1984:65)

Au libéralisme soucieux de fonder une société civile pluraliste qui cantonne l'État à des tâches définies, la dictature totalitaire oppose la volonté de mettre un terme aux divisions sociales de l'Ancien Régime. Les idéologies nazies, fascistes et communistes l'admettent elles-mêmes: l'État n'existe pas comme une réalité séparée de l'individu puisqu'il est censé être la seule réalité de l'individu; en fait, ces idéologies voient la faillite des tentatives individuelles de se réaliser comme une justification pour critiquer les sociétés incapables de créer les conditions menant à la réalisation de l'individualité. Ils aboutissent donc à une position paradoxale, voire contradictoire: la cause du désespoir individuel serait simultanément la nature égoïste de l'individu, qui doit être domptée, et un social divorcé de son objectif primaire, celui de fournir des conditions favorisant la croissance individuelle. Ceci se manifeste en une croyance devenue axiomatique: comme la société préexiste à l'État, l'État n'a qu'un seul choix de légitimer sa dominance absolue: il ne *représente* plus le peuple, il doit *devenir* le peuple. Déjà consubstantiel à la nation ethnique suite aux déplacements sémiotiques que nous avons vus dans la section précédente, aucun droit ne peut prévaloir contre lui. Et comme la volonté politique est unique, le pouvoir (semi-mythifié) est absorbé par le chef de la même manière, par glissement métonymique, de façon à ce que ce chef d'État ne soit plus la représentation

d'un peuple, mais son incarnation⁵⁸ (comme le furent Hitler, Staline, Mao Zedong, Kim Il Sung, Ceausescu), un peu comme l'avait décrit Frazer pour certains peuples africains.

Ainsi, le principe de la fusion de l'État et l'individu se présente, selon cette idéologie totalitaire, comme un phénomène progressiste: l'éradication des classes sociales capitalistes par l'unification sociale, appuyée par une culture officielle homogène qui est censée valoriser l'individu « libéré » de la servitude imposée par l'ancien système de classe. Le cas de la Roumanie dans ce sens est typique de ces dictatures à double armature qui proposent de transformer le social et l'homme. Ceci était censé passer par plusieurs étapes: l'élimination des classes, l'homogénéisation, l'étatisation, la création du « nouvel Homme » et de la nouvelle « société multilatéralement développée » (pour reprendre un slogan socialiste), la nouvelle haute culture appuyée par une histoire mythifiée.

Par ces mécanismes, « le peuple » disparaît, s'efface et se confond avec l'image de l'État qui prend la forme du Parti et dont la représentation sublimée est le dictateur-chef-« premier citoyen ». Postulant qu'il est consubstantiel à la société civile, l'État se sent légitimé de nier et même d'annihiler le concept de l'individu, comme il est arrivé en la Roumanie de Ceausescu, car le même État prétend avoir absorbé *a priori* toute la

⁵⁸ Ironiquement, si Frazer a pu trouver des traces du concept du roi divin seulement en Afrique exotique (pour l'époque) et dans la Bible, ce sont ces petits individus quelconques, souvent issus de la petite-bourgeoise et agissant au nom du peuple – Hitler, Staline, Franco, Mussolini, Ceausescu, Lénine – qui l'ont réalisé en rendant possible des conditions où chaque individu est, métaphoriquement, un roi, car il vit dans un social sans individualité. Et voilà, paradoxalement, pourquoi il devient possible que des millions de personnes, des paysans autant que des intellectuels, puissent croire en une dictature vouée à anéantir leur liberté.

substance de la société par l'entremise de son appropriation du nationalisme roumain. Il a opéré ce processus de fusion de l'État et de l'individu par la mise en place des moyens de répression, au nom de la théorie marxiste, représentée comme « naturelle » car « scientifique ». Proposant l'abolition de tout antagonisme, de *toute* division, de *toute* forme d'aliénation (voilà la réponse à la question de Martin Jay), l'État devient donc le seul moyen de réintégrer l'individu à la société et à son « esprit » inné. Par exemple, en Roumanie, le régime « a aboli » les classes sociales en éliminant leur rhétorique, remplacée par un discours totalitaire censé encadrer les classes comme une stratification non antagoniste⁵⁹.

Ce processus de centralisation du pouvoir, toujours croissant, conduit, comme Braud et Burdeau l'ont noté, à,

... un monopole de l'Egocrate. Il apparaît comme s'il n'y avait rien en dehors de lui, comme s'il avait incorporé toute la société, comme si, Ego absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance des choses. Seule incarnation d'une unité fascinante, il est l'Un autonome et auto-puissant, par lequel le fantasme d'une société et d'un peuple se réalise. (Braud et Burdeau 1983:445)

S'il semble que dans cette section, je me sois engagée beaucoup dans des spéculations théoriques sur le phénomène de totalitarisme et plus particulièrement sur le

⁵⁹ Selon nombreux chercheurs (Verdery, Fischer-Galati, Gilberg, Cole, Mihailescu, Boia), le développement du totalitarisme en Roumanie a été favorisé par la présence de plusieurs « valeurs et structures préexistantes », comme la structure globale d'une société patriarcale orthodoxe où 80% de la population était rurale, et l'obsession de l'identité nationale, la Roumanie étant un état-nation encore en train de se consolider au début du XX^e siècle. La période de l'entre-deux-guerres est marquée par une obsession de l'identité nationale, devenue un but collectif de « ... national salvation in which the forces of religion and corporatism, coupled with nationalism and ethnic chauvinism, would save "the soul" of Romania. Thus, even the development of participant structures tended to undermine civility, thereby helping to refocus political consciousness away from procedural and competitive democracy to a movement dedicated to the "organic society", in which you were either totally 'in' or fundamentally 'out' » (Gilberg 1981:146).

concept du social comme totalité et sur le rôle que ces notions ont joué dans l'élaboration des formes particulières de la gouvernance socialiste, c'est que l'ambiguïté fondamentale du concept est une clef pour comprendre la complicité volontaire même si inconsciente de millions de citoyens dans le régime. Le socialisme, et en particulier sa version roumaine, justifie les interventions qu'il fait dans l'autonomie individuelle en proposant le cadre d'un social perfectionné, car, selon la pensée de la dictature, un social humanisé (c'est à dire, « contaminé » par les intérêts égoïstes des individus) est un social incapable de fournir aux individus les conditions nécessaires à leur épanouissement. Soit les individus sont égoïstes, soit le social est traversé par des clivages dont la source remonte aux excès de l'individualisme. En proposant l'harmonisation du social et de l'individuel, le socialisme, comme nous le verrons, crée des conditions structurelles obligeant les individus à la complicité et à la complaisance implicite. En d'autres mots, la tragédie du socialisme ne réside pas dans le fait que les tentatives désespérées d'affirmer l'individualité sont difficiles, ou même punies, mais que de telles tentatives ne sont pas reconnues; elles tombent dans les silences structurels du régime.

Mon but ici n'est pas de dénoncer le socialisme, ni de dénoncer la mythomanie des leaders socialistes, mais plutôt de suggérer que plusieurs manifestations du socialisme, surtout la résistance et la complicité individuelle, sont le fruit des contradictions et des paradoxes structurels du programme socialiste, et du nationalisme pre socialiste qui attachait la notion du social à une entité très limitée et « traditionnelle ». Comment comprendre autrement la conformité (même si elle était hésitante), disons, psychique des citoyens?

Chapitre 5

Théoriser le citoyen ethnique

Dans les sections antérieures, j'ai examiné quelques théories de la nation et de l'État roumain et surtout de quelle façon l'idéologie socialiste s'est adaptée aux conditions locales et plus particulièrement au sentiment nationaliste nourrissant l'identité ethnique.

L'État socialiste, avec son projet politique, a présenté des contradictions fondamentales dès qu'il a tenté de se greffer sur le discours nationaliste, déguisant à peine son désir de centraliser le pouvoir et de former une dictature.

Cependant, aucune théorie ne peut complètement expliquer, selon moi, comment le socialisme a pu dominer et gérer le pouvoir si elle ne tient pas compte de la manière dont les individus vivaient et surtout de quelle façon ils interprétaient et ressentaient les pressions de ces guerres rhétoriques et idéologiques. Il faudrait donc examiner les mécanismes précis par lesquels les individus ont créé des interprétations alternatives et même contradictoires par rapport au discours officiel, en même temps qu'ils reproduisaient le socialisme institutionnalisé. C'est pourquoi, dans cette section, je me penche sur l'analyse des concepts-clés de cette thèse, le pouvoir, l'intimité culturelle et la complicité (résistance). Ce sont ces concepts qui permettent d'expliquer le processus ambivalent de participation-résistance de l'individu dans la construction et la reproduction du social oppressif.

Le pouvoir

Qu'est-ce que le pouvoir? Selon la vision foucauldienne, « Le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont

certains seraient dotés: c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (Foucault 1976:122-123). Pour Foucault, le pouvoir, qu'il distingue du Pouvoir « comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné » (ibid.), émerge de partout. Il est « la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent et sont constitutifs de leur organisation ». À la différence de l'approche marxiste, qui situe le pouvoir dans une source centralisée (une classe privilégiée ou l'État), Foucault le définit plus largement. Sans nier l'importance du pouvoir central, il signale les limites de cette vision qui exclut toute une suite de réseaux de pouvoirs secondaires qui impliquent le corps, la sexualité, la famille, les relations de parenté, l'appropriation des connaissances, les technologies, la construction du Soi; bref, toute la sphère de l'intime, en apparence intouchée par l'idéologie officielle du pouvoir central.

Comme Deleuze le note (2004:77), « on peut donc concevoir une liste nécessairement ouverte de variables exprimant un rapport de forces ou de pouvoir, constituant des actions sur actions: inciter, induire, détourner, rendre facile ou difficile, élargir ou limiter, rendre plus ou moins probable... telles sont les catégories du pouvoir », et on peut également énumérer et analyser les multiples rapports de pouvoir ainsi que Foucault l'a fait: biopouvoir, pouvoir disciplinaire, individualisant, meurtrier, psychiatrique (Foucault 1997).

Selon Deleuze (2004:78), les thèses de Foucault sur le pouvoir peuvent être résumées en trois rubriques : « le pouvoir n'est pas essentiellement répressif (puisqu'il « incite, suscite, produit»); il s'exerce avant de se posséder (puisqu'il ne se possède que sous une forme déterminable, classe, et déterminée, État); il passe par les dominés non

moins que par les dominants (puisqu'il passe par toutes les forces en rapport) ». Cela veut dire que le pouvoir est un phénomène complexe qui siège et se reproduit dans une multitude de lieux. Il entraîne opposition et résistance autant qu'il incite à la complicité.

Selon Foucault, le social est un espace de combat où le pouvoir fait son chemin; ce combat est continu et se situe à tous les niveaux « Power relations are rooted in the system of social networks » (Foucault 1983:224). Il se produit à chaque instant, en tout point, et est exercé avant tout par des individus contre des individus, et vient d'en bas⁶⁰. Cette perspective du bas vers le haut nous permet de voir comment les relations de pouvoir qui se manifestent dans le microsocial sont accaparés par le Pouvoir central et rendent possibles certaines manifestations de domination en apparence liées à des contingences locales, mais, en fait, plutôt universelles, comme l'est le patriarcat. Selon Foucault, les mécanismes du pouvoir à l'oeuvre au niveau du microvécu s'intègrent aux réseaux de pouvoir centralisés qui s'en saisissent pour le gérer, sans pourtant le contrôler complètement.

En effet, à l'exception de quelques rares instances, nous devons comprendre que les rapports de pouvoir entretiennent une multitude de relations locales et incomplètes qui

⁶⁰ Dans son analyse du pouvoir, Foucault avance plusieurs propositions : « — que le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper;— que les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économique, rapports de connaissance, relations sexuelles), mais qu'elles leur sont immanentes;— que le pouvoir vient d'en bas; c'est à dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social » (Foucault 1976:124).

sont chacune en lien avec d'autres rapports secondaires dérivés de la capacité de certaines institutions d'agir comme agents catalyseurs. « Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne » dit Foucault (1997:26). Les institutions n'ont pas de pouvoir en tant que tel, car « elles n'ont ni essence ni intériorité. Ce sont des pratiques, des mécanismes opératoires qui n'expliquent pas le pouvoir puisqu'elles en supposent les rapports et se contentent de les fixer sous une fonction reproductrice et non productrice » (Deleuze 2004:82). Le pouvoir n'est pas une forme ou une manifestation d'un autre phénomène, car il se manifeste seulement en rapport avec de multiples nœuds du tissu social, des points de référence rhétorique, devenue iconique pour les individus. Le pouvoir apparaît donc dans la pensée de Foucault comme quelque chose qui s'exerce dans le cadre des relations inégalitaires et mobiles, dont les effets circulent « par des canaux de plus en plus fins, jusqu'aux individus eux-mêmes, jusqu'à leurs corps, jusqu'à leurs gestes, jusqu'à chacune de leurs performances quotidiennes » (Foucault 1994:195).

La vision du pouvoir de Foucault m'a permis de mieux approfondir conceptuellement ce que je connaissais, c'est-à-dire, qu'il était possible de vivre dans un État à peine fonctionnel comme la Roumanie, avec un gouvernement inefficace et corrompu et un régime totalitaire de type stalinien, comme il était aussi possible qu'un tel État survive. En effet, les Roumains vivaient dans les années 1980 dans des conditions de vie qui, selon tous les témoignages, étaient pires que celles de l'Union Soviétique, et sans que les personnes pensent à se rebeller. Il était donc possible pour les personnes d'être complices de leur oppression, même en tentant de se distancer du régime, parce que ces

tentatives de distanciation et de construction des individualités autonomes étaient au cœur des processus de reproduction du pouvoir de l'État.

L'intimité culturelle

Je m'inspire beaucoup des études de Herzfeld sur la Grèce, un pays qui partage avec la Roumanie beaucoup de figures rhétoriques de la nation, issues des réactions similaires à un passé dominé par les Ottomans et de l'appartenance à la même religion, l'Orthodoxie. Je reprends surtout sa théorisation des concepts « d'intimité culturelle » et de « complicité nationale » (Herzfeld 1997). Il faut souligner que la ressemblance entre ces deux pays sur le plan de la dynamique pouvoir-individu repose sur une identité nationale mythifiée, sur une rhétorique de la tradition et de l'historicité, et surtout sur une ambivalence (sinon une hostilité) envers l'État, qui se manifeste aussi sous la forme d'amour de la nation, censée être le miroir des valeurs authentiques et individuelles.

La recherche de Herzfeld part d'une observation qui pourrait être une des pierres angulaires des démarches anthropologiques pour décoder les systèmes de pensée et les champs discursifs de l'Autre:

National harmony displays a deceptively transparent surface; it does not reveal the underlying fissures easily. The easy option is to ignore these fissures altogether, and many social scientists are consequently impatient with the anthropological interest in local-level detail. One can easily see how these scholars' complaisance with official perspectives develops. (Herzfeld 1997:2)

Autrement dit, puisque la communauté apparemment unie par la religion ou par un sentiment nationaliste est plus complexe qu'elle n'apparaît. Entrer dans ce monde n'est

pas une entreprise facile. Réduire cette complexité à des schémas universalisants ou unidimensionnels⁶¹ serait une déformation des vérités individuelles, invalidant ainsi l'expertise anthropologique.

La culture partagée se construit à partir des individualités. Cette apparence de cohérence cache un social assez chaotique, car les cultures nationales ont développé des codes, autant pour gérer ces dynamiques complexes que pour conserver leur spécificité, dans le but de se protéger contre toute intrusion qui pourrait déranger l'équilibre de leur intimité locale. Il ne faut pas sous-estimer non plus la crainte de l'Autre dans le contexte balkanique, comme Herzfeld le rapporte. Il devient donc urgent de comprendre ces zones grises qui existent entre l'apparente cohérence affichée dans l'espace public, l'apparence de chaos social dans le privé, et l'idéologie politique censée gérer le tout, soit formellement, soit informellement. « Every nation-state has its dirty laundry, » comme dit Herzfeld:

What I wish to suggest is that the anthropological demand for intimate access to the body politic violates state monopolies of representation in ways that reveal how those monopolies operate, what they control, and why they matter. (Herzfeld 1997:91)

L'intimité nationale, selon Herzfeld, consiste en un ensemble de « tensions structurées » partagées par les membres d'une communauté imaginée. Ces tensions incluent des aspects somatisés, naturalisés, des codes nationaux qui concernent et définissent la présentation du Soi, surtout au plan du non-dit. Mais ce n'est qu'entre individus partageant le même système de référence symbolique que la différenciation et

⁶¹ Par exemple, être tenté de voir la société comme une manifestation d'une seule dynamique idéologique unificatrice.

la distinction de ces codes et de ces tensions peuvent être saisissables. « Les gens se voient les uns les autres » comme aurait dit Geertz (2002), et leur regard est toujours critique, car ils sont très sensibles aux détails touchant l'identité, qui concerne avant tout la communauté établie autour de la « nation — famille », dont l'image doit être protégée. « Ils ont noirci *notre* image », m'a expliqué un informateur révolté par les mésaventures des Tziganes roumains vivant en Occident.

L'intimité nationale est donc un système codifié de tensions, de contradictions, ou de lacunes, de frustrations (partagées), qui existent « between collective self-knowledge and collective self-presentation » (Herzfeld 1997:174).

Cette première analyse des ambivalences des champs de significations nous renvoie à une deuxième dimension du concept, celle des degrés de partage. Ce deuxième volet, qui concerne l'intimité culturelle d'un groupe apparemment solidaire mais avec plusieurs degrés de partage, implique plusieurs processus, dont celui qui consiste à partager seulement des parties sélectionnées du code idéologique dominant afin d'établir une identité autonome par rapport à l'État. Ce processus introduit l'idée de la résistance et nous verrons plus loin comment cette résistance peut mener à la reproduction du pouvoir par certaines dynamiques non visibles.

La notion de degré de partage renvoie à des champs de signification polysémiques et suffisamment nuancés pour que des interprétations individuelles et divergentes (les degrés de partage, justement) ne menacent pas l'ensemble. Dans le cadre de ces contraintes, seule l'idée de la communauté ethnique peut gérer ces complexités. L'ethnicité, comme Herzfeld le note pour la Grèce et comme c'est le cas du social national roumain, doit être envisagée comme un système de sociabilité, comme un champ

rhétorique réifié, « ... a product, in its extraordinary tendency toward self-reification, of the nation-state's status as a reified model of sociality » (Herzfeld 1997:78). Autrement dit, seule l'ethnicité comme base de la nation a suffisamment de densité sémiotique pour justifier un partage partiel qui néanmoins légitime l'individualité, mais qui ne menace aucunement l'ensemble. Par contraste, la citoyenneté, qui se réfère à l'adhésion à l'appareil étatique, ne permet pas des degrés de partage partiels et la construction des identités autonomes.

Dans ce sens, l'ethnicité comme champ discursif interagit avec d'autres discours qui s'y associent naturellement par une logique de métonymie. Par exemple, celui de la patrilinéarité ou de la rhétorique du sang, qui implique une causalité historique et mène à l'invention du temps social (voir Fabian 1983 et surtout A. Gell 1992) pour préparer la scène en vue de l'arrivée inévitable du nationalisme. Opérant un glissement métonymique, l'ethnicité rejette tout ce qui semble étranger ou intrusif ou qui apparaît comme un polluant. Envisagée sous cet angle, l'intimité culturelle signifie non seulement le partage des représentations, des attitudes et des sentiments, mais aussi la politisation de ceux-ci, de façon à ce qu'ils puissent se référer à une entité nationale. Tout ceci, sans vraiment pousser les personnes à se construire une intimité authentique où disparaîtraient les différences sociales et culturelles qui agissent comme marqueurs publics du Soi autonome. Herzfeld l'a bien synthétisé (mais, notons que son idée de « l'embarras » grec vis-à-vis de l'Autre n'est pas primordiale pour comprendre la situation roumaine, où cette condition psychique se manifeste plutôt comme un sens d'infériorité qui alimente l'identification avec l'Autre, autant qu'il pousse les personnes et le régime à nier telle identification en soulignant le nationalisme autochtone):

Cultural intimacy [is] the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power that may at one moment assure the disenfranchised a degree of creative irreverence and at the next moment reinforce the effectiveness of intimidation. Cultural intimacy may also reinforce the hand of power when its display becomes a sign of collective confidence. (Herzfeld 1997:3)

La reproduction du pouvoir devient dans cette perspective une action collective dans laquelle détracteurs et collaborateurs, fonctionnaires et dissidents, citoyens fidèles ou anarchiques se positionnent par leurs actes, sentiments et références vis-à-vis de la gouvernance, en dépit de leur individualité, en dépit de leurs opinions négatives les plus secrètes concernant l'État et ses failles, et même, concernant les frères symboliques.

En fait, la reproduction du pouvoir, telle que je l'envisage (toujours inspirée par la vision de Herzfeld), ne s'effectue pas par l'entremise d'une idéologie partagée de façon uniforme, mais par cette participation à la fois collective et individuelle, négative et positive, qui permet aux personnes de partager les mêmes rhétoriques et représentations, celles dérivant du pouvoir étatique. Autrement dit, la distance entre le geste public et l'attitude intime peut agir à titre de force motrice pour entraîner un recul du pouvoir, mais le désengagement se fait presque toujours en utilisant des métonymies du pouvoir. Surtout quand il s'agit de rejeter le discours de l'État totalitaire, contre lequel les individus s'allient à toute occasion pour le combattre, ou quand il s'agit de re-métaphoriser leur microvécu pour élaborer des systèmes d'encadrement qui contournent la signification officielle de la vie sociale, les personnes vont invoquer et réifier les représentations du pouvoir. En effet, étant partagées, ces nouvelles représentations augmentées de la communauté sont aussi partagées, même parmi ceux et celles qui s'opposent aux représentations officielles.

Cette similarité dans l'agir, ce partage des représentations et cette distance métonymique constituent la base de la complicité nationale/culturelle. Par ce processus d'augmentation et de diversification sémiotique les représentations et le pouvoir se renforcent, multiplient leurs significations et, enfin, elles se reproduisent, car les choix individuels ne menacent pas ces métaphores officielles du pouvoir; en fait, ils en dépendent.

Par exemple, dans l'introduction, j'ai présenté une narration symbolique des réactions individuelles à l'annonce de la mort de Ceausescu. Le renvoi à cet événement illustre bien le concept d'intimité culturelle qui suggère les liaisons intrinsèques mais souvent contradictoires qui existent entre tous les Roumains qui ont vécu cet épisode. En dépit de l'immense variété des réactions et de la puissance de ces réactions, ils ont tous partagé un moment d'intimité, intimité qui s'est prolongée dans les jours et les mois suivants.

Ce moment validait les tentatives antérieures de résistance ou de positionnement vis-à-vis du pouvoir, des tentatives systématiquement écrasées par le socialisme et, donc, du point de vue de l'individu, forcément déplacées vers d'autres formes de rhétoriques et de comportements comme, par exemple, une religiosité hyperdéveloppée, une ethnicité raciste, etc. Cet événement n'est pas simplement un événement du passé en Roumanie. Il est avant tout l'événement des Roumains, leur événement, c'est-à-dire qu'il s'insère dans l'intimité culturelle du nouvel État-nation, ce qui reproduit parfaitement l'approche romantique visant à trouver un événement clé dans l'histoire locale pour déclencher le processus linéaire d'évolution et de transformation. En choisissant cet événement comme

un marqueur du nouveau, alors que c'était en fait un marqueur de l'ancien, les Roumains ont par inadvertance projeté le modèle du passé sur le nouveau pays.

L'aspect partagé de cet acte était encapsulé par deux références ayant des connotations spécifiques et uniques, émises par la télévision nationale au moment de la crise: premièrement, l'énoncé « Roumains, *frères* »... et, deuxièmement, « *nous* sommes libres ». ⁶² L'observateur extérieur pourrait remarquer une distinction faite par le porte-parole du front révolutionnaire, qui a délibérément ignoré la catégorie de « citoyen », comme il a délibérément rejeté l'utilisation de « camarade », une autre catégorie très utilisée à l'époque. Cette intimité, qui faisait appel à la nation ethnique, était le seul discours possible, étant donné la multiplicité des réactions individuelles au socialisme, créées par un social extrêmement fragmenté. La prétendue révolution laissait intacts les millions d'individualités liées à la communauté nationale patriarcale et patrilinéaire, avec tout ce que ceci implique pour les rapports intimes entre les hommes et les femmes. On ne peut vérifier empiriquement cette affirmation, mais je suis convaincue qu'il est impossible que les Roumains n'aient pas saisi le message, étant donné la puissance du patriarcat dans le nationalisme étatique, comme nous le verrons dans le dernier chapitre.

⁶² Je reviendrai plus loin sur le fonctionnement des tropes et des chaînes sémiotiques, et en particulier sur la signification de l'État comme corps masculin.

Comme Herzfeld⁶³, je propose l'idée qu'il existe simultanément une dissonance et une cohérence entre le discours politique et celui de la réalité vécue par les individus, dans le contexte d'une intimité locale et quotidienne. Les dynamiques de l'intimité sociale sont détaillées dans le chapitre ethnographique.

La complicité et la résistance

Le concept d'intimité culturelle nous renvoie par sa sémiotique plurivalente au discours de la nation d'un passé partagé et des solidarités symboliques. Il nous renvoie également à une dynamique de la transgression et de la fluidité, qui s'oppose à l'homogénéité du discours politique statique et monolithique. Dans cette perspective, le Nous de la communauté imaginaire de référence (la nation) englobe une multitude d'autres Nous locaux et temporaires, qui se composent et se défont dans le cadre d'un mouvement continu d'interactions fluides, lesquels deviennent la base de l'intimité culturelle.

Le concept de complicité comme entente spontanée suggère une référence à l'intimité partagée ou à la confiance, qui dans le cadre du privé semble naturelle. Cette forme de complicité est associée aux valeurs cimentées par le partage collectif dans le passé (et censées être traditionnelles), comme celles entourant la famille. La complicité surgit et se développe aussi dans les pratiques normalisées, pratiques liées au pouvoir

⁶³ « Even citizens who claim to oppose the state invoke it – simply by talking of "it" in that way – as the explanation of their failures and miseries, or accuse "it" of betraying the national interests of which it claims to be both expression and guardian. In the process, however, they all contribute, through these little acts of essentializing, to making it a permanent fixture in their lives. Few ever seem to be able to manage completely without it. » (Herzfeld 1997:2)

étatique et à son d'idéologie. La complicité nous renvoie donc à une forme de solidarité nationale, censée dater d'avant l'unité politique, mais elle est aussi intimement liée au présent et à la résistance à l'État. Cette richesse sémiotique (c'est-à-dire, des signifiés multiples qui font partie de chaînes syntagmatiques complexes qui fonctionnent en deux registres temporels différents, le temps de l'État et le temps de la nation) peut appuyer, selon le contexte, tantôt une dimension, tantôt l'autre, autrement dit, tantôt l'État oppressif, tantôt l'individu résistant qui s'identifie avec la nation. La résistance et la complicité sont deux moments du même processus d'intimité qui dépendent des mêmes éléments sémiotiques pour leur fonctionnement.

Par exemple, l'État a pris la décision de couper le chauffage durant l'hiver de 1987 sans offrir aucune alternative. Tout ce qu'il a fait, c'est un appel dans les médias à souffrir ensemble pour éliminer la dette nationale ou, autrement dit, un appel à affronter le froid et les maladies qui suivraient et de garder l'air stoïque de quelqu'un accomplissant son devoir patriotique envers la nation. N'oublions pas qu'à l'époque, c'était le régime qui décidait dans quelle région pouvaient vivre et travailler les personnes, quel type de logement elles pouvaient louer, quels magasins elles pouvaient fréquenter, combien d'enfants elles devaient produire, et même, quelle quantité hebdomadaire d'eau ou d'électricité elles pouvaient consommer. Dans de telles conditions, cette coupure de chauffage n'était qu'un sacrifice supplémentaire.

Cependant, le régime comptait sur le fait que les personnes peuvent trouver d'autres moyens alternatifs et illégaux de survie. En fin de compte, les personnes devaient faire survivre la famille. Donc, les personnes pouvaient voler du bois, de l'huile de chauffage, et ainsi de suite, et l'État fermait les yeux. C'est justement en raison du silence

de l'État (sans doute voulu, comme je crois, car cela transformait les citoyens en hors-la-loi et les plaçait donc en condition de crainte permanente, un bénéfice additionnel pour l'État) que des espaces vides, des absences ou des lacunes de signification sont apparus dans la matrice du social. Dans ces espaces, les personnes ont créé des réseaux, parallèles aux réseaux étatiques et officiels, comme les réseaux d'entraide, ceux de l'économie souterraine, un système de pots de vin pour acheter des faveurs, de rapports de clientélisme, mais surtout, elles ont valorisé leurs efforts et leurs réussites individuelles. Le silence étatique a donc créé un espace où l'individualisme a contribué à l'émergence d'un antiétat, avec ses propres structures et ses pratiques qui ont été normalisées. Cependant, il faut souligner que cette collectivité parallèle était loin d'être solidaire, car elle dépendait de la réussite individuelle.

L'État n'avait non plus prévu une augmentation des médicaments pour combattre les maladies. Donc, les personnes tentaient de donner un pot-de-vin à un pharmacien afin d'obtenir de la pénicilline. Face à de telles conditions, même les fonctionnaires faisaient du sabotage; les uns, parce qu'ils avaient saisi l'occasion de s'enrichir dans des situations de pénurie, les autres, avec une certaine générosité d'esprit, parce qu'ils pensaient aider leurs amis et leurs proches, conscients que probablement leur tour viendrait aussi. La connotation d'un tel geste était complexe. D'une part, parce que ces pénuries renforçaient l'image d'un État oppressif qui ne pouvait pas même offrir le minimum de services, les personnes se sentaient légitimées d'enfreindre la loi. D'autre part, le citoyen qui avait contourné le cadre légal développait non seulement une haine contre l'État, mais aussi des sentiments positifs envers les réseaux, d'amitié ou commerciaux, qui lui permettaient d'assurer la survie de ses proches et surtout de développer des sentiments positifs envers

lui-même, renforçant ainsi le Soi fragilisé par des politiques étatiques négatives.

Autrement dit, trouver une petite chaufferette pour combattre le froid est une chose dont une personne peut être fière, mais payer un pot-de-vin pour obtenir des médicaments est beaucoup plus fort sur le plan psychoémotif de l'individu. L'idée d'agir (*agency*), de réussir, acquérait une nouvelle signification, car elle se déplaçait vers un champ psychoémotif aux contours tracés par les valeurs de la communauté intime de la nation, devenue, paradoxalement, un lieu de lutte autant qu'un espace d'appui. Cette victoire prenait une double signification, celle reliée au fait de contourner l'État, mais également de l'emporter sur les autres citoyens, luttant pour la même faveur, et ceci, dans un projet partagé de sabotage. Notons aussi que de telles significations renvoient à deux temps, le présent corrompu et un passé mythifié, correspondant à l'image populaire d'un âge d'or, quand tout le monde s'entraidait. Les deux temps permettent le glissement entre les deux champs apparemment distincts, la communauté citoyenne et la communauté intime de la nation, qui ne sont en réalité qu'un seul champ. L'effet, bien qu'il semble anodin, répétés des millions de fois a certainement renforcé le sens que l'individu n'était pas complètement impuissant, mais que ce petit pouvoir dépendait de l'entraide des réseaux.

Ce qui caractérise la quotidienneté socialiste, c'est justement le processus de modification et de déplacement des connotations du Nous et la définition de nouvelles significations issues d'une activité en apparence illégale et en opposition avec le cadre officiellement établi par l'État comme normatif. Cette nouvelle signification attribuée aux faits est devenue légitime, morale et convaincante, en dépit de son illégalité. Comme beaucoup d'anthropologues l'ont noté (Rosaldo, Abu-Lughod et Lutz, D'Andrade, Chodorow, Le Vine), attribuer une signification est reliée autant aux émotions et aux

valeurs morales qu'aux pratiques: « In order to interpret action or practices, then, one needs an understanding of a pattern of feelings and self-definition in a culture as well as of its notions of strategy, self-interest or practical reason » (Chodorow 1999:149). Nous sommes donc devant une dynamique sémiotique qui finit par une réinvention sémantique de la signification du Soi et donc de la collectivité. Le cadre dans lequel est élaboré cette nouvelle signification émerge comme le produit d'une action individuelle, mais apparaît à la suite de l'existence d'oppositions socioculturelles, comme une réponse aux exigences du collectif. Puisque plusieurs personnes vivent la même expérience, on peut parler d'un passage de l'émotion individuelle à la pratique sociale, ce qui la transforme en nouvelle signification d'une tradition.

D'autres perspectives sur la complicité et la résistance

Bien sûr, je ne suis pas la première à noter de telles ironies. Même si le concept de complicité n'a pas fait l'objet d'analyse approfondie par les chercheurs du social communiste roumain, il est cependant noté et mentionné par plusieurs chercheurs (Kligman 1998; Verdery 1991; Badescu 1994; Stoiciu 1997; Roman 2003) comme étant lié aux politiques du système.

Verdery mentionne (1991) la complicité comme un partenariat établi entre les intellectuels (ceux qui se sont mis au service du régime) et le Parti communiste. Réifiant le nationalisme, ils ont fourni une légitimation fondamentale au régime communiste qui, muni de deux idéologies, l'une nationaliste et l'autre étatique, a pu prétendre parler pour le peuple. La cause du communisme est devenue la cause de la nation, ce qui explique que le rôle du Parti communiste ait été vu au départ comme central pour défendre la nation, comme je l'ai proposé dans le chapitre précédent. Or, nous savons que pour les

Roumains, qui ont subi plusieurs types de gouvernance étrangère imposée, l'idée de l'État-nation est fondamentalement attachée aux principes romantiques herderiens (ethnicité, culture, territoire) qui excluent ou rendent ambiguë l'idée de contrat social. Faire survivre l'idée de la nation⁶⁴, pour ces intellectuels, était plus important qu'établir un contrat social garantissant les droits des citoyens. De plus, renforcer l'idée de l'identité et d'appartenance à une grande nation était plus valorisée que la défense d'une démocratie, promise par l'idéologie communiste.

Kligman, qui analyse les politiques de natalité dans son étude *The Politics of Duplicity*, note elle aussi (1998) la présence de la complicité, qui, selon elle, devient la pratique culturelle et le mode de communication, « internalized » et la « second nature » des Roumains. Selon elle, la continuelle alternance entre le bien et le mal, le vrai et le faux (« a public self, a private self », « a true self, a false self ») a eu des répercussions dramatiques sur le processus de construction identitaire:

Duplicity and complicity were the hegemonic mechanisms through which social relations come to be organized and by which the organization of socialist society was perpetuated, yet ultimately destroyed. (...) Duplicity involves willful, conscious behaviour in which social actors are aware of their intentions. Herein enters complicity – often the social ally of duplicity – which refers to "being an accomplice; partnership in an evil action" (...) in this case, to the endurance of Ceausescu's rule. (...) Complicity and notably degrees thereof, takes on special significance in a one-party police state in which the public expression of personal opinion is not countenanced. Ceausescu's Romania was such a state.

In Romania, domination of the public sphere functioned through wide-spread participation in the production of lies; Romania's socialist edifice was constructed on false reports, false statistics, deliberate disinformation, and false selves as well. (...) Duplicity became a mode of communicative behaviour; conscientious lying was

⁶⁴ « Le nationalisme roumain est fondé beaucoup plus sur l'idée de la culture, du lien, de l'âme du peuple, des traditions, du destin que sur l'idée de la communication, de la négociation civique, des actions politiques ou des réformes sociales » (Stoiciu 1997:12).

customary practice. Each was a characteristic form of *dedublare*, which all together spun the threads of complicity.

Clearly, some people were engaged more actively and avidly than others in "kissing the hand(s) they could not bite". Hence, to argue that *dedublare* as a structurally determined survival mechanism was simply a reflexive rule of the game in which everyone actively participated relinquishes recognition of the self as a legitimate, responsible actor in favor of the self as victim of the arbitrary will of others (i.e., "fate", thereby paradoxically offering existential comfort). People were manipulated by, but also manipulated "the system". But when duplicity and complicity come to characterize society-wide relations, the system itself is fragile and structurally vulnerable to implosion. (Kligman 1998:14-15)

Badescu (1994) parle d'un autre aspect de la complicité, celui qui caractérisait dans les années 1960-1970, certains groupes marginalisés⁶⁵, dont la bourgeoisie intellectuelle, les anciens normaliens ou les élites intellectuelles de l'entre-deux-guerres. Leurs pratiques de survie incluaient « le refus du politique » et « l'idéologie de l'alibi » et s'appuyaient sur un consensus, celui de « se taire ». Ce sont ces pratiques qui ont conduit au syndrome social de « secrétomanie », d'ailleurs en lien avec le « culte du secret », si répandu parmi les dirigeants communistes obsédés par l'idée du complot antiétatique. Puisque, comme Badescu le note, l'idée de parler correctement et d'utiliser correctement les règles grammaticales et le vocabulaire approprié était devenue plus dangereuse que d'avoir une origine « malsaine ⁶⁶ » (*nesanatoasa*). Le syndrome de passer inaperçu, associé aux silences et à la secrétomanie, a été à la base des comportements duplicitaires de plusieurs catégories sociales marginalisées. C'est ainsi que Badescu l'analyse:

⁶⁵ Badescu se réfère précisément aux anciennes élites qui ont survécu aux purges des années 1950, héritières d'une vraie tradition intellectuelle qu'elle compare à une catégorie sociale de propagandistes, endoctrinée dans les institutions communistes: « une nouvelle catégorie sociale que je qualifierais de catégorie floue, mobile, de diplômés sans souche 'd'intellectuels' sans racines, dont les élites bourgeoises ce qui en restait ont tenté, sans trop y parvenir, de se démarquer ». (Badescu 1994:50)

⁶⁶ Avoir une origine « malsaine » signifiait pour les communistes être l'héritier d'une famille bourgeoise ou provenir de la classe moyenne, le plus souvent une raison pour être marginalisé ou même emprisonné.

Dans les années de notre formation, le brassage social, la promotion des activistes politiques provenant des milieux défavorisés, en bref "la lutte de classe", a pris au niveau du langage des formes très agressives. La "tare" intellectuelle d'un discours était probablement plus manifeste que la "tache" de l'origine sociale. Aussi, *se taire était-il encore le meilleur moyen de demeurer en circulation.*

Des silences de nature très divers, bien plus qu'un véritable culte du secret... interrompaient ou déviaient les circuits sociaux de la communication: un peu partout, avec des teneurs et des vitesses différentes. Du silence familial sur tel parent emprisonné pour des raisons politiques à celui couvrant une naissance modeste, du silence honteux à celui du ressentiment, du silence entourant une capture de paysans dans le maquis, au silence recouvrant l'existence d'amis ou de parents à l'étranger. Des silences publics aux silences privés. (Badescu 1994:56; elle souligne)

Cependant, nous devons comprendre que le phénomène de « secrétomanie » ne se limitait pas aux groupes marginalisés, car il venait du haut de la pyramide, et avait été organisé dans le forum du pouvoir, à l'époque de l'illégalité du Parti communiste. Les habitudes des gouverneurs de restreindre la circulation des informations, par précaution contre de soi-disant ennemis fantômes qui auraient pu déstabiliser l'ordre social, contribuaient largement à la prolifération d'une atmosphère de terreur. En décembre 1971, une nouvelle loi était adoptée « regarding state secrets prohibited the broadcasting or publication abroad of any written material that might prejudice the interests of the state. Furthermore, the law forbade Romanian citizens to have any contact with foreign radio stations or newspapers » (Deletant 1999:122). Il n'est pas donc surprenant que dans ce climat, la plupart des documents d'organisation interne des entreprises aient porté l'étiquette *secret de serviciu* (secret de bureau), même ceux qui se référaient à des projets banals. Comme Sampson le notait:

The secretive aspect is more pronounced in Romania, however, because of the State's military-strategic concerns. Virtually every roadway, bridge and factory in Romania is considered to be of military importance. Tourists are routinely warned not to photograph airports, bridges, railroad stations or public buildings. (Sampson 1984:191)

Par cette exagération de la signification du « secret », le pouvoir transformait l'espace social en espace secret et en espace domestique. Il renforçait ainsi le clivage déjà

existant entre le politique et le privé, poussant le citoyen à se méfier et, en dernière instance, à sélectionner justement quelques personnes avec lesquelles il aurait pu construire des associations fiables et donc une condition de complicité.

Dans cette thèse, la résistance ne renvoie pas à un acte d'engagement politique; elle est plutôt analysée dans sa dimension socioculturelle issue des rapports quotidiens privés que le citoyen entretient avec les instances du pouvoir, l'État et ses structures de représentation. En ce sens, je me situe plus près de la perspective de l'anthropologie classique qui s'est intéressée à l'étude des stratégies de survie, vues comme une forme de résistance quotidienne émergente de l'inégalité de classes. Cette perspective est proche de la vision de Gramsci, mais aussi de celle de De Martino, qui, dans les années 1960 a été parmi les premiers à saisir la dimension politique de l'espace géographique en se référant à la terre du paysan en tant qu'agent dans la construction identitaire marginale vis-à-vis d'un centre hégémonique. Une décennie plus tard, Eric Wolf continuait dans la même ligne. Dans ses œuvres majeures, *Weapons of the Weak* (1985) et *Domination and the Arts of Resistance* (1990), Scott décrit et théorise plusieurs formes de résistance des dominés, définis comme une « classe sans privilèges ». Il analyse les formes visibles de résistance comme les révoltes, le sabotage, le vol, mais aussi les formes plus subtiles et « voilées », définies comme de la « résistance déguisée ». Ces actes sont souvent limités dans le quotidien et restent invisibles, car ils dérivent d'une réinterprétation de la haute culture (et donc des valeurs encapsulées dans l'idéologie) et sont figées dans la culture populaire et ses représentations sous la forme des rumeurs, des blagues, ou des euphémismes, pour en citer juste quelques exemples.

Ce genre de résistance déguisée, « the hidden transcript » dans les mots de Scott, consiste en une modification de la signification du discours officiel qui transforme ces actes en textes « codés », dont la lecture demeure le privilège de la communauté qui les a produits. Selon Scott, ce type de résistance des groupes sans privilèges est censé cimenter des solidarités basées sur le partage des ressentiments, mais il exprime surtout la volonté « d'être dissonant », comme une manière délibérée de se représenter différemment afin de se revaloriser :

They [les paysans étudiés par Scott] were likely to envision an eventual reversal of leveling of worldly fortunes and rank, to emphasize solidarity, equality, mutual aid, honesty, simplicity and emotional fervor. The distinctiveness of subordinate group cultural expression is created in large part by the fact that in this realm at least, the process of cultural selection is relatively democratic.

Finally, what permits a subordinate group to undercut the authorized cultural norms is the fact that cultural expression by virtue of its polyvalent symbolism and metaphor lends itself to disguise. By the subtle use of codes one can insinuate into a ritual, a pattern of dress, a song, a story, meanings that are accessible to one intended audience and opaque to another audience the actors wish to exclude. (Scott 1990:157-158)

Bien que cette perspective soit absolument correcte (et me semble assez proche du discours de Herzfeld), je voudrais souligner de nouveau que, dans cette thèse, il ne s'agit uniquement de la résistance des groupes subordonnés, car le socialisme prétendait justement avoir instauré une société sans classes, supposée être basée largement sur un Nous étatique et national, à la différence des sociétés paysannes colonialisées décrites par Scott. La résistance roumaine s'est manifestée par des formes propres à la personne ou par des formes faisant appel à la nation, la communauté de valeurs partagées. Même si ces formes de résistance peuvent être considérées comme une résistance déguisée, toujours dans les mots de Scott, la particularité du socialisme consiste justement dans une mise en scène qui exclut théoriquement (et publiquement) tout rapport de dominant-dominé. La résistance est donc une réaction qui équivaut à une tentative de modifier

l'aberration idéologique de l'État totalitaire qui écrase l'individualité. Cette vision, serait plus proche de celle théorisée par Comaroff (1985) qui voit une corrélation entre l'hégémonie, la résistance et la complicité (voir aussi Willis, 1990).

Dans son *Weapons of the Weak*, Scott (1985) théorise les minuscules stratégies informelles, individuelles ou collectives, publiques et anonymes en tant que catégories universelles qui, selon lui, sont autant des formes de *agency* des groupes opprimés; celles-ci émergent et se manifestent dans le quotidien comme formes de résistance contre toute manifestation corporative du pouvoir, fut-elle capitaliste, colonialiste ou socialiste:

Here I have in mind the ordinary weapons of relatively powerless groups: foot dragging, dissimulation, false compliance, pilfering, feigned ignorance, slander, arson, sabotage and so forth. The Brechtian forms of class struggle have certain features in common. They require little or no coordination or planning, they often represent a form of individual self-help; and they typically avoid any direct symbolic confrontation with authority or with elite norms. (Scott 1985:29)

Cette théorisation de la subversion quotidienne peut s'appliquer au contexte roumain car elle caractérise la résistance comme étant une conséquence spontanée d'un rapport de pouvoir, ou d'un rapport de forces⁶⁷.

En ce sens, la résistance renvoie aux actes moins visibles, inventés par les individus pour se soustraire à une autorité oppressive ou totalitaire et créer un espace alternatif dans lequel ils pourront s'exprimer, même si cela conduit à la modification de leur identité, à un point tel, que nous puissions parler de deux identités quasi séparées, comme le fait T. Turner avec sa description (1979:111-140) du « social skin ». Cette

⁶⁷ Dans *Domination and the Arts of Resistance*, Scott (1990) renforce l'idée que la résistance est une réaction, un mécanisme de survie, une forme d'agir en réponse à l'intervention institutionnalisée ou individuelle qui caractérise tout rapport de domination, de hiérarchie ou d'inégalité.

dernière forme de résistance, plus subtile, car elle travaille souvent à l'insu de la volonté individuelle et donc fait partie de la psyché normalisée, se constitue le plus souvent comme une action profondément ancrée dans la quotidienneté. Cependant, cette action s'exprime parfois par des pratiques individuelles et même idiosyncratiques⁶⁸ qui ne sont pas facilement identifiées par le système répressif, et ne représentent pas nécessairement une identité collective, même dans sa forme de communauté ethnique censée incarner « l'authentique ». Ce phénomène a déjà été analysé par Herzfeld quand il parle du nationalisme comme véhicule pour contourner le contrôle de l'État en Grèce et qui, dans ce contexte, est lié à des luttes locales, souvent entre frères, visant à établir qui incarne le mieux les valeurs nationales. Dziegiel (1997) décrit le même phénomène en Pologne (j'y reviendrai).

S'inscrivant dans la même perspective que Herzfeld, Sayer (1994) décortique le fonctionnement de l'hégémonie et analyse le rapport pouvoir/résistance en partant de la prémisse que tout pouvoir étatique et gouvernance se basent sur l'accord complice des citoyens, conscients de vivre et de partager les rituels « d'un mensonge »:

It is cynicism, not ideological incorporation, that makes this system work....It is in effect a systemic mobilization of bad faith in which, like collaborators with an invading army, people are tainted as individuals by the ways in which they have to behave (and nobody, it follows, can be trusted). (Sayer 1994:374)

Le pouvoir étatique, souligne Sayer, existe, se produit et se reproduit en fonction de la façon dont il peut organiser, diviser, contrôler les personnes et la vie de ces

⁶⁸ Voir Kideckel (1997), qui décrit l'invention d'un monde largement imaginaire de la part d'un paysan aliéné par les significations traditionnelles et étatiques.

personnes. Cette perspective me semble correspondre parfaitement au contexte socialiste roumain, car d'une part, elle vise spécifiquement la reproduction du pouvoir à travers les pratiques quotidiennes et les formes de socialité inventées par les individus. D'autre part, elle identifie le site de la résistance comme émergeant dans une zone alternative, située entre l'identité publique, complice, officielle et l'identité intime, celle du vrai Soi, zone qui déplace le concept de la sphère purement politique vers la sphère de la valorisation individuelle⁶⁹.

Plusieurs questions émergent de ces considérations: comment les individus construisent-ils leurs défenses et leur discours de résistance au pouvoir; quel rôle joue la complicité quand de telles défenses transforment inévitablement l'identité de l'individu; comment les femmes, dont le corps est considéré propriété de l'État, conçoivent-elles la résistance; demeurent-elles indifférentes aux programmes féministes d'émancipation venus de l'Occident; et enfin, selon quel paradigme redéfinissent-elles leurs frontières identitaires?

La résistance, tel que je la théorise, est donc un ensemble de phénomènes qui pousse les individus à déplacer et à modifier les significations attachées au social que l'État totalitaire a standardisées, normalisées et stérilisées en évacuant toute possibilité

⁶⁹ Les individus, se sentant trahis, ont fusionné ainsi survie de leurs microcommunautés (la famille, surtout, où ils sont en lutte avec d'autres personnes) avec réhabilitation du Soi (où leur comportement de vol et de mensonge est en lutte avec l'ensemble des valeurs morales et ethniques). Bref, il n'est pas surprenant que la résistance ait pris la forme d'une nostalgie du passé (mythifié, bien sur) ou d'un patriotisme fermé sur lui-même, ou même d'une religiosité hyperorthodoxe, toutes des positions légitimées par le nationalisme étatique, d'ailleurs.

d'expression individuelle. Les nouvelles significations qui surgissent dans les interactions quotidiennes les plus banales renforcent le clivage entre Nous, les citoyens, et Lui, l'État, menant, en fin de compte, à un espace socioculturel polarisé et à la création d'une nouvelle identité qui émerge de la tentative étatique de polluer l'individu par son omniprésence. Selon moi, la résistance renvoie autant à un acte de valorisation qu'à une stratégie de survie; elle fait partie d'un rapport de forces et elle est une dimension incontournable dans la construction des identités alternatives; résistance et complicité ne peuvent pas être facilement délimitées dans un social marqué de contradictions, elles appartiennent au même processus, car elles sont en fait deux dimensions de l'agir de l'individu dans son rapport avec le pouvoir étatique.

Cette approche s'inscrit dans la conceptualisation foucauldienne qui part de la prémisse que « là où il y a pouvoir, il y a résistance » (Foucault 1976:125). Cette perspective souligne le caractère relationnel et complémentaire des rapports de pouvoirs auxquels correspondent une multiplicité de « points de résistance » et de formes qui sont « possibles, nécessaires, improbables, spontanées, sauvages, solitaires, concertées, rampantes, violentes, irréconciliables, promptes à la transaction, intéressées, ou sacrificielles; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir » (ibid.). Toutes ces multiples formes de résistance, dirait Foucault, sont l'autre terme de la relation ou du rapport, irréductible autant que nécessaire, et qui, cependant, sont dispersés, et distribués de façon irrégulière. « Les points, les noeuds, les foyers de résistance sont disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace, dressant parfois des groupes ou des individus de manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportement...

introduisant dans une société des clivages qui se déplacent ... sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les remodelant, traçant en eux, dans leurs corps et dans leur âme, des régions irréductibles » (Foucault 1976:127).

L'existence des identités alternatives, censées justement valoriser le Soi, explique le fonctionnement de la complicité, comme étant complémentaire à l'acte de résistance. Cette ambivalence reflète les contradictions du pouvoir et à la fin le reproduit.

Introduction à la deuxième partie

Dans les chapitres précédents, j'ai présenté les paradigmes de la nation, du nationalisme et du totalitarisme. Mon intention était d'introduire des repères permettant de mieux décrire les liens complexes et ambigus entre le citoyen et l'État, un État qui, en Roumanie socialiste, était marqué par le nationalisme étatique.

Ceausescu, dont la vision de la société se réduisait à une image unidimensionnelle, a utilisé deux grandes stratégies pour consolider son pouvoir: la centralisation et la politisation totale du social. Les effets de ces stratégies seront discutés dans les chapitres suivants. La réaction des citoyens, prévisible à tous sauf peut-être pour Ceausescu, a été d'approfondir leur identification avec d'autres communautés de référence, surtout la nation, l'Église, ou les communautés privées, de façon à ce qu'ils puissent cultiver secrètement le sentiment d'être autonomes. Cependant, l'élaboration de ces identités alternatives, censées affirmer le Soi, menait à la complicité, car elles incorporaient les contradictions du pouvoir⁷⁰. La complicité involontaire a concerné dès lors les citoyens et les a placés sur une trajectoire de complicité inconsciente servant à reproduire le pouvoir étatique.

Cette partie sera donc consacrée à l'analyse des dynamiques qui définissent les rapports pouvoir-citoyen. Elle est organisée en deux volets qui correspondent à l'*agency*

⁷⁰ Ces contradictions ont été présentées, de façon générale, dans le chapitre précédent.

de deux protagonistes, le pouvoir et le citoyen. Le premier volet présente le paysage social, tel que transformé selon le projet de l'État. Le deuxième volet est consacré à l'analyse du quotidien des citoyens, tel que vécu par ceux-ci, en accordant de l'attention à divers phénomènes secondaires, par exemple, les files d'attente, le fonctionnement des réseaux symboliques, les pratiques d'inclusion et d'exclusion dans les réseaux informels, l'achat des faveurs, ou la « secrétomanie », qui nuancent et enrichissent le monde monochrome du totalitarisme.

Ces aspects, qui révèlent le côté invisible et jusqu'à présent ignoré du quotidien de la société communiste, sont importants parce qu'ils contextualisent les sources du malaise et du triomphe individuel s'attachant à des détails banals (par exemple, la signification profonde de la petite victoire d'avoir trouvé un paquet de beurre, ou le sentiment d'impuissance amère de ne pas avoir trouvé des médicaments). Ils sont aussi importants parce que, en plus de leur valeur iconique pour l'analyse du communisme, ils ont donné de la cohérence aux rapports qui définissaient sa culture. À la différence des théories qui soutiennent que les États totalitaires se caractérisent par une tendance à produire un social marqué par des interactions monolithiques et uniformes, j'avance dans le 7^e chapitre un autre argument qui démontre, que dans un contexte socialiste, les rapports établis entre le pouvoir et les citoyens sont ambivalents, sinon polymorphes. Je soutiens et je démontrerai que plusieurs forces interagissaient dans le cadre du social roumain, en raison de la fusion de deux communautés, la nation *ethnique* et l'État *politique*. Je propose que ces deux communautés ne se sont pas cimentées en une seule entité, car plus l'État envahissait le privé, plus les individus soutenaient la primauté de la nation aux dépens de l'État pour délégitimer la dictature. Cette polarisation a mené à l'émergence

d'un cadre social ambigu et complexe, caractérisé par l'utilisation d'une pluralité sémiotique permettant et légitimant le déplacement de l'agir (*agency*) individuel vers la résistance, une polysémie que les citoyens et l'État n'ont pas tardé à saisir et à employer pour leurs propres besoins.

Chapitre 6

Politiques, pratiques et contradictions de l'État totalitaire

L'agir du pouvoir: bâtir un nouveau monde sur les ruines de l'ancien

En 1965, Nicolae Ceausescu succède à Gheorghe Gheorgiu-Dej, le premier dirigeant communiste roumain, d'orientation stalinienne et nationaliste. Son installation au pouvoir est vue à l'époque par l'opinion populaire comme un changement politique bénéfique. Le nouveau *leader* du Parti communiste annonce une « libéralisation » idéologique qui commence avec la réhabilitation des anciens prisonniers politiques (des intellectuels, pour la plupart) et avec la réhabilitation symbolique de D. Patrascanu, le rival de Gheorghiu-Dej exécuté en 1954. La liberté temporaire et éphémère des Roumains se dissipe hélas graduellement lors de la décennie suivante quand des projets utopiques d'ingénierie sociale se mettent en place sous la main de fer de Ceausescu.

L'héritage que Gheorghiu-Dej avait laissé à Ceausescu était encourageant sur le plan des relations politiques externes: le commencement d'une ouverture envers l'Occident et d'une indépendance vis-à-vis de Moscou ou, comme le définit Gallagher, « le néo-stalinisme à l'intérieur du pays et le Tito-isme à l'extérieur » (Gallagher 2004:72). L'analyse de la situation interne démontre pourtant que la Roumanie continuait

d'avoir une économie plutôt agraire⁷¹, situation qu'il fallait transformer, selon la vision de Ceausescu, par des plans quinquennaux. L'ambition du nouveau chef était de changer radicalement ce monde pauvre en un empire de l'industrie lourde.⁷²

L'attention de Ceausescu se concentre rapidement sur l'expansion de l'économie et sur la transformation du social. Ces buts doivent être atteints par quatre projets: l'industrialisation du pays, l'urbanisation, l'homogénéisation de la société, qui implicitement conduit à l'émergence du quatrième volet, le projet démographique. Une série de lois est adoptée afin de réaliser tous ces projets futuristes. J'examinerai brièvement dans les sous-chapitres suivant le profil de ces quatre directions afin de souligner les conséquences et l'impact qu'elles ont eus sur le citoyen roumain, et surtout comment elles l'ont entraîné dans un cercle vicieux de résistance et de complicité.

Chantiers utopiques: l'industrialisation

La mythologie industrielle du communisme est issue de l'esprit évolutionniste du XIX^e siècle qui mettait l'accent sur la production des produits lourds (l'acier, le ciment, les machines). Celle-ci a été un culte étatique en Roumanie, un article de foi lié à l'idée de modernité. Comme l'analyste des mythes du communisme Boia le note, Ceausescu, le

⁷¹ Dans les années 1960s, 80% de la société roumaine était rurale.

⁷² À son arrivée, le communisme se concentrait sur des projets qui lui assuraient le monopole dans tous les domaines. Un autre projet a été l'émancipation des paysans, dont la plupart était illettrée. Ainsi, la Commission pour la Planification, fondée en juillet 1948, avait établi quelques jalons pour le développement: 1. la nationalisation générale (entreprises, moyens de productions, biens immobiliers, propriétés foncières, infrastructure); 2. la collectivisation des villages; 3. l'éradication de l'analphabétisme; 4. La réorganisation de l'enseignement (avec des facilités pour des cours de soir et pour des cours « sans fréquence » destinés à augmenter le niveau de scolarité de la population).

plus fanatique et le plus mythomane de tous les dirigeants communistes, s'est obstiné à imposer des rythmes de production dépassant ceux des pays occidentaux, où les taux de croissance économique moyenne tournaient autour de 3 à 5% par an, tandis que le secteur de la production industrielle augmentait de 13-14% par an en Roumanie. Ceci assurait que la Roumanie occupe la première place parmi les pays communistes. « À la fin de l'époque communiste, par exemple, la Roumanie produisait deux fois plus d'acier par habitant que la France ou la Grande-Bretagne » (Boia 2002:595).

« Bigger and more », notait Nelson (1988) est devenu le slogan qui a guidé toute l'économie de l'époque Ceausescu. Selon Nelson, c'est en raison d'une interprétation idéologique erronée de la vision marxiste que d'autres secteurs ont été négligés, comme l'agriculture, les services et biens de consommation, ce qui allait avoir des conséquences dramatiques et conduire aux pénuries dès les années 1980.

"Bigger and more" were the watchwords of Romanian economic planning, governed by centralized allocation and utilisation of resources. For a decade and half, Romania did, in fact, achieve "more" – i.e., an impressive growth rate. More did not mean better, however, and the qualitative measures of Romanian output in most sectors did not stand up to international competition. (Nelson 1988:XIII)

Cette frénésie à bâtir un empire industriel quand la Roumanie ne possédait ni gisements de fer ni charbon et devait donc en importer, ni infrastructures aptes à soutenir un tel rythme, a créé des bouleversements sociaux et même géographiques. Des chantiers ont été ouverts partout dans le pays, des méga-usines spécialisées dans la production de produits pétrochimiques ont surgi sans qu'il y ait la moindre logique économique en ce qui concerne leur emplacement. Toutes les branches de l'économie étaient ciblées afin de transformer le pays en un grand pouvoir économique, « suivant le modèle soviétique, mais dans une variante miniaturisée » (Boia 2002:603). Ce projet mégalomane d'accroissement industriel mobilisait toutes les ressources pour développer des

infrastructures. D'autres projets auxiliaires ont été mis sur pied, comme construire des centrales hydroélectriques et thermiques, auxquelles le régime n'a pas tardé à d'ajouter un projet essentiellement utopique, caractéristique de la vision de Ceausescu, « le projet aquatique », comme Boia l'appelle ironiquement:

Ceausescu se lança dans une vaste opération aquatique. Un grand effort économique et humain fut déployé afin de creuser des lacs artificiels et des canaux, dont le canal Danube-Mer Noire, et l'amorce d'un autre canal qui devait relier Bucarest au Danube, transformant la capitale de la Roumanie en port fluvial et maritime. Obsédé par les voies de l'eau, le régime négligeait les routes, sans parler d'autoroutes, pratiquement inexistantes. Les canaux étaient plus conformes que les routes à une mythologie communiste. On pratiquait aussi l'opération inverse: l'assèchement des étangs et même d'une partie du delta du Danube (au « bénéfice » de l'agriculture!). (Boia 2002:604)

Ces projets étaient suivis à leur tour par celui de défricher et de rationaliser de nouvelles terres⁷³ et par le projet démographique qui devait alimenter la demande de la nouvelle main-d'œuvre que cette entreprise gigantesque nécessiterait. Heureusement pour les planificateurs (et malheureusement pour les paysans touchés), les deux derniers projets s'alimentaient l'un et l'autre: plus on confisquait des terres, plus on transformait la population rurale en une population urbaine prête à être recyclée en cadres ouvriers.

Perspectives démographiques

Selon les statistiques publiées durant le régime socialiste, que j'utilise pour mieux démontrer la politisation de la dynamique démographique, « la petite Roumanie » avait en 1891 (c'est-à-dire, avant l'annexion de la Transylvanie) une population de 10 millions d'habitants (Blaga 1972). La « Grande Roumanie », constituée à la suite des annexions

⁷³ Il s'agit de la confiscation de terres et de la destruction des villages pour créer des fermes collectives: voir Verdery (2003).

qui ont suivies la Première Guerre mondiale, a augmenté sa superficie pour arriver à 237 500 km carrés et enregistrer au recensement de 29 décembre 1930, une population de 14 281 000 millions (Blaga 1972).

Les mêmes statistiques mentionnent d'autres paramètres (le rapport entre les zones urbaines et rurales, le taux de croissance de la population, la longévité) fournissant des données significatives pour analyser la dynamique de la croissance démographique démesurée de l'époque Ceausescu. Par exemple, en 1932 la durée de vie moyenne n'était que de 42 ans, et le taux de croissance de la population était bas. La population du pays était à l'époque majoritairement rurale, car seulement 3 051 200 habitants vivaient dans des zones urbaines tandis que 11 229 500 habitants vivaient dans des zones rurales (Blaga 1972:21).

Comme la Roumanie avait une faible population, selon le gouvernement socialiste, et pour répondre aux exigences du développement industriel⁷⁴, une des premières « améliorations » législatives du régime Ceausescu fut le fameux décret 770/1966 qui interdisait l'avortement dans presque toutes les circonstances (et qui, du même coup, interdisait aussi tous les moyens anticonceptionnels), en ciblant la

⁷⁴ En fait, au rêve mégalomane de Ceausescu qui voulait diriger un « grand » peuple qui aurait fait impression auprès de ses collègues dictateurs.

population féminine de 16 à 45 ans.⁷⁵ La question démographique devenait fondamentale pour l'État et pour son développement. Des institutions et des organismes spécialisés sont apparus au fur et à mesure que le régime décidait de transformer la surveillance démographique en « tâche politique » (*sarcina politica*), et ce contrôle est devenu un objectif prioritaire de la politique interne (les effets de cette loi seront analysés plus loin). Pour l'instant, mentionnons que le décret touchait les aspects les plus intimes de l'individu, surtout en ce qui concernait les femmes. Il a peut-être été le plus important décret de la politique sociale socialiste, en créant des conditions de vie et des attitudes qui n'avaient aucun équivalent dans les pays occidentaux.

L'urbanisation et le déplacement de la population

Comme suite à ces politiques, l'urbanisation forcée et accélérée est sans doute devenue l'élément le plus représentatif du nouveau social. Vers les années 1960, le village roumain socialiste, collectivisé et contrôlé par un pouvoir toujours plus coercitif, commença à ressentir les effets de la transformation sociale qui se mettait en place. La migration vers les villes augmentait au fur et à mesure que le projet d'industrialisation accélérât son rythme. Au début, l'urbanisation semblait suivre une dynamique normale,

⁷⁵ Il est intéressant de noter les circonstances de l'adoption du décret 770/1966, tel que décrites par un témoin oculaire, Alexandru Bârladeanu, ancien membre du Bureau politique. La mesure de croissance de la natalité qui suivait le même mécanisme que celui de la planification économique (augmentation du taux annuel de 20%) a été prise durant une soirée pendant les vacances de Ceausescu à sa villa de la Mer Noire. « Cette mesure était inattendue car elle était venue au moment où l'ancien *leader* Gheorghiu-Dej, de même que les Soviétiques, venaient de l'annuler comme signe de la déstalinisation. Ceausescu a convoqué d'urgence les membres du bureau politique et a décidé d'introduire le décret en dépit des protestations de ses ministres; le sentiment dominant était la hâte de Ceausescu pour devenir le plus vite possible le chef d'un pays de 30 millions d'habitants » (extrait de Betea 2004:248; ma traduction).

comme celle caractéristique des autres pays industrialisés. Les jeunes villageois constituaient une précieuse réserve de travailleurs et étaient encouragés à s'intégrer dans les nouveaux métiers et emplois créés par l'industrialisation. Soutenus par les multiples programmes d'enseignement progressiste, comme les cours de soir créés pour les adultes désireux de compléter leur école secondaire, ou d'aller au collège et même à l'université, les jeunes pouvaient étudier pendant qu'ils travaillaient à plein temps.

Cette politique a eu un impact énorme. Selon les statistiques de l'époque, en 1941 la Roumanie avait seulement cinq villes de plus de 100 000 habitants⁷⁶. Au recensement de juillet 1970, 17 villes dépassaient les 100 000 habitants et une multitude de nouvelles villes comptaient une population de 20 000 à 50 000 habitants. La population urbaine correspondait déjà à la moitié de la population.

The growth of the population occupied in non-agricultural branches was concomitant with the reduction of the proportion of the agricultural population; this reduction, from 14 per cent in 1950 to about 50 per cent in 1970, represents the most spectacular change in the structure of Romania's population, so much the more that it covered a relatively short period of time.

The cityward migration of about 1,700,000 persons from the agriculture [*sic*] is in close relationship with the creation of the number of jobs needed in other branches. This demographic mutation should only be considered as a first stage in the disagrarization [*sic*] of the country's population. It will be followed by other changes which make the structure of Romania's population more alike to that of other more developed economically [*sic*] countries. (Blaga 1972:34)

Le gouvernement s'était tellement investi dans son projet démographique qu'en 1980 Ceausescu lança le projet de « restructuration du territoire », qui proposait d'éliminer les villages, l'unité sociale et topographique qui avait dominé le paysage de la

⁷⁶ Données provenant des recensements. Selon Blaga (1972).

Roumanie depuis toujours. La population rurale « devait être rassemblée dans de petits centres de type urbain. On visait à la fois *l'urbanisation* [les italiques sont de l'auteur] complète du pays, l'homogénéisation sociale, l'éradication définitive de l'individualisme paysan et [l'acquisition] de superficies importantes gagnées pour l'agriculture » (Boia 2002:603).

Le paysage humain homogène et les valeurs

Le projet d'homogénéisation de la société roumaine commença dans les années 1970, mais il ne s'acheva que vers les années 1980. Le plan de Ceausescu visait à éliminer les « différences entre le travail physique et le travail intellectuel », à faire disparaître les « différences antagonistes » (synonyme politique des classes sociales dans la langue de bois de l'époque), à annuler la différence entre le village et la ville⁷⁷, et en fait à transformer le corps social selon les critères du socialisme scientifique propre à la Roumanie.

Le symbole de cette Roumanie nouvelle et puissante devint le palais du peuple, construction pharaonique érigée en plein centre de Bucarest. C'est le plus grand palais du monde (...); le « grand » devait partout éliminer le « petit », [le] changement de décor symbolisant la modernité, la puissance, et la prééminence de la communauté sur l'individu. (Boia 2002:604)

⁷⁷ C'est de cette volonté qu'émergea le projet « de systématisation », dont l'effet fut la démolition des villages et leur remplacement par des quartiers des immeubles d'habitation sociale socialistes, une vision inspirée par une autre obsession du dictateur, la « standardisation du paysage », suivant les critères de l'esthétique socialiste.

Tout ce qui touchait à la particularité individuelle devait être éliminé graduellement jusqu'à l'homogénéisation totale.⁷⁸

Un corpus législatif sanctionnait toute déviation de cette normalisation (dans la plupart des cas par menace d'emprisonnement). À partir des années 1980, « la différence » (ce qui voulait dire, être différent selon les valeurs morales ou culturelles définies par le régime) commença à être représentée dans les discours politiques comme la métaphore de l'ennemi, de l'Autre. *La différence* était associée à la figure rhétorique de « l'ennemi invisible », celui qui menaçait de l'intérieur la « stabilité de la nation ». La hantise de l'ennemi augmenta à tel point que même porter des blue-jeans, des minijupes ou se laisser pousser la barbe, symboles et stéréotypes des jeunes occidentaux de l'époque, pouvaient valoir à son auteur une enquête policière. Celle-ci devait évaluer si l'individu, affichant ouvertement une telle « différence », avait la pensée contaminée par l'Occident ou s'il s'agissait d'une forme de résistance antiétatique, ou encore s'il ne s'agissait que d'un simple mimétisme inoffensif.

De plus, le décret 153/1970 et la loi 25/1976 (qui incriminait les personnes qui ne travaillaient pas et les cataloguait comme « parasites ») légitimaient l'arrestation d'individus soupçonnés d'avoir mené une activité contre l'État ou la moindrement politique. Outre le climat de paranoïa qu'elles ont créé, ces lois ont imposé le monopole de l'État sur les conditions de travail et de socialisation. Par la définition de la catégorie

⁷⁸ Je pense ici aux projets visant les différentes ethnies, en particulier les communautés magyares et allemandes de Transylvanie.

des « gens du travail » (*oamenii muncii*)⁷⁹, l'État a réalisé une autre étape de son projet d'homogénéisation du nouveau social.

Il y avait une autre retombée: ce type de lois et de décrets accordait au régime de 8 à 9 heures additionnelles de surveillance par jour pour ces personnes, car chaque usine ou grand bureau avait son commissaire politique qui suivait le dossier personnel de chaque travailleur. Obliger chaque individu à sortir de la protection relative du privé pour participer à la vie publique contrôlée par l'État était aussi une façon d'améliorer l'efficacité des décrets visant la vie personnelle de l'individu, tout simplement en réduisant l'espace symbolique du privé. Entre le boulot, les heures consacrées au déplacement en transport public, et les queues interminables pour l'approvisionnement, le temps privé était devenu tellement limité qu'il était plus facilement contrôlable ou, pire, d'aucune importance. (Je reprendrai plus loin l'analyse du rapport entre le contrôle du temps et le pouvoir).

Cependant, le plus ambitieux projet d'ingénierie sociale fut celui de l'homogénéisation topographique. Le paysage de la nouvelle Roumanie était censé devenir conforme à un plan d'aménagement utopique, avec des agglomérations urbaines constituées de complexes d'immeubles d'habitation sociale à appartements identiques, dont les dimensions correspondraient à la taille de la famille selon la formule de 8 mètres

⁷⁹ Cette politique visait surtout des catégories d'individus qui jadis ne travaillaient pas selon un horaire fixe, comme les investisseurs, les petits marchands ambulants sans boutique, les artistes, les artisans, les anciens propriétaires, etc. ou bien des catégories qui auraient été exemptées comme, les mères urbaines de la classe moyenne.

carrés attribués par personne. Certains appartements étaient sans cuisine. Comme Boia le dit:

[La Roumanie] était un pays à forte prédominance rurale. (...) Idéologiquement, c'était une société marquée par le traditionalisme et orientée plutôt vers la solution [*sic*] de droite que de gauche. La référence symbolique restait *le paysan* avec ses traditions et ses vertus. (...) L'industrialisation forcée devait transformer rapidement ce pays agraire en pays industriel. Des masses humaines furent déplacées des campagnes vers les villes (en 1939, Bucarest s'étendait sur 78 km carrés; il en compte 228 aujourd'hui, deux fois plus que Paris). Effectivement et symboliquement, le village s'est effacé devant la ville et la petite maison devant le grand immeuble collectif. L'individualisme s'est incliné devant le collectivisme. (Boia 2002:594)

La nourriture était elle aussi quantifiée selon des critères scientifiques. À partir des années 1980, les pratiques staliniennes revalorisées commencèrent à marquer fortement les coupes draconiennes de l'administration de Ceausescu. On peut le voir à la subordination politique complète du privé et de l'individu, à l'émergence des crises alimentaires, à la standardisation de la distribution des biens et à l'apparition des files d'attente (phénomène qui sera discuté plus loin). Par exemple, les bons-réclames pour les aliments, abandonnés en 1954, sont réintroduits en 1981, suivis quelques mois plus tard par le fameux « programme d'alimentation rationnelle » élaboré à l'initiative de Ceausescu dans le but de diminuer l'insatisfaction vis-à-vis de la crise alimentaire en réduisant les inégalités de la distribution afin de mieux partager la souffrance⁸⁰.

Dès 1982, le programme « d'alimentation rationnelle », connu sous le nom de « Programme scientifique » et breveté par le docteur Iulian Mincu, que certains

⁸⁰ Ceci évoque la discussion célèbre de Foster sur l'image du bien limité (*limited good*), typique, selon lui, des sociétés paysannes, où le sentiment dominant dans les rapports sociaux est l'envie, provoquée par le fait que les biens disponibles sont perçus comme étant limités et que donc, soustraire quelque chose à un autre est une façon de la gagner pour soi.

intellectuels appelaient ironiquement « Dr. Mengele » (voir Cernat 2004) prévoit des quantités fixes de chaque catégorie d'aliment, quantités établies annuellement selon des critères scientifiques. Par exemple, un Roumain en principe a droit annuellement à 60-70 kg de viande, 8-10 kg de poisson, 210-230 kg de lait et de produits laitiers, 260-280 œufs, 173-189 kg de légumes, 85-95 kg de fruits, 22-26 kg de sucre et produits sucrés, 70-90 kg de pommes de terre, et 120-140 kg de produits céréales (Lungu 2004:178). Ces grandes quantités impressionnent, mais si on les analyse en détail, la réalité est autre car cela se traduit par un verre de lait par jour, 4 œufs par semaine, une pomme par semaine, 2 tranches de pain par jour, etc. De toute façon, ces chiffres n'étaient que des fictions et ils sont devenus source d'ironie pour la majorité de la population, car même limitées, ces quantités étaient généralement introuvables.

En décembre 1983, un autre plan d'alimentation rationalisée lui a succédé, réduisant les quantités, mais comme aucun de ces produits ne se trouvait dans les magasins et que pour chaque pain les citoyens devaient quotidiennement attendre des heures aux files d'attente, cette mesure voulant limiter des marchandises quasi inexistantes n'avait guère de signification pour la population. Tout le monde savait que les quantités prévues étaient fausses, étant donné les failles du système de distribution et les pénuries causées par la décision politique de payer la dette extérieure en exportant des

vivres vers les pays créanciers⁸¹. Nul ne savait quel point c'était vrai ou si c'était simplement une ruse pour cacher des problèmes sérieux de production et éviter que ne monte encore plus l'insatisfaction populaire. Celle-ci menait déjà à l'indifférence et même au sabotage.

Personnaliser la politique par des décrets visant précisément les conditions de vie personnelle avait eu des conséquences importantes, surtout pour la définition du soi devenu un lieu de résistance au régime. Comme dans tout État où le paternalisme bienveillant n'était qu'un prétexte pour remodeler l'individu et le rendre conforme aux paramètres du social radicalement transformé, plus l'ordre politique paraissait intouchable, intrusif et monolithique, plus le désordre et la violence couvaient sous le masque du conformisme; plus le despotisme s'accroissait au sommet, plus la résistance se renforçait et se nuancait en bas sous toutes ses formes: absentéisme, complaisance, duplicité, sabotage, mensonge, vol, clientélisme, violence, et agression.

Reproduire le pouvoir et les faiblesses de l'État

Dans l'introduction, je suis partie du concept de silences et de lacunes de l'État, et je l'ai approfondi dans les chapitres suivants. Dans cette section, j'aborde la reproduction du pouvoir et les signes de sa faiblesse (ses lacunes herzfeldiennes, pour ainsi dire), qui proviennent de l'interaction de plusieurs facteurs, dont le monopole de l'État sur les conditions du travail et de la socialisation, son empressement à utiliser la coercition en

⁸¹ Ce qui s'est avéré être un autre mensonge, car une partie des ressources était détournée pour construire les dizaines de palais de Ceausescu.

tout temps, son contrôle total des investissements et de l'économie, sa maîtrise en regard du capital symbolique du pays (autrement dit, son contrôle des instruments de représentation), et le nationalisme étroitement interprété et devenu un discours public clé. À tous ces facteurs s'ajoute l'utilisation de la « logique agnatique » (comme dit Herzfeld) que l'État va employer pour créer une image de la nation comme famille qui peut désamorcer des disputes réelles et potentielles. L'analyse de ces dimensions me permettra de mieux cerner les mécanismes qui lient la résistance individuelle à la résistance politique.

Dans une étude dédiée à l'intégration nationale à travers la planification, Sampson notait (1984) la particularité du socialisme dans l'est de l'Europe qui, n'étant pas transitionnel entre le capitalisme et le socialisme, « represents new historically unique social formations which cannot be analyzed with the concepts used to interpret capitalism and certainly not in terms of the way Marx envisioned communism » (Sampson 1984:299). Selon lui, le mécanisme de la planification est conçu pour coordonner autant le politique que l'économique, qui fusionnent en socialisme, et c'est ce qui fait de ces sociétés des « mono-organizational-societies ». Cela en contraste avec les sociétés capitalistes, aux institutions multiples et dans lesquelles la force pénétrante du marché libre, comme on a noté depuis Marx, a tendance à fragmenter les rapports plutôt qu'à produire des noeuds de solidarité.

Pour mieux comprendre le fonctionnement de l'État socialiste, il faut donc comprendre tous les autres mécanismes *underground* qui animent le social et surtout, être attentif au processus d'intégration nationale. La conclusion de Sampson est que même si l'État veut coordonner la périphérie, elle ne peut être simplement intégrée dans un cadre

plus large par les règles venues d'en haut et véhiculées par les institutions formelles.

L'État doit tenir compte de la puissance des institutions informelles et de leurs influences et rôle dans la région périphérique: « Understanding these institutions and structures requires that we elaborate, (1) the horizontal linkages between bureaucratic administration and informal social interaction and (2) the vertical linkage between nation, region and community » (Sampson 1984:303).

Dans une perspective proche de Sampson, Verdery analyse elle aussi les rapports établis entre l'État planificateur, son système de centralisation et le local (la périphérie). Dans une section intitulée « Weak States and the Mode of Control », Verdery (1991:83-7) avance l'hypothèse que les États totalitaires comme ceux de l'Europe de l'Est et même la Chine se sont montrés faibles en dépit de l'image de grandeur qu'ils tentaient de projeter. Nous pouvons conceptualiser cette faiblesse selon trois perspectives, chacune se référant à un aspect particulier du pouvoir et chacune ciblant des lacunes qui sont devenues des champs de bataille minés pour des citoyens incapables de (ou ne voulant pas) s'intégrer dans ces règles.

La première instance de faiblesse de l'État totalitaire socialiste est sa prétention de contrôler tous les aspects de la vie. L'État a instauré son pouvoir par la force et en niant officiellement un pouvoir à tout autre acteur social ou institution. En même temps, la surveillance, au lieu de rester « centralisée » au sommet, a été « privatisée » (selon l'expression de Verdery) par la pratique des « dénonciations » (« privées », justement, car faites en secret et surtout par des proches – famille ou lieu de travail – de la personne dénoncée). Dans un sens, ceci confiait à chacun des pouvoirs individuels tacitement sanctionnés et donc qui lui donnaient une petite base pour créer un Soi plus autonome.

Par exemple, dénoncer un haut fonctionnaire de la *nomenklatura*⁸² pour trahison idéologique menait (parfois) dans une première étape à sa substitution, mais dans un deuxième temps, créait une atmosphère de méfiance et de mépris au sein du bureau, normalement très sensible aux questions de pureté politique de ses fonctionnaires. Ce climat affaiblissait sa cohésion et sa capacité d'agir, surtout si le délateur était nommé pour remplacer la victime. La principale préoccupation de chaque fonctionnaire est devenue tout simplement de se protéger pour ne susciter aucune envie de la part de ses collègues. Cependant, cette stratégie a mené à l'apparition d'une inertie généralisée et d'un affaiblissement de l'agir généré par la peur.

Une autre faiblesse des États socialistes, c'est leur tendance à centraliser le pouvoir, ce qui crée une relation de dépendance au centre. Comme Verdery le note, « any social actor that depends heavily upon another for a crucial resource or performance that cannot be gotten elsewhere is not powerful, no matter how many means of coercion lie at its [sic] disposal » (Verdery 1991:84). Autrement dit, il y a une forme d'inertie, un peu différente de la première, mais qui se base également sur la peur. En effet, chacun est convaincu qu'il n'a pas le pouvoir absolu dans le petit domaine censé être de sa compétence. Cette impuissance, donc, s'ajoute à la peur produite par la première dynamique et la renforce.

⁸² Ce terme a été introduit par les Soviétiques. Signifiant en russe « liste de noms », il se réfère à la liste de postes de direction politique et économique et aux personnes susceptibles de les occuper. Dans un sens plus large il désigne les hauts fonctionnaires politiques, qui dans les pays socialistes se sont constitués en une classe privilégiée ayant des bénéfices particuliers tel que, résidence, voiture et chauffeur officiel, accès aux villas de vacances, hôpitaux spéciaux, chaîne de magasins, etc.

Une troisième faiblesse, mentionnée par plusieurs chercheurs, serait liée au sabotage du centre par les cadres intermédiaires et inférieurs, acte parfois volontaire, mais le plus souvent involontaire ou inconscient. Le fait que l'État socialiste ait imposé la centralisation comme l'unique principe de gestion a souvent été à l'origine du fait que les politiques décidées par le centre n'étaient pas appliquées ni même parfois applicables au niveau régional, car, dans les unités régionales, les activistes politiques étaient soit corrompus, soit ignorants, ou tout simplement dans l'impossibilité d'appliquer des directives qui ne tenaient pas compte des réalités locales. Dans ce dernier cas, cela entraînait souvent des modifications majeures (jamais déclarées comme telles, par crainte des conséquences) et surtout la production (lire: invention) des fausses statistiques pour masquer le village Potemkine qu'était devenu l'État en réalité. Le pouvoir gérait en ce sens un empire reposant sur des données erronées combinées avec d'autres données venant d'autres régions, créant ainsi une mystification double (et probablement triple, car les proches de Ceausescu changeaient sans doute eux-mêmes ces faux chiffres par crainte et par désir de plaire), pour aboutir à la fin à un portrait d'une réalité complètement inventée, pour ne pas dire surréelle. Autrement dit, les politiques centrales, reliées au départ à des manifestations de volonté idéologique, étaient à la fin basées sur une vision du pays créée par des flagorneurs effrayés qui fournissaient au régime les descriptions qu'il souhaitait entendre.

Cependant, ces États ont quand même réussi à trouver des mécanismes pour exercer leur domination. Il est donc assez clair, même si Verdery ne le dit pas explicitement, que chacun de ces États a dû développer des instruments de contrôle social

qui ont utilisé et exploité des voies indirectes et non officielles, comme le souligne Sampson (1984), manoeuvres que Herzfeld avait surnommées *the dirty laundry* de l'État.

Selon Verdery, la domination dans le cadre d'un État faible s'effectue par le monopole sur des moyens de production et par le contrôle des conditions de travail, plus précisément par le contrôle du droit au travail et implicitement par le contrôle absolu de l'économie. À part le fait de contrôler où et quand une personne peut travailler (c'est l'État qui décidait du lieu de travail) contrôler la production a aussi un impact immédiat sur la quantité de biens et de marchandises qui sont en circulation (Verdery 1991:85). Par conséquent, l'État peut, à volonté, augmenter ou diminuer la concurrence (ou la frustration) pour obtenir tels ou tels biens.

N'oublions jamais qu'en dépit de quelques ressemblances superficielles avec les sociétés de consommation de l'Occident – la présence (souvent éphémère) de voitures, téléviseurs, machines à laver, etc. – la société socialiste était une société de planification, dont le but primordial ne visait pas la satisfaction des besoins du public, mais la coercition et la surveillance intimidante des individus transformés en masse, laquelle était continuellement déstabilisée dans ses efforts de se constituer en société civile. Comme Verdery le note, en lui fournissant des biens et des services essentiels, « The central apparatus is more interested in arousing public awe than in building public legitimacy » (Verdery 1991:85)

Cependant, si dans le socialisme, les pires effets du système capitaliste⁸³ ne représentaient pas une menace, d'autres moyens et menaces peut-être plus efficaces étaient utilisés pour contrôler la population, car ils étaient déployés par une autorité centrale:

Skinner and Winckler suggest that at any given time, a complex organization, including socialist bureaucracies, may be pursuing one or more of three kinds of strategies to secure the compliance of its subordinates. The authors define these strategies, which I call modes of control, as remunerative, relying on material incentives, coercitive, relying on force, and normative, relying on moral imperatives, societal norms, or other ideological appeals. The normative instability of socialist societies leads me to call this third control strategy "symbolic-ideological" rather than "normative". (Verdery 1991:86)

Autrement dit, lorsqu'un investisseur occidental perd son investissement, ou un employé perd son emploi, ou un commerçant fait faillite, il doit souvent assumer une partie des responsabilités pour la situation dans laquelle il se trouve. L'éthique de l'individualité est tellement enracinée que même un citoyen qui perd son emploi uniquement en raison d'une mauvaise gestion de l'entreprise ou en raison de conditions économiques sur lesquelles il n'a aucun contrôle se sent souvent coupable et a honte. Par contre, un citoyen d'un pays socialiste qui perd son emploi pour des raisons politiques n'a pas nécessairement honte – au contraire! Il peut gagner un capital symbolique important pour son adhésion à des réseaux individuels, mais, en revanche, il a souvent peur, parce que la décision vient de loin et qu'elle est finale. De plus, elle renvoie souvent à des raisons qui n'ont rien à voir avec sa performance au travail.

⁸³ Le chômage, la faillite, la concurrence du marché libre de travail, que la propagande n'hésitait pas à dénoncer. Si on ne pouvait se nourrir faute de denrées dans les magasins, au moins on avait une diète riche en statistiques sur la criminalité américaine.

Bref, il y a beaucoup de stratégies de contrôle social qui, comme je l'ai suggéré plus haut, dérivent de la manipulation des valeurs et des émotions normalement attachées à l'idée de la nation. De plus, les politiques économiques des socialistes s'inspirent directement de l'idéologie marxiste. Derrière le contrôle de l'économie et de l'économique, ne l'oublions pas, se trouve un programme politique qui se réfère explicitement à l'idéologie et non aux valeurs censées émerger de la culture nationale, surtout les valeurs censées appartenir à la nation ethnique. Verdery a donc partiellement raison quand elle dit que le socialisme a utilisé un mode de domination idéologique jumelé à un contrôle bureaucratique et culturel. Cependant, Verdery envisage la culture étatique comme une haute culture dans le sens de Gellner. Selon elle, en devenant une source de production et de reproduction du pouvoir étatique, la culture en tant que telle cesse d'être une entité autonome. Autrement dit, dans cette définition restreignante et officielle, la culture n'est que la graisse qui permet aux mécanismes d'oppression de fonctionner. Même s'il est vrai que la domination idéologique ne peut fonctionner indépendamment de la domination bureaucratique ou culturelle, ni indépendamment de la coercition explicite et de la surveillance, la domination ne peut ignorer la prétendue culture informelle (ni la complicité/résistance) qui s'attache à cette haute culture étatique.

Du point de vue de l'individu, ces aspects informels se présentent comme un bloc plus ou moins étanche qui permet, comme je l'ai déjà suggéré, plusieurs manœuvres de résistance/complicité. Je me concentrerai donc dans cette partie sur l'analyse des mécanismes de réception de tous ces processus, vus comme un ensemble de forces par l'individu dépourvu de pouvoir officiel et donc potentiellement la proie de sentiments tels que la peur et la honte, qui ne sont pas liés explicitement au pouvoir étatique. Autrement

dit, une personne qui a peur de perdre son emploi peut déplacer cette émotion vers un autre domaine, de façon à ce qu'elle puisse nier sa crainte de l'État. En fait, il est fort probable que les personnes nient cette émotion, car sinon elles devraient sans doute admettre leur impuissance. Chaque petit geste de résistance est donc aussi un jeu de déplacement psychologique, censé protéger le sentiment de frustration et d'impuissance, vers une forme de valorisation compensatoire. Ce petit jeu visant à déplacer la signification des émotions est très complexe et subtil, mais il est, je crois, une des raisons de la stabilité relative des régimes socialistes un peu partout. Cela explique pourquoi, après l'époque stalinienne, ils n'ont pas eu à recourir à la matraque et au fusil pour dominer leurs citoyens. Nous verrons plus loin comment la peur (comme un élément dans ce processus complexe) était déjà enracinée dans la culture du Soi.

Le contrôle idéologique de l'État impliquait et invoquait forcément le nationalisme et le patriotisme, la fierté nationale, mais faisait aussi appel aux liens de parenté (réelle ou symbolique), aux réseaux d'amitié devenus essentiels dans l'organisation des solidarités locales; bref, à tout un ensemble de normes sociales intimement liées à l'équilibre émotif de l'individu. Herzfeld nous mène plus loin avec sa théorie qui décrit un autre aspect de la faiblesse étatique. Pour lui, un État faible est un État qui se sent marginal par rapport aux grands États et tente de se forger une identité puissante, en invitant tous les membres de sa communauté à la partager et implicitement à partager le nationalisme, l'invention du passé et une tradition réinventée.

C'est un trait de la Roumanie que le gouvernement socialiste a su exploiter, en tentant de motiver des personnes conscientes d'être exploitées, en substituant bien sur, le mot « exploitation » avec celui de « sacrifice », en faisant appel à la fierté nationale, par

exemple, pour induire un sens de honte chez quiconque oserait se plaindre des conditions de vie déficientes.

L'appel à la nation s'est fait par l'utilisation d'une rhétorique de la parenté, d'une vision selon laquelle « nous sommes des frères » et que donc, ce Nous doit accepter des conditions normalement inacceptables. Cette supposée « logique agnatique », comme la nomme Herzfeld (en réalité, une logique familiale, mais je conserve l'expression de Herzfeld pour simplifier) est très puissante, comme nous l'avons vu dans le premier paragraphe de cette œuvre, « Frères, nous sommes libres! ».

La parenté et l'État

Selon Herzfeld, une des causes de la faiblesse de l'État-nation résiderait dans l'intimité qu'il établit avec ses citoyens, à travers l'appropriation du langage de parenté, « la logique agnatique » (Herzfeld 1997:84), qui est à la base autant des solidarités spontanées que de cette intimité culturelle semi-officielle partagée par l'État et par la nation:

... treating familistic interests as inimical to the common family of the nation: but this strategy in a country [la Grèce] where family values are still very strongly held (and indeed are recognized as such by the state) can easily backfire when some of the family members, especially those whose membership is in dispute, behave like strangers. It creates the means of dissent against itself. (Herzfeld, 1997:75)

Une des conséquences de cette tactique est le fait que l'État apparaît comme « un grand groupe de parenté » (en fait, la parentèle), qui implique ses citoyens dans son quotidien, devenu dès lors, le quotidien de la famille étatique nationale. Dans cette vision, les individus se sentent autant légitimés de se rebeller contre l'État quand il est abusif, car par sa propre volonté il est devenu « leur » famille symbolique, comme ils sont prêts à le défendre quand il s'agit des affronts venant des étrangers. Ainsi, les affronts portés à

l'État touchent le citoyen, comme je l'ai montré dans l'exemple où la professeure était révoltée par les touristes prenant des photos des Tziganes plutôt que des monuments, car cette vision suit la logique de la loyauté familiale, selon laquelle tout affront adressé à un membre d'une famille touche toute sa parenté.

Cependant, comme ce processus est ambivalent et symbolique, il permet aux personnes de développer d'autres formes d'intimité familiale avec l'État. Je pense par exemple, aux stéréotypes de l'époque socialiste qui sont passés dans le langage populaire et qui démontrent justement cette idée d'ambiance informelle où chacun peut plaisanter ou ironiser sur l'autre, comme on le fait à l'intérieur d'une famille. Dans ce processus d'assimilation de l'Autre (dans ce cas-ci, l'État du point de vue de l'individu) les individus peuvent exprimer leur mépris envers l'État et renforcer l'attitude partagée de se considérer sous-valorisés. Ce mépris transparait dans les dictons et dans les affirmations populaires : « Lui (l'État), il fait semblant de nous payer et nous faisons semblant de travailler » (*El se face că ne plătește și noi ne facem că muncim*), « La loi est faite pour être contournée » (*Legea-i făcută s-o fentezi*), « Dis comme lui et fais comme toi » (*Zi ca el și fă ca tine*), « Il n'y a de voleur plus grand que l'État » (*Hoț mai mare ca statu nu-i*), « Celui qui est efficace et travaille fort, est soit un con, soit incapable de réfléchir » (*Cine-i harnic și muncește sau e prost, sau nu gîndește*).

Cependant, les personnes sont souvent conscientes que de tels dictons reflètent une mauvaise image du pays comme nation et par conséquent, elles font attention à ne les raconter qu'entre Nous. « Ça reste entre nous », disent les Roumains (*rămîne între noi*). Il y a donc un double renforcement, car ce silence vis-à-vis de l'Autre favorise la solidarité

de la communauté antiétatique, la nation, justement, et le bruit métaphorique de les raconter « entre Nous » crée l'intimité de partager une petite langue secrète, un code restreint, comme le théorisait le linguiste B. Bernstein (1972). Le code restreint est particulier à une classe, une région, une usine, une ville, des réseaux d'amis, famille, etc. (mais n'oublions pas qu'il est très complexe, selon Bernstein, même plus complexe que le code élaboré utilisé en public, car il est souvent métaphorique). Cet aspect de résistance, devenu complicité par l'entremise de « l'entre Nous » qui s'établit autour de la notion de nation-famille, est alimenté autant par la propagande, qui se vante de l'invention locale de plusieurs comportements et de produits (devenus des stéréotypes moqués en Occident) que par la dévalorisation de l'étranger.

Cependant, il y a un deuxième aspect de ce processus qui est pertinent pour la Roumanie. Le sang partagé (censé être la base du Nous) est un symbole souple et parfois ambivalent.⁸⁴ Il peut se situer également à la base des manifestations d'adhésion qu'à la base des celles d'opposition, justement, parce que le sang est une métaphore, en apparence naturelle, pour l'évolution généalogique et politique de la nation. Ainsi, la logique derrière la dérobade de la propriété étatique (pour citer un exemple) peut être facilitée par l'idée que la famille doit survivre à tout prix, que cet acte individuel est en fait un geste légitime censé aider la petite communauté.

⁸⁴ Herzfeld a justement noté la double face de cette métaphore dans le contexte grec. « The emotionally boiling blood of brothers leads them to embrace each other fervently after long years of absence, but by the same token, can also lead to hatred and killing when the relationship sours » (Herzfeld, 1991:84).

La même logique patrilinéaire symbolique peut servir à comprendre un autre phénomène particulier qui a déjà été noté par plusieurs chercheurs (voir Kideckel 1993; Verdery 1999; Cole 1981): l'existence de maisonnées composées de trois générations et leurs réseaux d'amitié qui forment de grandes alliances pour contourner les labyrinthes de la bureaucratie afin de subvenir à leurs besoins essentiels. Comme Cole le note (*Ibid.*), l'origine de ces alliances se trouve dans la préservation de la famille patriarcale étendue, mais elle est également favorisée par d'autres pratiques sociales comme les funérailles, les baptêmes, les mariages, le culte des morts et de nombreuses autres cérémonies, fêtes et rituels que la religion orthodoxe exige.

En adoptant le langage informel de la nation, le régime a dû aussi accepter sa religion. En dépit de son athéisme officiel, le régime communiste a dû accepter les manifestations de sentiment religieux, l'Orthodoxie étant la plus vieille doctrine traditionnelle des Roumains, surtout qu'elle était considérée comme inséparable du sentiment de l'identité nationale. La particularité du christianisme orthodoxe des Roumains,⁸⁵ qui est fortement domestique et communautaire, est d'avoir agi comme générateur d'une solidarité morale, donc d'avoir agi comme garant et gérant des alliances et des réseaux qui continuaient de se constituer pour naviguer dans un social devenu davantage menaçant et précaire avec le socialisme. Le communisme, en fait, au lieu de

⁸⁵ « Le prêtre, chez les Roumains, ne doit pas faire figure de grand seigneur dans son village, il doit être un bon époux, un bon père de famille pour être un bon pasteur. L'orthodoxie vise bien évidemment l'union des chrétiens dans un corps où les membres se complètent par l'entraide. La pratique de la religion s'apparente donc bien plus à une rencontre communautaire qu'à une rencontre de Dieu » (Stoiciu 1997:192).

diminuer ces interactions où de les canaliser uniquement vers la pratique spirituelle individuelle, n'a fait que renforcer cette forme de socialité d'apparence chrétienne, qui se manifestait à travers toute une suite de pratiques archaïques ou réinventées. Par exemple, dans l'imagination populaire, plusieurs normes du social villageois et donc supposément traditionnelles, surtout celles entourant la sexualité, sont projetées sur et identifiées avec l'Église.

L'analyse de ces solidarités, de leur dynamique, de leurs nuances et de leur signification fera l'objet du chapitre 7.

Les femmes et leur place

Bien que cette thèse ne porte pas directement sur les femmes, je crois que je dois traiter de la question du rôle des femmes, étant donné les paradoxes des dynamiques identitaires qui ont mené les femmes à participer à la reproduction du pouvoir, surtout dans le contexte où le socialisme se présentait comme un système basé sur une dynamique familiale. Comme je l'ai suggéré, le régime avait développé un système de stratégies intrusives qui ont déclenché toutes sortes de réponses individuelles de la part des citoyens (par exemple, des réponses de conformité, de résistance, de sabotage, etc.). Dans cette section, je vais discuter quelques conséquences de ces stratégies et en particulier le système de réponses individuelles, examinant surtout l'effet que la politique de natalité a eu sur les femmes, et en occurrence, comment les femmes-mères ont pensé transformer la dévalorisation dont elles faisaient l'objet en pouvoir. Je vais discuter également de la dualité du discours étatique vis-à-vis des technologies de la vie et du corps, et du discours biopolitique qui a émergé au moment où l'État se saisissait

politiquement du droit de « faire proliférer la vie », un aspect que Foucault a appelé « l'excès du biopouvoir » (Foucault 1997).

« **Socialism in One Family** »⁸⁶

Comme je l'ai mentionné à plusieurs reprises, le socialisme a développé une suite de politiques contradictoires qui ont touché toutes les catégories sociales. D'une part, il semblait moderniser et favoriser les conditions de vie et le statut des femmes, d'autre part, il appuyait une vision patriarcale⁸⁷ et paternaliste du social en imposant le modèle de la famille paysanne comme icône officielle du nouveau social. Ceci confinait les femmes à deux statuts: le travail ou la maternité. La politisation du rôle de la famille est devenue ainsi un engin de la croissance de la nouvelle « société multilatéralement développée » et de « l'homme nouveau » (pour reprendre les termes utilisés par l'idéologie) et une des stratégies majeures du pouvoir socialiste à l'époque de Ceausescu. Bien qu'elle ait constitué une réification de l'archétype de la famille traditionnelle comme métaphore de l'ordre social, le pouvoir n'a pas tardé à substituer le cadre privé par un cadre public à travers un discours intégrant des *patterns* venus de la culture familiale et en déplaçant symboliquement toute la structure de la famille nucléaire vers l'icône de l'État. Ainsi, le concept politique de « la famille de la nation socialiste » légitimait toute intervention

⁸⁶ Je reprends ici le titre de l'article de René de Flers qui hiérarchise les membres de « la dynastie » Ceausescu en fonction de leurs positions politiques dans le gouvernement. Pour plus de détails voir la note 88 ou Behr (1991).

⁸⁷ Voir par exemple, les pratiques patrilinéaires dans la transmission des noms; selon le code orthodoxe et civil, la femme, par exemple, perd son nom de jeune fille au mariage, les enfants portent exclusivement le nom du père, etc.

étatique, car le paternalisme socialiste était basé sur l'idée que ce qui était bien pour l'État était aussi bien pour ses citoyens, « surtout quand le père était âpre ou despotique, réclamant des sacrifices et une obéissance absolue aux membres de sa famille pour le bien de l'ensemble » (Kligman 1998). La cohésion sociale et la loyauté furent ainsi déplacées symboliquement au niveau macro-social et politisées par la force de la métaphore de la parenté par le sang, déjà reconnaissable par la majorité des Roumains, comme je l'ai déjà mentionné.

Dans ce cadre, le père de la nation (*the Godfather*, dans les mots de René de Flers 1984) est évidemment Ceausescu, les citoyens devenant ses enfants et des membres de la grande famille roumaine. La structure même du Parti Communiste Roumain fut conçue en termes de « familiarisation » (Jowitt) ou de « dynastic socialism » (Tismaneanu), car la parenté et l'origine paysanne ou ouvrière étaient devenus des critères déterminants dans la sélection et la nomination des ministres, des hauts fonctionnaires et de certaines professions. Il n'est pas surprenant que la « Mater Familias » (de Flers 1984), les enfants, les frères, les sœurs, les neveux, et même les beaux-frères du couple Ceausescu n'aient pas tardé à acquérir des positions clés dans l'appareil du pouvoir, un acte légitimé par le

principe de la loyauté familiale et naturelle⁸⁸ (voir Behr 1991; de Flers 1984; Kligman 1998).

Il n'est pas non plus surprenant, suivant la même logique, que la propagande socialiste ait mis en circulation, à partir des années 1970, une icône idéalisée du prototype de la femme roumaine, proposant indirectement une symbiose des sphères publiques et privées. Son nom était Elena Ceausescu, épouse du président, « la Femme-Mère », comme la présentaient les médias. Elle était « la plus aimée fille de la Roumanie », comme Nicolae était « le plus aimé fils de la Roumanie ». Les poètes de cour lui dédiaient des œuvres⁸⁹ qui la représentent comme « ayant le culte mirifique des femmes mères » (*Cultul lui Ceausescu*, Gabanyi 2003:95, ma traduction) ou « to the first woman of the country, the homage of the entire country. As stars stands besides star in the eternal arch of heaven, so, beside the great man, she watches over Romania's path to glory » (Behr 1991:185).

⁸⁸ « "Socialism in one family", Romanians called it. Elena apart, key posts were occupied by Ilie Verdet, a brother-in-law; Manea Manescu, another brother-in-law; Cornel Burtica, a nephew. Gheorghe Petrescu, Gogu, the Blockhead of earlier days, became a deputy premier; Ilie Ceausescu, an elder brother, became deputy minister of defense; Nicolae-Andruta, another brother, lieutenant-general and key figure in the Interior Ministry. Several brothers-in-law became ministers or members of the Central Committee. Nicu, the turbulent younger son, became first the leader of the Young Communists' League, a C.C. member, then district secretary in Sibiu » (Behr 1991:186).

⁸⁹ « Nos vœux, purs et dignes comme notre pensée,
Sous la même étoile chantée et regardée par Eminescu: [poète national romantique]
Une rose rouge offerte à votre anniversaire,
Camarade Elena Ceausescu!
Et entourant la rose s'inscrit, comme transgressant les siècles: Bonne anniversaire!
Que vous accomplissiez le rêve et les faits, le destin grandieux des Daces et des Romains!
Une vie dédiée entièrement à la Nation,
Par un homme politique, savante et héroïne ['homme', utilisation archaïque, signifiant être humain]
Devoir acquis entièrement,
Illuminant comme une étoile des Carpathes » (Eugen Evu, *Steaua* 2 1989:3, ma traduction).

Les médias lui attribuèrent plus d'importance à partir du moment où elle commença à appuyer la politique démographique de Nicolae⁹⁰, censée augmenter la force de travail nécessaire à l'industrialisation accélérée voulue par le parti⁹¹. Mais son image devait symboliser plus. Selon l'iconographie officielle de l'époque, elle réunissait toutes les qualités imaginables d'épouse, d'académicienne, de scientifique, de militante et de mère. En plus, note Kligman, elle suggérait le principe de l'homogénéisation des genres, donc implicitement l'égalité entre la femme et l'homme, en consolidant la relation État-famille, vue désormais comme une entité indestructible. Suite à l'émergence de cette icône, « la femme socialiste » devint une des thématiques privilégiées de la propagande, thématique qui a contaminé pendant plusieurs décennies la production artistique ou littéraire nationale.

Après sa première visite en Chine, Ceausescu déclencha le projet « de la société multilatéralement développée ». L'intérêt pour le rôle et la contribution des femmes dans le développement de la nouvelle société devint alors un objectif politique dans l'agenda

⁹⁰ « We gaze with esteem, with respect, at the harmony of this family life. We attach special ethical significance to the fact that his [Ceausescu's] life – together with that of his comrade, former textile worker, communist youth militant, member of the Party since the days of illegality, today hero of Socialist labor, scientist, member of the Central Committee of the RCP [Romanian Communist Party], comrade Elena Ceausescu offers an exemplary image of the destinies of two communists. ... The three children of the President work, like any of us, following the example of their parents, to bring socialism to Romania. All this attests clearly to the truth that work and personal example are obligations in the Ceausescu family (from OMAGIU, cité en Behr 1991:188).

⁹¹ Comme Kligman le note, « She did not accompany him merely as a spouse, but rather as his complementary equal in every way: partner in marriage, mother, scientist and political figure. In short, she embodied the ideal socialist woman. Her "coming out" occurred in earnest on Ceausescu's birthday in 1973, when the iconographic feting of the Romanian leader included the symbolic honoring of Elena as well » (Kligman 1998:130).

du parti. Les femmes, vues jusqu'alors comme une force potentielle peu exploitée, firent dès lors l'objet d'une planification rigoureuse. La propagande, comme Kligman le note, renforça les décisions prises par le Comité Central (*Plenara Comitetului Central*) dont les réunions largement médiatisées définissaient le rôle des femmes socialistes et leur rôle dans la vie civile, comme par exemple,

An increase in possible roles for women in economic, scientific, and cultural development and in political and social life to demonstrate women's multiple, creative potentials, and to combine harmoniously their role as mother and wife with that of active participant in the efforts of the entire population to achieve the rapid, unceasing progress of our fatherland.

The consolidation of the family in the national interest because the existence of healthy families guaranteed an increase in the number of children who would form "healthy, robust generations profoundly dedicated to the socialist cause".

The determination of priority professions and functions for women in order to "create new jobs needed to facilitate the incorporation of village inhabitants in industry" and to increase the percentage of women engaged in fields such as electro-technical and chemical engineering, electronics, optics, precision mechanics, food processing, etc. (Kligman 1998:131)

Cependant, cette politique a conduit à des effets inattendus, car, même si les femmes avaient tendance à être conformes en public, la plupart tentaient de contourner la coercition et la violence des directives idéologiques.

Surveiller et punir, la production biologique

Dans les années 1980 le modèle que la propagande commence à répandre est différent de celui que les mêmes médias ont glorifié une décennie avant. À la femme émancipée politiquement s'oppose l'icône de la Mère:

The mass media engaged in a general backlash campaign against the economically and politically emancipated woman they had previously heralded. Woman-mother was not only resuscitated as a role model for females: woman-mother became the role model for

all women. Women as workers and wives become background visions blurred through the lenses of propaganda.

Recall that between 1966 and 1973, a woman's role as mother was complemented by her additional roles as wife, worker and politically active person. By the 1980s, women's real role was to reproduce. Moreover, another classic study⁹² revealed that working mothers are better than housewives. Contact with the social world makes her more receptive to the new.. and enables her to adopt scientific attitudes about the problem of family life and child. (Kligman 1998:136)

La revitalisation de l'image de la super-mère est donc un modèle qui correspond à l'image idéalisée de la famille paysanne, vigoureuse et simple. La famille n'est plus conçue comme une simple institution civile et privée, mais un système biologique social, fortement politisé, mis en fonction afin d'augmenter la population pour la patrie, la nation et l'État⁹³.

« Breed, comrade women, it is your patriotic duty » proclamait Ceausescu en 1984 (Deletant 1999). En 1966, le décret 770 interdisait l'avortement et stipulait l'obligation pour les femmes en santé de donner naissance à quatre enfants. Mais deux décennies plus tard, en pleine crise économique, les organismes fondés pour surveiller et assurer la mise en pratique du décret constatent que la réalité est autre:

In 1983, for every child born there were circa 1.5 abortions... The fact that 742,000 women were registered as pregnant in 1983... invalidates certain attempts to justify reduced natality in terms of the state of health conditions. Unfortunately, of the more than

⁹² Kligman se réfère ici à l'étude *Plaidoirie pour la maternité*, Bucarest 1987, Editura medicala, dont les auteurs sont Constantinescu A., Negritoiu V. et Stativa E.

⁹³ « Repressive and coercitive mechanisms were to be generalized throughout the multilaterally developing socialist society so as to put an end to birthrate problems and strengthen the family as a reproductive unit. Life and death came fully under the exigent control of the party. Families were considered to be the societal resource par excellence from which children acquired healthy attitudes about marriage: marriage and human reproduction had become building blocks of socialism. The Political Executive Committee appealed to the population, to all urban and village workers to understand how essential it was to ensure normal demographic growth, which has a high honor and patriotic duty for every family and for our entire population, which has always prided itself on cultural tradition of families with many children raised lovingly, and securing the vitality, youth and vigor of the whole nation » (Kligman 1998:135).

700,000 pregnant women, more than 420,000 had abortions, which represents approximately 60% of them ... Data also show that only 9 percent of these abortions, that is, only 37,000 of 420,000, were due to medical reasons, which demonstrates that medical causes did not determine this inadmissible number of abortions. A simple calculation shows that a reduction of 30 per 100 abortions would ensure a natality rate greater than 19-21 live births per 1,000 inhabitants ... It is necessary to ensure, each year, a natality rate of at least 19-21 live births per 1,000 inhabitants. (Ceausescu 1984 *Extrase din cuvintarea tovarasului Nicolae Ceausescu la sedinta Consiliului Sanitar Superior, Scinteia, 8 martie*, cité dans Kligman 1998:95)

Ce calcul précis et détaillé est émis par Ceausescu qui, face à une réalité peu satisfaisante pour ses plans démographiques, introduit une suite de nouvelles mesures et menace de sévères pénalités. « Giving birth is a patriotic duty... Those who refuse to have children are deserters, escaping the law of natural continuity » (Ceausescu cité dans Gallagher 1995:62). Ainsi en 1986, Ceausescu élève la limite d'âge permise pour l'avortement de 40 ans à 45 ans, baisse l'âge légal du mariage de 16 ans à 15 ans, et introduit une taxe additionnelle (« de punition ») pour tous les couples ayant dépassé l'âge de 25 ans et n'ayant pas d'enfants. Le Conseil Sanitaire Supérieur⁹⁴ se transforme en appareil de répression et de surveillance de la politique démographique. Autrement dit, pour reprendre la vision foucaldienne, nous avons affaire dans cette période à un renforcement du « regard institutionnalisé de l'État » qui s'inscrit dans l'espace social à travers les plus rigoureuses formes de surveillance et de punition. Par exemple, les enquêtes judiciaires créent un climat de terreur dans les hôpitaux et dans les salles d'urgence où arrivent des femmes qui ont tenté de provoquer un avortement illégal. Le

⁹⁴ Le Conseil Sanitaire Supérieur opérait à travers plusieurs organisations, dont la Commission Nationale de Démographie (*Comisia Nationala de Demografie*), fondée en 1971 pour étudier les phénomènes démographiques et proposer des stratégies efficaces pour la réalisation des politiques étatiques. Voir Kligman (1998).

Ministère de la Santé contribue aussi au climat de terreur parmi ses employés, car il cesse de fermer l'oeil face au laxisme des médecins qui, jusqu'alors, trouvaient des raisons médicales légitimes pour interrompre les grossesses.⁹⁵ À noter que la peur générée par de telles actions s'attachait à l'aspect le plus intime de la femme, sa sexualité, et ironiquement, elle s'infiltrait là où elle n'aurait jamais dû se manifester : dans son rapport à la maternité.

Les mesures visaient donc, d'une part, l'amélioration de l'assistance médicale pour les femmes enceintes, ce qui, selon l'interprétation des citoyens signifiait l'augmentation du dépistage des grossesses et, d'autre part, le « renforcement » (*întărireă*) de la discipline des cadres médicaux, ce qui voulait dire, tout simplement, qu'une chasse aux sorcières était ouverte contre les personnes ayant effectué un avortement illégal ou ayant été complices de celui-ci. À partir de 1983⁹⁶ les mesures sont renforcées pour devenir

⁹⁵ « Semantic manipulation, especially through the usage of ambiguous formulations, became a regime trademark [dans la période 1970-1980] and functioned as an effective means of symbolic domination. When applied, the above directives roughly meant that all actively employed women between the ages of 16 and 45 were to be examined to determine whether they were pregnant or suffered from any condition that might negatively affect a pregnancy. Those who had abortions or who in the first two years of marriage had not produced a child were to have medical histories followed. The state police and attorney general's offices were to coordinate efforts to break up the networks through which illegal abortions were arranged. The medical commissions were to be under permanent surveillance » (Kligman 1998:89).

⁹⁶ « - to ascertain the general state of health of the female population between the ages of 16 and 45 through periodic examinations, especially in enterprises with a significant number of female employees;
- to intensify control through the early detection and recording of pregnancies, and the active surveillance of pregnant women;
- to accord special attention to prenatal consultations in the interest of preventing premature births and malformations;
- to scrutinize the means and efficacy with which health units treat women with risky pregnancies;
-to impose drastic measures against those who are guilty in the case of maternal death;

draconiennes en 1987. Les femmes médecins sont ainsi envoyées régulièrement dans les usines et les fabriques pour examiner les ouvrières et pour voir si elles sont enceintes ou si elles ont enfreint la loi. Exemple foucaldien des biopolitiques du régime, mais exemple aussi de techniques d'exercice d'un pouvoir « omni-regardant » qui rend « visibles les corps ». Ce type de contrôle contenait implicitement un message sous-jacent très menaçant de surveillance et punition; qu'est-ce qui aurait pu être plus menaçant que la publication de ce genre d'évaluations rapportées par Kligman?

In community x... the first trimester of 1986, 500 female students, 1,200 urban women, and 1,500 rural women were examined. Of the urban women, 12 were diagnosed pregnant; 10 among rural women. There were no cases of pregnancy among students, almost all of whom were virgins. (Kligman 1998:102; nous soulignons)

Ces mesures ont eu des effets dramatiques, surtout pour les jeunes femmes, célibataires ou non, venant de milieux défavorisés dans la plupart des cas. « In the 23 years of its enforcement, the law caused the death of over 10,000 women from unsafe

-
- to make sure that medical personnel hospitalize any pregnant women who, at the time of her pregnancy, suffers from illness that may compromise her pregnancy so that she brings healthy and vigorous children into the world;
 - to see to it that all pregnant women give birth in hospitals;
 - to intensify efforts such that all women who have had incomplete abortions are formally registered and periodically examined to avoid abortive phenomena, spontaneous or deliberate;
 - to ensure a reduction in the number of abortions due to medical causes through the increased vigilance of the activities of the commissions for the interruption of the development of a pregnancy;
 - to accord special attention to newborns and to encourage breast-feeding;
 - to organize examinations of the obstretical and pediatric sections to determine that hygienic norms are respected and to prevent the circulation of intra-hospital infections.
 - to punish medical cadres if the development of a child in the first year is unsatisfactory » (Kligman 1998;98).

Notons qu'en réalité, les médicaments comme les antibiotiques étaient devenus quasi-inexistants en raison des réductions à l'importation, que les seringues d'unique utilisation étaient inconnues, que le plan d'économiser l'énergie prévoyait l'arrêt de l'électricité souvent durant le processus de stérilisation. On ignorait même les impératifs des incubateurs pour bébé, qui auraient dû fonctionner sans coupure d'alimentation électrique. La banale ouate hygienique était introuvable dans les hôpitaux et on demandait aux patients d'apporter leur propres ouate, bandages, seringues, etc.

abortion. The majority died from post-abortion hemorrhage and blood poisoning »
(Deletant 1999:145-146).

Qu'avait à offrir l'État aux mères, à part l'honneur de s'acquitter d'un devoir patriotique? Et de quelle façon le régime a-t-il traité les femmes mères, enfermées dans leur double statut de citoyennes et de ressources biologiques d'un État considérant les individus comme sa propriété? Quels étaient en réalité les services et les bénéfices que l'État garantissait aux mères?

Premièrement, un congé de maternité de 112 jours, calculés sur une semaine de travail de 6 jours. Les femmes avaient le droit de prendre jusqu'à 52 jours de congé avant l'accouchement et 60 jours après, mais la plupart tentaient de rester le plus longtemps possible au travail pour pouvoir bénéficier d'une période plus longue avec leur nourrisson. Le salaire de la femme en congé correspondait à environ 80% du salaire de base, mais cela variait selon l'ancienneté et les qualifications.

Après l'expiration du congé, les mères revenaient au travail, et avaient le droit de travailler dans un régime de *ziua scurta* (« la journée courte ») soit 6 heures par jour. Les mères pouvaient toujours demander des congés pour soigner leurs enfants mais jusqu'à ce que ceux-ci aient atteint l'âge de 3 ans. Elles étaient alors payées de 50% à 80% de leur revenu, et la loi prévoyait que l'ancienneté ne devait pas être affectée par ces interruptions.

L'ancienneté était en fait un des critères les plus importants dans le système de calcul des retraites. L'âge de la retraite obligatoire était fixé à 55 ans, mais, pour les femmes qui avaient une ancienneté de 25 ans de travail et qui avaient donné naissance à trois enfants qu'elles avaient élevés jusqu'à l'âge de 10 ans, la loi stipulait la possibilité

d'une retraite à 54 ans. En fait, il y avait tout un système de primes pour les mères. Ainsi, les femmes qui avaient eu 4 enfants (toujours vivants à l'âge de 10 ans) pouvaient réclamer la retraite 2 ans avant le seuil officiel, 3 ans pour les mères de 5 enfants, et ainsi de suite, jusqu'à l'âge minimum, 50 ans.

La hiérarchisation des mères par l'entremise de primes différentielles était en fait une autre instance des politiques de contrôle. La tactique de la hiérarchisation, issue de l'esprit de « compétition socialiste » (*întrecerea socialista*) et censée stimuler les citoyens, était une pratique répandue dans toutes les institutions. Cependant, comme Kligman le note, infantiliser ses citoyens en utilisant des qualificatifs comme « la tête » et « la queue » (*fruntaş/codaş*) pour différencier les travailleurs, comme s'ils étaient des élèves, était une politique astucieuse pour affaiblir le sens d'accomplissement des personnes et donc les déstabiliser dans l'intime et le privé.

Les super-mères étaient également récompensées par de l'argent, des médailles et des titres. Par exemple, les femmes recevaient une prime dès la naissance de leur troisième enfant. Celle-ci augmentait progressivement en fonction du nombre d'enfants. Une mère de 6 enfants bénéficiait en plus d'un titre et d'une médaille, « la Médaille de la maternité »; la mère de 7 enfants avait droit à la médaille « l'Ordre de la Gloire maternelle ». Enfin, le plus prestigieux ordre, celui de « Mère héroïne », était accordé aux mères ayant eu et élevé dix enfants.

La politique mettait en fait l'accent moins sur le taux de natalité que sur celui de survivance. Par exemple, « a peasant woman who had given birth to nine children, five of whom survived infancy and early childhood, only qualified for the second-class 'Maternity Medal' rather than for first-class medal of 'Maternal Glory' » (Kligman

1998:81). Ces prix et médailles étaient censés encourager les mères (surtout en campagne) à réduire le taux de mortalité infantile, plus élevé dans les zones rurales. Les médias montraient continuellement ces femmes-héroïnes qui, dans la plupart des cas, avaient déjà l'air de grand-mères, épuisées par les travaux dans les champs et par le manque de technologie ménagère⁹⁷. Comme le note Kligman, contrairement à l'image de la mère héroïne forte et vigoureuse, ouvrière enthousiaste et avec une haute conscience patriotique que la propagande tentait de créer et d'idéaliser, la réalité laissait entrevoir les signes de la pauvreté, de la malnutrition et du désespoir des personnes incapables de tenir tête aux forces qui contrôlaient leur vie:

... at one "cultural-scientific" event held to popularize the results of the political demographic measures and to laud the quality of the medical services offered to women and children, the organizers "invited" a Heroine Mother to recount her personal experience. A thin woman, looking older than her years and bent over from too many years of hardship, appeared on the stage. Unaccustomed to this milieu, she stood there, uncertain and frightened. Time passed; silence filled the hall. Finally, realizing that she was supposed to say something about herself and her family, this Heroine Mother of ten children plainly stated that they managed as they could but were in desperate need of another bed so that everyone in this large household would have a place to sleep. She had nothing more to say, but her simple plea made a mockery of the state's zealous concern for the well-being of the children it so desired. (Kligman 1998; 82)

L'État a garanti plusieurs services et bénéfiques aux femmes mères, mais paradoxalement, ce qu'il a donné avec une main, il a enlevé avec l'autre, comme nous

⁹⁷ À l'époque beaucoup de villages demeuraient éloignés des villes, n'ayant pas de chemin de fer ou des routes en béton. En plus, les villages n'avaient pas de système de canalisation ni d'eau courante dans les maisons, pas de poste téléphonique (autre qu'à la mairie et à l'école) et souvent pas de centre sanitaire ou de première urgence. C'est le cas encore aujourd'hui dans certains villages.

allons le voir. Initiateur d'une nouvelle forme d'objectification⁹⁸ du sujet féminin, l'État totalitaire n'a fait que réifier son paternalisme patriarcal.

Vision patriarcale et féminisation de la misère

Les conditions de vie ont continué à se dégrader : crise du logement (inaccessibles pour les célibataires, mais envisageables pour les familles avec des enfants), compressions budgétaires drastiques menant à la politique d'autofinancement des entreprises, mortalité infantile en hausse, manque de tous les biens incluant les médicaments, pour ne citer que les plus importantes.

Il n'est pas surprenant que la pauvreté structurellement produite par les politiques économiques du Parti socialiste ait empiré les conditions de vie de la majorité des femmes. Dans un contexte où la vision patriarcale adoptée par le régime mettait toute la responsabilité de gérer le quotidien de la famille carrément sur les épaules des femmes, la pauvreté produite par le socialisme désavantageait plus les femmes que les hommes. La pauvreté comme condition sociale devenait donc un problème féminin. La difficulté des femmes de trouver des vivres pour leurs familles dans des rayons de magasins toujours plus vides était ressentie comme un échec de la femme et non de l'État. Bref, les conditions structurelles produites par l'État étaient personnalisées et, plus particulièrement, féminisées.

⁹⁸ J'entends par objectification un processus ou un contexte où les personnes sont traitées comme des objets. Voir Gamble (2001).

De plus, l'État socialiste n'intervenait aucunement du côté des rapports de violence dans la famille, et il n'y a aucune loi contre la violence domestique avant 2002. Comme Harsanyi le notait en 1995:

Poverty and patriarchal authority, still exerting influence over women's lives, were exposed. Wife beating was considered acceptable. Single mothers, or divorced women, returning to their parents (or remarrying) were coerced to give up children from a previous marriage for adoption. Foreign adoptions were encouraged by the regime. (Lobodzinska 1995:207).

The traditional authority of husbands and fathers as heads of the family remained unchanged and unchallenged. All the patriarchal features of rural social life, which assumed an inferior position for women in the family and the division of labor, continued to dominate in the countryside and in towns. Common wisdom required that a man be also somehow superior to his wife for it was widely believed that the peace of the home might suffer once the traditional patriarchal pattern was disrupted. (Harsanyi 1995:215)

Comment aurait-il pu en être autrement dans une culture populaire dont la seule source de légitimité pour l'agir individuel était un patriarcat appuyé par l'État?

Si les femmes ont souffert en raison de la création d'une image mythifiée, les hommes eux aussi ont dû s'ajuster à un portrait idéalisé du super-homme. On peut supposer, cependant, que les hommes n'ont pas tous pu ou voulu adhérer à ce parangon de héros socialiste, idéalisé par des médias fusionnant l'image du « Stakhanovite worker, the physical prowess of the popular athlete, the loyal party member, or, as a less dominant form, the careerist opportunist » (Gal et Kligman 2000:54). Paradoxalement, comme Gal et Kligman l'ont souligné, ce modèle ne se réfèrait jamais à des traits qui auraient pu caractériser l'homme comme père, ou l'homme comme époux⁹⁹. Il n'est pas

⁹⁹ Bien que les médias socialistes n'aient jamais cessé de renforcer l'image du Père de la nation, dont l'autorité restait unique et indiscutable.

donc surprenant que, face à un espace public si politisé et unidimensionnel, où ils ne pouvaient espérer s'affirmer contre le pouvoir du parti, les hommes aient tenté de dominer l'espace domestique, une attitude d'apparence naturelle dans un lieu « naturel », s'appuyant sur la culture populaire traditionnelle et encouragée par la propagande du parti. En partant du modèle idéalisé de la famille paysanne, et soutenu par les représentations officielles du paternalisme étatique, les hommes ont fini par canaliser leurs frustrations contre toute femme non conforme au modèle officiel; la majorité, bien entendu.

Reproduisant ainsi dans le microvécu les hiérarchies étatiques, le mépris et même la haine envers les femmes ont augmenté continuellement, soit parce que les femmes étaient vues comme « naturellement » inférieures, soit parce qu'elles étaient vues comme socialement déficientes comparé au modèle idéalisé de la femme paysanne ouvrière (combinant les qualités de ménagères au superlatif avec une capacité extrême de produire des bébés ou de travailler comme une « héroïne de la révolution »), soit parce qu'elles étaient vues comme *trop indépendantes*, rejetant le modèle socialiste et s'identifiant avec des modèles « occidentaux » ou « bourgeois », enfin, soit, et ceci souligne l'ironie et la stérilité du projet socialiste, parce qu'elles étaient vues comme *trop conformes* au modèle socialiste et dépourvues de leur féminité. La multiplicité des raisons invoquées démontre bien que le féminin était la catégorie la plus chargée de signification négative dans le discours officiel patriarcal. Ce discours dichotomique, renforcé par la polarisation politique, par le manque de consensus, et par l'obligation de développer un Soi duplicitaire, ne pouvait générer que du polymorphisme identitaire canalisé dans l'agression structurellement orientée contre les femmes.

On peut se demander comment les femmes ont vécu cette réalité socialiste de domination de l'espace public autant que privé par des hommes frustrés de ne pas pouvoir correspondre à cette image iconique et politisée d'eux-mêmes? Épuisée par son travail et par ses activités politiques obligatoires (par exemple, les réunions politiques hebdomadaires ou mensuelles), par les files d'attente interminables, et surtout, par la charge des enfants et de la maison, la femme socialiste était loin de correspondre au portrait de la mère-militante, aux prétentions académiques, et à l'image de l'épouse possédant des droits égaux à ceux de son mari. Comment a-t-elle néanmoins réussi à se définir une identité valorisante dans un contexte qui renforçait l'ordre symbolique où elle était *a priori* subordonnée?

La plupart des chercheuses qui ont analysé la condition de la femme socialiste considèrent que celles-ci, bien qu'assujetties aux politiques démographiques étatiques et aux attitudes patriarcales, se sont construit une identité autovalorisante basée explicitement sur un processus de victimisation. Par exemple, Marody et Giza-Poleszczuk (2000), qui ont effectué une recherche sur l'image identitaire de la femme polonaise urbaine, partent de la prémisse que « There are only two salient roles in which women are portrayed – employee and mother » (Marody and Giza-Poleszczuk 2000:156). Analysant les revues pour femmes de 1974, les deux chercheuses polonaises notent que l'image de l'identité sociale des femmes n'est pas monolithique, mais hiérarchisée. D'un côté se trouvent les images idéales et les icônes positifs: épouse, mère, ouvrière, citoyenne, cheffe de famille; de l'autre côté se trouvent les modèles négatifs attachés à d'autres statuts, par exemple, « potential rivals, mistresses, divorcees, hussies and bimbo » (Marody et Giza-Poleszczuk 2000:156).

En contraste avec ces derniers modèles et rassemblant toutes les icônes « positives », une nouvelle identité conflictuelle se détache que les deux chercheuses appellent la *brave victime*: « A woman has to be in alert all the time, or people will say she is sissy, she didn't manage ... women consistently portrayed themselves as sacrificing everything for the family, consistently portraying their role as the gentle and wise mother who rears not only her children, but her husband, too » (Ibid.:161-162). Vue comme le résultat d'une continuelle négociation, l'identité n'apparaît pas comme étant uniquement construite par les politiques étatiques et les préjugés patriarcaux; elle est également une projection de la femme-mère qui se décrit elle-même comme étant simultanément *brave* et *victim*: « Nonetheless, it seems to us that the 'brave victim' identity gave women some justification for – and pride in – their situation; they were sacrificing themselves for the greater good. And this conferred upon them a sense that they were the real authority in the private sphere, the real head of the family » (Ibid.:163).

De mon point de vue, même si cette dynamique semble correcte et même si je partage l'opinion que dans la construction de l'identité des femmes, on doit prendre en considération autant les aspects objectifs (culturels, économiques, politiques) que subjectifs (personnels)¹⁰⁰, je considère que nous devons nuancer les analyses.

J'ai effectué plus de 60 entrevues avec des femmes, dont 50 étaient des femmes-mères, et plusieurs entrevues avec leurs époux sur le sujet de cette victimisation; ma

¹⁰⁰ « Each person's gender identity is also an inextricable intertwining virtually a fusion of personal and cultural meaning. That each person creates her own personal-cultural gender implies an extension of the view that gender cannot be seen apart from culture » (Chodorow 1999:70).

première conclusion est que les femmes-mères ont été plus respectées que les femmes sans enfants et qu'elles n'ont pas tardé à saisir et à transformer cette attitude en crédit autovalorisant.

Victimes des hommes? Je ne crois pas, au moins pas dans ma famille. plutôt victimes des femmes! Dans ma famille, comme je vous le disais, c'était la femme qui dirigeait! C'était pareil pour mon grand-père, pour mon père, même moi. je le reconnais, c'est Tincuta, ma femme qui avait toujours géré tout dans notre maison! C'est elle le chef, j'ai toujours su qu'on vit dans une république de femmes, et franchement si les femmes n'avaient pas été si fortes et si déterminées, on n'aurait pas pu survivre au communisme. Ma femme a tout arrangé à travers d'autres femmes, elle connaissait les épouses de tous les médecins, de tous les professeurs de nos enfants, de tous mes collègues d'institut. En fait, cela pourrait vous paraître de mauvais goût, mais Ceausescu lui-même était mené par Elena. De toute façon, dans notre famille, on s'est considéré chanceux d'avoir notre petite république de femmes. (I.P., académicien, 66 ans).

Les hommes, valorisent donc les femmes conformes au rôle normalisé par le patriarcat. Cependant, selon leurs propres définitions, les femmes-mères auxquelles j'ai parlé ont toutes mentionné l'idée du « sacrifice », mais pas celle de « victime ». Dans leurs perceptions, et à la différence des femmes polonaises, se sacrifier n'était pas un acte de victimisation, mais une manifestation naturelle et, à la fin, de courage qui valorisait l'identité de ces femmes, autant qu'il était possible de le faire dans les circonstances. Autrement dit, elles se bricolaient une identité autovalorisante utilisant justement les aspects négatifs du cadre politique qui limitait leur pouvoir. Bien que cette dynamique ait mené à l'anéantissement de leur vécu dans le présent, elle a contribué à le projeter dans le futur, comme je vais l'expliquer dans les conclusions de cette section.

Certaines femmes que j'ai interviewées se reconnaissaient comme appartenant à un cadre aux contours définis par des valeurs traditionnelles. Issues d'un monde rural avec lequel elles n'avaient jamais coupé les liens, étant donné que leur parenté continuait d'habiter à la campagne, elles étaient restées attachées à des représentations traditionnelles du comportement de la femme traditionnelle: être conforme et avoir honte de ne pas

s'acquitter de ce qu'on considérait comme « les tâches d'une femme honorable » (« tenir la maison propre, cuisiner, coudre, tricoter, repasser, s'occuper des enfants, gérer les rapports de socialité, épargner l'argent » – A.G., 65 ans, ethnographe). Souvent assez religieuses, un anachronisme dans un sens, elles continuaient d'être très respectueuses de la tradition qui les avait sensibilisées dès l'enfance aux bénéfices attachés au modèle de la femme se sacrifiant dans tous ses rôles: en tant que fille, et plus tard en tant qu'épouse, en tant que belle-fille, en tant que mère et, enfin, en tant que grand-mère, dont l'appui était devenu précieux, voire indispensable, durant les dures années du socialisme. Cependant, ce choix n'était pas si facile qu'il paraît, en raison de la tradition patriarcale qui absolvait l'homme de toute participation à la vie domestique, et en raison du silence de l'État patriarcal face à la question des responsabilités domestiques, d'ailleurs une de rares zones où l'État s'est tu. Le sacrifice est devenu ainsi un but en soi, l'unique sens de la vie. Cela menait à des responsabilités énormes, mais conduisait aussi à un sens de valorisation du Soi qui aurait été autrement impossible dans les conditions de vie des années 1980.

Non, je ne me sentais pas opprimée, pourquoi me sentir opprimée quand tout le monde, je veux dire les miens, reconnaissent que sans moi ils auraient été perdus dans ces temps de manques [le socialisme]. Écoutez! Quand les tiens admettent ta valeur et te disent que tu leur es précieuse, pourquoi te sentir opprimée? Parce que tu travailles pour ceux que tu aimes? J'aurais eu honte de ne pas le faire, une fois mariée et devenue mère. Qui aurait dû le faire? Mon mari? C'est un homme, il amène le gros de l'argent, bien que moi aussi j'ai amené beaucoup d'argent, car j'ai été très bien payée à la garderie.

Et en fait, j'étais gratifiée, si gratifiée pour ce que je donnais aux miens [*alor mei*, elle se réfère à son mari et ses enfants] comme aucune femme n'a jamais été gratifiée, je ne blague pas! J'ai eu la fortune d'avoir eu un mari d'exception qui m'amenait tout ce que je lui demandais même quand on ne trouvait rien. Il trouvait les moyens de se débrouiller. Il était doux et nous avons conçu notre vie pour donner le mieux aux enfants... et les enfants sont tous les deux médecins et on ne leur a pas donné des *meditatii* [des leçons supplémentaires en privé]. Je veux dire que non seulement j'ai eu la fortune d'avoir un bon mari, mais aussi des enfants très sérieux et studieux. Et puis quand je travaillais à la maison, je travaillais pour nous, pas pour des étrangers, ni pour l'État. J'aime faire les choses dans la maison, même si ça me fatigue maintenant, même si je devais auparavant me lever à 5 h du matin, à l'époque, avant tout le monde, pour cuisiner, mais il n'y a pas de comparaison entre ce que je faisais moi et ce qu'on aurait pu manger à une cantine. (bien que cela aurait été honteux de manger à la cantine, car on n'était pas des

célibataires...) puis quelle gratitude quand les choses faites par mes mains reçoivent des compliments, quand les autres femmes me demandent des conseils, après tout, être toujours là pour les tiens, ça te revient! J'ai tout donné à mes enfants et maintenant ils me le retournent, voilà comment ils me gâtent et ils m'appellent chaque jour, ils ont voulu m'engager une aide ménagère pour que je ne travaille plus, mais je ne veux rien d'eux. Je voudrais pouvoir encore leur donner plus, aller chez eux et leur cuisiner, mais ils ne me laissent pas. Maman, il est le temps que tu prennes un peu de congé et de plaisir dans la vie! Mais ils ne comprennent pas que ma joie la plus grande est d'être parmi eux. Je n'ai pas envie de m'éloigner, ni de partir en voyages. Je mourrais si je ne les voyais pas une semaine. Ma vie, c'est eux et maintenant, Emanuel, mon petit fils. (P.M., 68 ans, éducatrice)

D'autres femmes ont tenu à dénoncer, justement, les visions patriarcales de leurs consoeurs conservatrices qui ne manquaient aucune occasion de se valoriser comme super mères ou comme super épouses¹⁰¹:

J'en avais assez de les entendre chaque jour au boulot parler de leurs performances... comme je n'avais pas d'enfants et que j'étais en plus divorcée, je n'arrivais jamais à être à la hauteur de leurs attentes,

me racontait une pharmacienne.

Je m'entendais mieux avec mes collègues hommes, mais même cela était mal vu par ces autres femmes. Et comme à l'époque, la femme divorcée était regardée comme *déficitaire* pour ne pas avoir su comment tenir un homme, vous vous imaginez que je socialisais plus avec des femmes semblables à moi. En fait oui, il y avait comme une ségrégation des statuts et les femmes mères s'organisaient mieux que les femmes seules. J'avais une collègue, mère de trois enfants, qui avait toujours quelqu'un de sa parenté de la campagne pour la dépanner; soit une nièce venue en ville pour une semaine qui l'aidait, soit une belle-soeur qui cuisinait pour elle, soit une cousine qui lui repassait le linge, soit je ne sais quel beau-frère qui lui réparait les électroménagers..C'était comme si ces gens-là vivaient

¹⁰¹ Selon une recherche plus récente, effectuée par Baban (2000), cette hiérarchisation des rôles des femmes serait toujours en place:

From the results of group discussions, it is clear that many women consider marriage and maternity as the source of meaning for the lives. What some social psychologists refer to as "the partnership model" is not accepted because it is thought to jeopardize a woman's reputation. Celibacy results from a man's rejection rather than a choice. According to those interviewed, a divorced woman is considered to be vulnerable because she no longer enjoys married status. As one divorced 31 year-old technician commented, "As a divorced woman you are judged, condemned and pitied".

Women get married and give birth to children because that's the way they are. The cult of marriage and motherhood explains why 21 percent of women marry before the age of 19, the highest percentage in Europe. (Baban, 2000:224, en Gal et Kligman eds.)

dans un clan gérant les affaires en commun. Moi, je n'ai pas eu ces avantages, chaque réparation était un cauchemar et chaque entreprise vouée, dans la plupart des cas, à l'échec. En fait, on me disait souvent, fais-toi une famille, si tu veux survivre. (L.M., pharmacienne, 53 ans)

Les femmes ont donc une identité complexe où se brouillent la division entre le public et le privé, la valorisation et la dévalorisation des politiques étatiques, la frustration et l'estime du soi. Dans ce sens, ce n'est pas surprenant que la pharmacienne s'entende mieux avec les hommes qu'avec ses consœurs épouses ou mères, car elle jouissait d'un capital social venant de son travail de professionnelle (donc d'un champ symbolique masculin) renforcé justement par le fait de ne pas être mère et épouse.

Les femmes ne se sentaient pas entièrement victimes du contexte social, car certaines d'entre elles réussissaient à trouver des éléments positifs dans divers domaines de l'agir. En effet, ces domaines leur permettaient de s'investir en dehors de la famille, lieu censé les définir et les limiter.

Cependant, elles étaient certainement ciblées par les politiques étatiques et elles les ont ressenties plus fort que les hommes.

Le corps confisqué

Les conséquences des politiques économiques du régime comme la faim, le froid, la maladie, la fatigue n'ont pas tardé à s'inscrire directement sur le corps des gens, surtout sur celui des femmes. Les politiques démographiques de Ceausescu ont mis les femmes dans l'impossibilité de s'échapper de la captivité corporelle, les limitant ainsi à la seule dimension où elles pouvaient s'affirmer, celle de mères. La corporalité est donc devenue le pivot autant de la politique étatique que de la dynamique identitaire individuelle. Si Foucault (1980) notait que le corps est l'entité fondamentale sur laquelle les technologies

de la gouvernance appuient leurs discours et leurs pratiques disciplinaires, il est aussi vrai que le corps et la corporalité sont des lieux polyvalents, pleins de significations politiques projetées autant dans le social que dans la vie intime. Autrement dit, les personnes pour lesquelles l'oppression assume des formes corporelles sont aussi les plus aptes à utiliser leur corps comme fétiche politique, comme instrument de résistance et de transformation, (Foucault 1978; 1980;1985;1986).

Obligée de s'épanouir dans le cadre du projet maternel, la femme roumaine a dû assumer la neutralisation sémiotique de sa féminité. J'entends ici par féminité la construction discursive culturelle identitaire qui situe le pouvoir dans la beauté physique de la femme (le corps). Dans une société qui valorisait le modèle de la famille paysanne et dans un social qui semblait fonctionner en termes de dyades telles que nous/eux, homme/femme, fort/faible, grand/petit, public/domestique, formel/intime, supérieur/inférieur, etc., le pouvoir s'est facilement attaché à la catégorie du masculin, et la faiblesse est devenu une « qualité » naturelle du féminin. Il n'est donc pas surprenant que la féminité, plus souvent associée à la faiblesse ou à l'infériorité qu'à la beauté, ait dû subir plusieurs déplacements sémiotiques qui ont fini par évacuer la partie esthétique du concept en le réduisant à une fonction biologique. Pour avoir accès au moindre pouvoir, même pour pouvoir prendre soin des enfants, les femmes ont dû apprendre à naviguer dans l'espace social masculin, ou autrement dit, passer à travers les hommes.

La surmasculinisation de l'image de l'homme, appuyée par la culture paternaliste de l'État, a eu des conséquences négatives pour les femmes car les hommes, trop timides dans un espace public hyper masculin ont fini par vivre leur masculinité dans le seul

espace où ils pouvaient dominer sans crainte, soit dans l'espace domestique, espace de femmes.

Pour leur part, les femmes n'ont eu comme seule défense que de renoncer à leur qualité de femme, et d'adopter un masque de neutralité sexuelle en effaçant consciemment les traces de leur féminité et en s'entourant de marqueurs de valeurs fortement ritualisées:¹⁰² vêtements et coiffures sobres souvent dictés par le régime pour les filles, manque d'intérêt pour leur corps jusqu'au point de se déssexualiser, comportement sexuel retenu, etc.

Une de mes informatrices, ancienne militante du Parti communiste soulignait à quel point elle était attentive à sa présentation en public. À l'époque, elle occupait la fonction de maire d'une petite ville et participait quotidiennement à plusieurs téléconférences, qui évidemment naturellement étaient contrôlées par ses supérieurs du bureau politique de Bucarest (y inclut Elena Ceausescu):

J'allais régulièrement chez Costica, c'était son nom, à un coiffeur pour les *coafurile de sedinta* (les coiffures « pour les séances ») [elle parle ici de la coiffure politiquement correcte]. Je ne voulais pas me mettre en évidence par la coiffure, ni paraître trop bien. *Tovarasa* [la Camarade, appellation de Elena Ceausescu] n'aimait pas trop voir les femmes militantes se préoccuper de leur apparence. Alors, je me coiffais comme toutes les autres « maïresses » [expression informelle pour les femmes maires], c'est comme si on portait un uniforme. Une fois, je suis allée demander à Costica de me faire une coiffure plus élaborée, j'étais invitée à un mariage... Il était vraiment génial, car il avait des coiffures pour tous les événements. Mais pour le reste, j'étais conforme aux attentes

¹⁰² « Elena doesn't allow us to wear anything that might show her up » (Behr 1991:183); cette déclaration vient de Elena Barbulescu, la belle-soeur de la Première dame du pays, Elena Ceausescu. Or, il était connu à l'époque que toute femme qui voulait être prise en sérieux, ne pouvait risquer de « se rendre belle » dans une époque dominée par les jalousies de madame Ceausescu et des ses fidèles. Porter donc des vêtements et des coiffures sobres, comme une « vraie » militante, était une façon d'être politiquement correcte et est devenu à la fin, une mode socialiste.

de mes supérieurs, il y avait une façon de se présenter, modeste, sérieuse; après tout, j'étais un officier, une haute fonctionnaire d'État, non? (C.M., 55 ans)

Je n'ai pas réussi à retracer Costica, je me suis adressée à un autre coiffeur qui avait travaillé dans le même salon:

Mais non, le salon ne s'appelait pas comme ça [« de coiffures pour les séances »]. C'est vrai qu'à l'époque, il était écrit sur la porte du salon qu'on faisait des coiffures « pour toutes les occasions », car à part un groupe de clientes régulières, dont la plupart étaient des femmes médecins, des avocats ou des femmes avec des fonctions politiques, les femmes ne venaient chez le coiffeur que 2-3 fois par année pour des occasions, comme un mariage, un Réveillon ... ou quand elles étaient obligées de se faire photographier; mais le plus souvent, elles se faisaient coiffer pour les séances politiques. Quand je demandais quelle coiffure et pour quelle occasion, elles répondaient « pour la séance de Parti ». Donc, cela est devenu un peu un style de coiffure standardisé, souvent combiné avec une teinture rouge au henné, plus ou moins imitant la coiffure d'Elena Ceausescu. C'était une coiffure que personne d'autre ne voulait porter, sauf pour les séances politiques. On l'avait intitulée « la coiffure de séance », en fait je disais, « une mise en plus type séance ». La plupart des femmes de l'époque portaient des coiffures qui indiquaient leur métier. À moi, il m'était suffisant de voir une femme dans la rue pour savoir quel était son métier ... Par exemple, les professeurs, surtout celles de langues étrangères, étaient les plus modernes, disons plus occidentales dans leur apparence; les femmes médecins, elles aussi avaient un style particulier: presque toutes voulaient teindre les cheveux blond platine et les porter courts coiffés. En fait, elles étaient les femmes qui dépensaient le plus pour leur apparence et en fait, celles qui gagnaient beaucoup d'argent. J'avais appelé leur coiffure « Mme Docteur ». Oui, oui, oui, j'avais beaucoup de clientes régulières, comme je vous ai dit, qui venaient une fois par semaine. Des femmes qui avaient de l'argent et pour lesquelles la coiffure était une question d'image, de métier. J'ai rarement eu des clientes venant de la campagne, en fait je crois que je n'en ai jamais eu. (C.A. 60 ans, coiffeur)

Les revues pour les femmes, offraient un choix limité. Par exemple, *Femeia* (« La Femme »), ou *Sateanca* (« La Villageoise »), *Sanatatea* (« La Santé ») devaient inclure obligatoirement quelques pages consacrées au couple Ceausescu. Bien que ces publications aient été constituées essentiellement d'articles de propagande glorifiant les performances des femmes-mères, des héroïnes du travail et des militantes politiques, quelques pages à la fin de la revue, contenaient des conseils pratiques. Ceci incluait une page consacrée à la coiffure et aux soins des cheveux, des conseils du médecin, des recettes économiques, des patrons pour faire la couture chez soi, des modèles de tricot (car plusieurs femmes tricotaient elles-mêmes les chandails de la famille) ou des photos de la mode de Budapest, Prague, Moscou et plus rarement, Paris. C'était mieux que rien,

mais il faut quand même se demander: combien de femmes achetaient ces revues? Selon mes informations, très peu, car les revues se trouvaient dans les centres culturels ou dans les bibliothèques des entreprises et ce, gratuitement. De plus, ce ne sont pas toutes les femmes qui avaient les moyens et le temps de s'occuper de leur apparence, selon les réponses de mes informatrices. On peut aussi ajouter que selon les tendances de l'époque, l'apparence en public se limitait aux soins des cheveux et du visage, aux vêtements et surtout aux bijoux, objets de décoration et marqueurs de statut. Par contre, le corps était complètement ignoré dans ces technologies de « la beauté socialiste », comme s'il avait été définitivement réduit à sa qualité de ressource bioéthique, orienté vers la reproduction et la capacité de travail. La plupart de femmes l'avaient complètement délaissé, et les signes de fatigue et d'autres difficultés étaient inscrites sur leur corps, comme tout autre marqueur de leur vécu:

In Romania the outlawing of abortion and the dearth of contraception transformed ordinary sexual contact between husbands and wives into moments of enormous risk and dread for women. Attention to the care and enhancement of the body was considered suitable only for those not yet married. By their forties, working women perceived their bodies to be irreparably worn and deformed by years of hard labor. That this was indeed the hegemonic or default form of femininity is supported by the observation that for those urban women who tried to attend to their appearance – in Prague, Budapest – the lack of products and the shortage of money and time made the effort difficult, one requiring enormous ingenuity which then became a point of pride. (Gal et Kligman 2000:55)

Cependant, on doit tenir compte dans l'analyse du fait que la relation corps-Soi ou corps-esprit est au centre de tous les discours qui analysent les structures identitaires et de (dé) valorisation de la femme et que le culte de la beauté est un artefact reflétant une idéologie spécifique. Le corps féminin nous apparaît ainsi non seulement comme un site individuel de la valorisation du Soi, mais également comme un médium par lequel plusieurs discours de pouvoir peuvent s'exprimer. Par exemple, le discours nord-américain de la beauté féminine des célébrités est un trope de la société de

consommation et une forme d'objectification du corps où le pouvoir individuel est assujéti au système de marchandisation basé sur la transformation et l'embellissement physique. Comme le discours du mouvement féministe, émergé en Occident est un symbole des politiques de genre (au sens du concept de *gender*). L'image des femmes-mères roumaines et la normalisation du corps reproductif ne relèvent pas dans ce sens seulement d'une construction identitaire valorisante, celle des super-mères, mais reflète à égale mesure les conditions culturelles et l'idéologie qui l'ont produite.

Dans le contexte donné, les mères roumaines ont choisi de s'investir prioritairement dans l'unique projet politiquement et moralement reconnu de leur vie, celui de fonder une famille et de travailler avec acharnement pour élever et éduquer les enfants. Ironiquement, le résultat en a été que l'épanouissement dans la vie de couple était devenu secondaire, avec toutes les conséquences qu'on puisse imaginer pour l'épanouissement du Soi féminin, déjà affaibli par les conditions de vie difficiles. Nous sommes face à l'invention d'une tradition, car ce dévouement envers la famille n'était pas entièrement le fruit d'une survivance paysanne, mais plutôt une réponse au pouvoir contemporain.

Les mères ont développé de véritables stratégies de valorisation symbolique, qui différaient des stratégies identitaires des femmes célibataires. De quelle façon? La maternité a été définie par le discours officiel comme la plus grande réussite de la femme socialiste roumaine (Gal et Kligman 2000; Băban 2000; Lobodzinska 1995), et cet aspect a favorisé politiquement les femmes; victimes, ou non, les femmes-mères ont saisi cette occasion pour se créer une nouvelle identité. Le rapport qui s'est développé par la suite entre les mères et l'État était ambivalent: il menait à la fois à la reproduction des

politiques pronatales (ce qui avantageait l'État) et il conduisait simultanément à l'émergence d'une identité féminine autovalorisante, celle de super-mère (ce qui avantageait relativement la femme). Au départ identité de refuge ou de résistance à l'agression masculine, l'identité de super-mère a acquis une fonction d'autovalorisation, et est devenue une source de fierté pour les femmes.

Nous nous trouvons devant une autre contradiction et ironiquement, c'est ici le point de gloire du socialisme roumain. D'une part, il propose comme modèle idéal la famille paysanne (choisie comme exemple de moralité saine, de simplicité, de valorisation du travail et de la famille nombreuse sans prétention intellectuelle) et, d'autre part paradoxalement, il avance un projet social de transformation utopique en éliminant toutes les différences de classe ou de privilège économique, permettant ainsi un saut social autrement inaccessible aux couches défavorisées. Les grands programmes de scolarisation gratuite, le système de santé gratuit, le système de rémunération largement égalitaire, l'insistance que tout le monde ait un boulot, ont créé des occasions inouïes pour légitimer le sacrifice des parents dans la promotion de leurs enfants sur l'échelle sociale. Le fruit de ce paradoxe a été que les femmes involontairement et inconsciemment sont devenues les complices d'un projet initié par l'État et financé par l'État. Comme Gal et Kligman l'ont noté (2000), une relation de dépendance s'est établie petit à petit entre la mère et l'État, ce dernier à la fois oppresseur et paternel, par l'offre de bénéfices et d'avantages aux femmes-mères. Le statut des mères a commencé ainsi à ne plus se définir vis-à-vis du père biologique, mais plutôt vis-à-vis de l'État paternaliste, devenu le père symbolique de tous les Roumains et le mari symbolique de toutes les femmes.

Même si les femmes ont été contraintes d'avoir plus enfants qu'elles auraient peut-être voulu et même si les femmes ignoraient les conséquences que cette situation entraînait pour le pouvoir étatique, les mères étaient conscientes de l'avantage d'être conformes à la logique de l'État. Ces enfants n'étaient plus conçus à des fins économiques familiales (travailler dans la maisonnée ou dans les champs, comme c'était le cas pour les familles paysannes), ni pour assurer la survie du nom de la famille; du moins, pas uniquement. Le seul fait d'avoir des enfants a donc déséquilibré le pouvoir au sein de la famille traditionnelle, et les mères ont dû rompre avec la situation antérieure, où elles n'avaient à offrir aux enfants que la répétition d'une vie aussi précaire que la leur. Maintenant, elles pouvaient offrir plus à leurs enfants, mais uniquement en s'anéantissant comme femmes et en devenant des avatars de l'État au sein de la famille.

L'effet de cette logique a été le déplacement de leur valorisation vers un temps futur et la création de deux visions temporelles au sein de la famille; les mères orientant leurs efforts vers le futur (pas *leur* futur, cependant), à la différence des pères dont l'identification métaphorique avec l'État paternel masculin les cantonnait dans un présent plein d'amertume. Pour la plupart des hommes, il n'y avait aucun bénéfice à investir dans l'éducation des enfants pour assurer qu'ils changent de classe. Leur autorité était ancrée dans une structure familiale appuyée par l'État et qui dépendait de la supposée tradition et donc, du passé et du présent, pas du futur et de la modernité, moment où les enfants quittent la famille pour étudier ou travailler ailleurs.

La nouvelle construction identitaire des super-mères provient en fait d'un déplacement de la condition de « catégorie faible », telle que pensée dans la vision patriarcale, vers une catégorie forte, tel que constituée par la politisation étatique. Il n'est

pas surprenant que cette spirale de complicité et de résistance ait creusé l'écart entre les hommes et les femmes, et même entre les femmes et les autres femmes, dans un contexte où les femmes-mères, cibles des politiques pronatales, devenaient plus puissantes symboliquement que les hommes, et arrivaient à se valoriser plus qu'auparavant en faisant justement le jeu de l'État.

Chapitre 7

Vivre la complicité dans l'État totalitaire

Le quotidien comme miroir infidèle du socialisme

Lorsque j'ai effectué mon dernier terrain à l'été 2005, j'ai tenté de me faire installer la câblodistribution dans mon logement.

« Et si je suis une touriste qui ne veut qu'un branchement temporaire? » « Pas de problème, » me répondent les jeunes employés de l'entreprise (un monopole local), « demandez au propriétaire de venir avec l'acte de propriété et son *ID*, payez l'installation et l'abonnement et dans trois semaines vous aurez votre branchement. C'est beaucoup plus simple qu'avant ».

Avec cette dernière phrase en tête, je rentre toute joyeuse à la maison en annonçant la bonne nouvelle. « C'est beaucoup plus simple qu'avant! Nous sommes en juin, on aura donc le branchement en juillet ».

Comme je n'ai pas l'acte de propriété que je dois fournir, je décide d'aller demander une copie au bureau du cadastre qui se trouve dans l'enceinte du tribunal. Le lendemain, de bonne heure, je suis au tribunal. Hélas! Le cadastre ne fonctionne que trois heures par jour, le lundi et le mercredi pour déposer les demandes et le mardi et le jeudi pour retirer les documents. Mon enthousiasme ne diminue pas, bien que je n'arrive pas à trouver des formulaires, je décide de revenir mercredi. Mercredi, à 8 h, je me trouve dans le même couloir et à mon étonnement, je découvre qu'il y a déjà une file d'attente de dizaines de personnes, bien que le bureau n'ouvre qu'à 10 h.

Le fait d'attendre ne me dérange pas, car les personnes se parlent, commentent et résument leurs expériences avec la bureaucratie. « Je viens depuis deux mois, ils m'ont perdu deux fois les documents, mais j'ai absolument besoin d'un extrait du cadastre, car je veux construire une extension à ma maison ». « Êtes-vous à la queue? » demande une jeune fille à un monsieur retraité. « Non! » répond le monsieur offensé. « Je ne suis pas ni à la queue, ni *en* queue; je suis rangé! Rangé dans un rangement ». La jeune fille semble ne pas vouloir capter ou saisir l'ironie (jouant sur la dichotomie *queue-le dernier* et *queue-file d'attente* vis-à-vis de *rangement* qui évacue toute connotation négative et suggère l'ordre). Elle se met en arrière silencieusement, mais immédiatement une voix de la foule réplique, « Il n'y a pas de rangement ici, monsieur; rangement veut dire d'ordre. Où voyez-vous l'ordre ici? Nous sommes une centaine de personnes entassées dans un couloir de quelques mètres carrés. On est à la queue au sens propre et figuré, que vous aimiez cela ou non ». Je saisis que les précisions du premier locuteur ont touché plusieurs personnes de façon désagréable.

En fait, cela me rappelle l'atmosphère des queues des années 1980, quand, en dépit de la détresse et de la pénurie, les personnes tentaient de diminuer le malaise d'attendre dans le froid ou dans la chaleur, souvent sans aucun espoir d'obtenir les produits ou les services dont ils avaient besoin (et qui leur étaient promis), en s'engageant dans des interactions informelles qui prenaient la forme d'une intimité temporaire. Cela dégelait l'hostilité du contexte et renforçait l'espoir que le vécu individuel soit partagé et que la peur et la frustration soient diminuées.

Or, c'est justement cet aspect de l'intime et de l'informel que le locuteur a nié par sa remarque, autrement dit, il a refusé de partager ce microvécu, une valeur fortement

enracinée dans la culture locale. Son commentaire a touché tous ceux qui avaient conscience qu'une queue est toujours une queue. Il a heurté la convention sur laquelle repose une partie importante d'une socialité devenue traditionnelle et permet, paradoxalement, l'affirmation d'un Soi plus autonome, même dans ces conditions de socialité forcée.

À 10 h précises, la porte du bureau s'ouvre et nous nous trouvons devant un bureau plein d'étagères pleines de dossiers. Une vitre, fixée directement sur un comptoir, partage en deux parties inégales l'espace, une grande pour les fonctionnaires et une de quelques mètres pour le public.

La foule est patiente, mais il m'a pris une heure avant d'arriver entre la cloison et la porte, et encore une autre heure pour avancer jusqu'au comptoir. J'ai payé une taxe de 100,000 *lei* (cinq dollars canadiens), la fonctionnaire complète à la main un coupon qu'elle détache et agrafe au formulaire, ensuite elle me le donne pour que je le dépose tout de suite chez une autre fonctionnaire, à côté. « Pouvez-vous me donner un numéro ou un accusé de réception? ». « Ce n'est pas nécessaire; déposez le coupon original avec le formulaire de demande, et on vous dira à quel jour vous pouvez venir chercher votre extrait foncier ».

Je rentre chez moi un peu inquiète, car je n'ai aucune preuve que j'ai payé la taxe ou que j'ai déposé les documents. Les paroles des jeunes employés de l'entreprise de câblodistribution me reviennent cependant à l'esprit comme une promesse rassurante. « Ce n'est plus comme avant ».

Dix jours plus tard, je me présente au tribunal, toujours une heure plus tôt pour être mieux placée dans la file d'attente d'une centaine de personnes. Les gens jasant,

parlant du maire, du Premier ministre, de la politique, de l'Union européenne. Quand l'heure arrive, la porte s'ouvre, et une fonctionnaire commence à crier les noms des personnes censées retirer leurs documents. Sa voix est faible, les gens du couloir n'entendent presque rien. Les personnes placées en avant répètent les noms appelés, parfois avec des erreurs que les autres corrigent et répètent à voix haute. Je me trouve tout à coup à faire l'huissière, car je suis placée sur le seuil de la porte qui sépare l'intérieur (occupé déjà par une dizaine de personnes) et le couloir où se range une autre bonne centaine de personnes. Je répète les noms que j'entends, on me demande de parler plus fort, car il y a des cellulaires qui sonnent dans les poches et dans les sacs à main. J'ai donc commencé à crier comme un crieur public professionnel, en répétant avec force le nom de famille. Heureusement, les trois heures s'écoulent rapidement, mais mon nom n'apparaît sur aucune liste. Je reste la dernière pour savoir si mon dossier a été traité. On me suggère de revenir dans une semaine.

Une semaine plus tard, je suis de nouveau là, une heure avant l'ouverture pour prendre une meilleure place. Le rituel se répète, je deviens de nouveau l'huissière temporaire; encore une fois, je ne me trouve pas sur aucune liste, mais une fonctionnaire qui semble plus gentille m'invite à faire une autre demande. « Payer encore une fois la taxe? Je n'ai aucune preuve que je l'ai payée; j'avais attaché l'original et je n'ai pas de copie ». « Non, ne payez plus, rappelez-moi la prochaine fois que vous avez déjà payé ».

Je fais une autre demande, je la dépose et je recommence à venir les mardis et les jeudis dans l'espoir de recevoir mon extrait foncier. Comme la fonctionnaire gentille a disparu, je m'adresse à une autre qui me laisse chercher tous les dossiers traités en juin et juillet. Je me sens privilégiée et je n'arrête pas de la combler de remerciements, mais une

fois entrée dans les archives, je me trouve à côté d'une dizaine de personnes, toutes dans ma situation, et qui fouillent avec un sentiment de futilité. Les personnes mélangent les papiers, semblant être parfois énervées, parfois désespérées. Je comprends pourquoi mon formulaire s'est égaré. Je ne vois plus de solution, car si mon deuxième formulaire s'est aussi égaré, cela veut dire que je devrais continuer ces jeux *ad nauseam*.

Je quitte le tribunal déçue et je rencontre une amie qui vient justement de retirer un extrait foncier. « Combien de temps a duré le tout? » Trois jours, me réponds-elle, mais, en fait, ce n'est pas elle qui l'a obtenu. Sa sœur avocat l'a retiré pour elle. Je lui racontée mon histoire, qui l'amuse. « Te penses-tu au Canada? Mais pourquoi ne demandes-tu pas cela à ton cousin avocat? Il est là, cela lui prendra quelques minutes, tout le monde le connaît. Après tout, c'est quelqu'un de ta famille, ce n'est pas une faveur à un étranger ». Je soupire, ne sachant comment m'expliquer. Oui, mon cousin est là, et peut-être il verrait cela comme une requête légitime, sauf qu'il s'agit là plutôt de suivre un principe que d'être efficace. « C'est absurde d'utiliser des pistons! »¹⁰³

À peine les mots sortis de ma bouche que je réalisé que ma remarque peut sembler gratuite et offensante. Mon amie a utilisé des pistons et me conseille en toute bonne foi de suivre la voie la plus efficace. Probablement, que dans cette situation absurde et kafkaïenne, tout le monde aurait utilisé (ou a tenté d'utiliser) des pistons. Cette stratégie

¹⁰³ Le « piston » (*pila*), élément fondamental du système de clientélisme semi-officiel de l'époque, est devenu à travers les pratiques quotidiennes et les moeurs « un habitus » qui comme Bourdieu le définit, est inhérent à toute vie en collectivité. Il est utilisé comme un effet de régularisation des comportements, qui établit des normes et qui, en réalité définit les écarts idéologiques entre les classes ayant le capital social (et culturel) de les utiliser.

est devenue tellement normale que même les personnes honnêtes ont évacué toute connotation de clientélisme et de corruption dans la pratique des pistons. C'était devenu la norme pour résoudre avec efficacité un problème. En fait, cette naturalisation du sabotage individuel des règles du jeu institutionnel s'est effectuée facilement, et chercher des pistons est devenu aussi logique et cohérent dans l'esprit du nouveau capitalisme libéral qu'il l'était sous le socialisme où c'était une stratégie de survie.

« Bah, » me répond-elle, « si tu y tiens, mais, comme tu vois, parfois c'est hasardeux et à la fin, tu trouves que tu as raté. Tu es déçue, tu ne peux plus récupérer ton argent et tu n'auras pas ton câble, non plus ».

Au début du mois d'août, je renonce. Pendant six semaines, je suis allée tous les mardis et jeudis, mais à la fin, j'ai dû accepter que je n'aurais jamais ce maudit câble. « Ce n'est plus comme avant » s'est avéré juste dans un seul sens: en principe, dans un contexte idéal, j'aurais pu avoir le câble installé, car maintenant le câble existe, en principe. Quant aux pratiques entourant la réalisation de ce projet, j'ai dû admettre qu'elles reposent toujours sur une base de signification si profondément enracinée et naturalisée, qu'elles ont tout simplement acquis de nouvelles légitimations dans ce contexte apparemment nouveau.

La socialité, qui à l'époque socialiste était vue comme antidote à la déshumanisation émergeant des pratiques institutionnelles du régime, est devenue davantage plus importante, car dans le nouveau contexte de la Transition, on ne peut plus accuser le régime d'être l'ennemi responsable de tous les malaises d'un espace public non fonctionnel. Le fait que l'icône d'un régime déchu a disparu pour toujours semble pourtant troubler certaines personnes, qui ne peuvent plus s'investir, comme autrefois,

dans la socialité de la queue si celle-ci n'est plus un antidote au système (ce qui explique les déclarations du monsieur qui n'était pas *en queue*). En d'autres mots, la socialité, dans le microvécu de la queue était un élément fort important, une façon d'établir et d'imposer ses propres termes face à un phénomène apparemment voulu par le système. La queue était le pouvoir local et individuel. Mais il y avait aussi d'autres dimensions attachées à la queue, des dimensions sournoises. Une chose semble certaine; la queue était tellement incorporée dans le quotidien des gens, tellement intégrée comme norme qu'elle est devenue une figure rhétorique du régime.

La queue: phénomène existentiel

En Roumanie socialiste, chaque dimension de la quotidienneté, incluant la dimension privée, impliquait l'interaction avec la bureaucratie nationale et le pouvoir derrière elle. Nous sommes devant un État totalitaire hautement centralisé, dont la structure bureaucratique avait été conçue pour gérer la vie politique, économique, culturelle et intime des citoyens. Comment réagissaient-ils à cette intrusion de l'État? Comment se construisait la quotidienneté des personnes devant/dans un système qui, voulant créer un social homogène et sans classes, a fini par créer un écart quasi infranchissable entre l'individu et l'État?

Pour expliciter ce mécanisme, nous devons nous rappeler la discussion antérieure sur l'identité nationale et la logique patrilinéaire. Pour des raisons que j'ai explorées plus haut, les Roumains sont généralement aptes à invoquer l'identité nationale et sa logique agnatique (familiale) comme métaphore naturelle de la socialité. Le socialisme avait comme projet politique l'homogénéisation, l'industrialisation, l'urbanisation accélérée et

la surplanification de l'économie, mais de telles interventions ont bouleversé la stabilité des familles par le continuel déplacement démographique.

Cependant, cette fusion ne faisait que diminuer la confiance des citoyens envers l'État qui, en raison de sa dimension de patrie-famille, considérait légitime d'exiger des souffrances et des sacrifices. En termes pratiques, l'État annonçait ses plans sans expliquer aux personnes comment gérer la situation difficile, créant ainsi un espace vide (ou une lacune) qui, cependant, était vite rempli par l'entremise de la socialité et les pratiques informelles, par exemple dans le contexte de la queue, une instance parmi d'autres. Évidemment, être trop explicite aurait obligé le régime à admettre que ses plans n'étaient pas réalisables, ou du moins, pas réalisables sans que les personnes aient à payer un prix exorbitant.

Cependant, le régime n'a pas hésité à être explicite quand il s'agissait de certaines politiques, qui n'étaient pas présentées comme des sacrifices, par exemple, l'obligation de faire des bébés. Celle-ci était présentée plutôt comme un bénéfice et une joie pour la femme et pour la famille. Piégées par ces politiques, les personnes ont dû inventer de nouvelles façons de penser le social et réévaluer les anciennes formes de socialité. Puissant et ambigu à la fois, l'État totalitaire a donc fini par créer des espaces vides que les personnes ont rapidement remplis par leurs valeurs et pratiques individuelles.

Dans ce nouveau social, un peu hybride et assez ambigu, avec des villes récemment industrialisées, habitées par une population déplacée, les personnes ont été poussées à forger de nouvelles alliances, à s'allier sur la base des solidarités spontanées, souvent créées dans les espaces publics. Ils ont donc inventé des formes de socialité qui, pour une population majoritairement d'origine rurale, étaient absolument nouvelles, car

elles étaient temporaires et sporadiques, et contrastaient profondément avec les alliances du village, plutôt érigées sur un fond solide de socialité antérieure et sur d'autres liens normalisés dans la culture locale.

En Roumanie comme en Russie, en Pologne ou Bulgarie, le phénomène de la queue, dont le sous-texte renvoie aux stratégies de contrôle et de déstabilisation de l'individu, semble avoir émergé comme une conséquence de l'économie de planification. On faisait la queue pour tous les services de même que pour tout ce qui concernait la consommation. Seul service peut-être à s'échapper au spectre de cette forme de discipline, les pompes funèbres.

Parmi les plus pénibles queues mentionnées par tous les auteurs qui ont analysé le phénomène, celle pour la nourriture était la plus redoutable.

La queue pour la nourriture est un regroupement humain intermittent, constitué et ordonné spontanément, ayant comme fonction la concurrence dans l'incertitude afin d'obtenir un bien ou un service dont l'offre est inférieure à la demande. Préoccupés par cette concurrence quotidienne, les gens sont unis par cette égalité face à la pénurie, par cette bataille quotidienne, à la fois comique et tragique, pour la survie. Mais en même temps la concurrence quotidienne, pour se disputer les biens et les services dans une totale incertitude, crée une géométrie très variable de haine et de complicité à l'intérieur de ces regroupements. (Campeanu cité dans Stoiciu 1997:196)

À sa fonction originale de contrôle de l'accès aux ressources (politisées par la planification centralisée de la production), censée réaliser le projet de transformation sociale voulue par le régime, se sont ajoutées d'autres dimensions idéologiques et sociales secondaires, transformant la queue et son symbolisme dans un véritable trope du système, ainsi que plusieurs chercheurs l'ont noté (voir Campeanu, Stoiciu, Cernat).

Véritable communauté émotionnelle, la queue avait une puissance sociale souterraine: lien de fusion collective, forme d'identification collective, elle a été pendant le communisme, le filet de communication qui a permis à la foule de résister, face aux contraintes du totalitarisme, par l'humour, la dérision, la solidarité et la haine. (Stoiciu 1997:196)

À différence de Stoiciu qui veut voir dans la queue une forme de résistance d'apparence simple et qui se penche donc sur une dimension un peu idéalisée de l'harmonie collective, Cernat insiste dans son article sur les sentiments de malaise et de pollution morale que la queue suscitait:

La population de la queue était mélangée. La structure de résistance était formée par les pensionnaires qui faisait là leurs *permanences*. Ils échangeaient des commérages entre eux, parlaient continuellement de maladies, d'excrétions et d'organes internes, de la mort et de la fin du monde. Les vieilles femmes (en fait les femmes qui avaient dépassé 35 ans, prématurément vieilles) étaient le plus souvent difformes, obèses, délaissées, les cheveux teints en rouge et avec des varices et des robes sales. Elles me rappelaient les vieilles femmes russes provinciales des histoires de Gorki et de Dostoïevski. Dans l'agora massifiée de la queue, les histoires de vie se tissaient d'une manière naturelle. (...) Une catégorie diffuse était celle des agents de la *Securitate* spécialisés dans les queues. (...) La queue était le milieu des commérages, un milieu de l'oralité. Un folklore spécial y prospérait, souvent spontanément, généralement mis en circulation par *les mecs de la Sécu[r]itate*. Leur rôle était de tester la psychologie collective (qu'ils connaissaient) (...) Ils étaient les premiers à raconter des blagues politiques, ils étalaient leur mécontentement, parlaient de *Europa Libera* [la chaîne de radio localisée en Allemagne Fédérale qui faisait la propagande anticommuniste, et qui était interdite en Roumanie] afin de voir comment la foule allait réagir, surtout dans les contextes d'énervement général quand la *Voiture* (avec les marchandises) ne venait pas ou quand les personnes ne recevaient pas leur reste dû après avoir payé. (...) Toute agglomération, toute concentration humaine devait être massivement surveillée, intoxiquée, testée. On testait ainsi le potentiel de mécontentement, l'impact des chaînes de radio occidentales, la réaction aux blagues politiques et aux critiques du régime.

Les intellectuels du quartier, ceux qui n'avaient pas des pistons dans le système ou ceux qui venaient d'anciennes bonnes familles ressentaient ici pleinement l'humiliation et une révolte impuissante. Ils avaient l'air démunis, comme des prisonniers politiques jetés nus dans une prison de droit commun. Je quittais la queue avec une infinie répulsion envers l'espèce humaine, avec un sentiment de nausée, avec de la répulsion envers ma physiologie et celle de mes semblables. Une fois rentré chez moi, je me réfugiais dans l'ascèse sauvage, autiste misanthropique de la lecture. Je sacrais et je blasphémiais. (Cernat 2004:193-195, ma traduction)

Les queues pour la nourriture ont émergé dès le commencement du régime communiste, mais elles se sont dramatiquement amplifiées, en nombre et en complexité, dans les années 1980, quand les principaux produits de consommation ont été rationnés: le lait, le pain, la viande, le beurre, l'huile, les œufs, la farine, de même que les produits comme le savon, le détergent, le papier hygiénique, et même des produits comme les ampoules et l'essence. Les biens importés, « the whimsical generosity of the authorities, »

dans les mots de Dziegiel (1998) qui décrit le même phénomène en Pologne, sont devenus pratiquement introuvables, ce qui a contribué à augmenter le sentiment d'impuissance des citoyens. Non seulement les produits se trouvaient rarement dans les magasins, mais les personnes ne savaient jamais quels magasins seraient gratifiés de ces produits. Les seules périodes de répit pour les citoyens affamés étaient les fêtes nationales ou le Nouvel An, quand l'État ouvrait un peu ses coffres.

Les queues sont devenues ainsi le moyen principal d'avoir accès aux vivres pour la majorité de la population (si on excepte les membres de la *nomenklatura*, évidemment). Le sociologue roumain Pavel Campeanu a bien saisi la situation dans les années 1986-1987 quand il a écrit son livre (à l'époque, le manuscrit circulait en clandestinité; Neculau 2004). Il a noté qu'au-delà de l'origine économique-politique du phénomène, il y avait une connotation profondément existentielle: la queue n'était pas une simple conséquence d'une économie centralisée de type stalinien, visant une distribution rationalisée, mais elle est devenue et fonctionnait comme l'unique mode de vie, un habitus, pour la plupart des Roumains:

Dominée par les courses et la recherche de la nourriture, leur [des Roumains] vie quotidienne marquée à égale mesure par l'absence du chauffage, d'eau potable, d'électricité, de détergents, etc., se déroule à la limite de l'insatisfaction et du désespoir. Une grande partie de leur vie se passe dans les files d'attente, avec l'espoir d'acheter un aliment qu'ils désirent et qui, le plus souvent, se révèle immangeable. Accumulées au long des années, les humiliations, la fatigue, les obsessions, les incertitudes qui s'emprennent dans cette manière de vie, ont fini par nourrir la colère contre la tyrannie qui les avait générées.

Au cours des dernières décennies, les Roumains ont gaspillé leur temps, équivalent à de milliers de vies humaines, dans les files d'attente. Nous ne serons jamais capables d'estimer l'étendue de ces pertes (de l'énergie humaine) comme nous ne connaissons jamais le nombre de décès provoqués ou accélérés par la malnutrition chronique, surtout parmi les enfants et les personnes âgées.

Sous Ceausescu, la Roumanie devient le pays le moins bien nourri de l'Europe. (Campeanu 1994, cité dans Neculau 2004:97-98, ma traduction)

Une queue courte durait de 2 à 3 heures, une longue queue frôlait les 4 heures, et, enfin, les plus longues qui s'étendaient sur des kilomètres (comme, par exemple, la queue pour l'essence) pouvaient dépasser une durée de 24 heures. Comme tout le monde était obligé de travailler, ceux qui n'avaient pas de la parenté prête à prendre le relais se trouvaient pris entre deux feux: un horaire qui commençait à 4 h ou à 5 h du matin pour acheter du pain et du lait, suivi par huit heures de boulot, et encore d'autres queues après le travail, jusqu'au soir.

De la même façon qu'elle avait imposé une nouvelle utilisation de l'espace (les queues initiées à l'intérieur d'un magasin finissaient toujours par se développer à l'extérieur, sur les trottoirs, dans les rues bloquant le trafic, dans les cours intérieures des HLM), la queue avait également bouleversé la capacité des personnes à évaluer toute organisation temporelle, imposant le critère de l'incertitude vis-à-vis du temps, car on y passait toujours plus de temps que prévu.

L'impossibilité d'adhérer à ce régime de vie, pour ne pas mentionner l'obligation d'amener et de prendre les enfants de l'école, obligeait tout le monde à avoir recours à de l'aide, créant ainsi une catégorie de *spécialistes de la queue*: parents, grands-parents, pensionnaires.

Je faisais les emplettes pour ma fille, qui travaillait comme architecte [me raconte un octogénaire], je veux dire les emplettes de base comme le lait, le pain, la viande, légumes. La première queue commençait à 5 h du matin, c'est devenu comme ça parce que les personnes s'y rendaient vers cette heure afin de prendre une bonne place, bien que

l'alimentara ouvrait à 6 h du matin.¹⁰⁴ Je prenais avec moi ma chaise de pêcheur, en fait il y avait pas mal de personnes qui venaient avec des petites chaises pliables de camping, je veux dire, les autres pensionnaires, car les personnes qui travaillaient devaient quitter pour aller directement au boulot, donc ils ne venaient pas équipés de chaises. D'autres personnes venaient à tour de rôle pour garder leur rang, par exemple le père arrivait à 5 h, puis il était remplacé à 6 h par son épouse, et puis même quand celle-ci devait quitter pour aller à son boulot, il y avait un de leurs enfants qui venait prendre sa place, les enfants dont l'école commençait l'après-midi [par manque d'espace, les classes V-VIII tenaient leurs cours entre 14 h et 19 h]. En fait, après 8 h, dans la file d'attente, tu ne voyais plus que des pensionnaires et des enfants. Je ne crois pas que les enfants des pays capitalistes ont connu cela! J'attrapais souvent la grippe, c'était presque habituel et normal, tu t'y attendais. Tu allais au *dispensar* [cabinet médical du quartier], la moitié des personnes avaient pris froid à la queue, bien que ce ne soit pas vu comme une épidémie, mais tout le monde disait: j'ai attrapé une grippe à la queue. Même à la radio, à l'émission médicale, on disait: ne fréquentez pas les lieux trop peuplés, source d'infections. Comme si tu avais le choix! (E.P., 83 ans, ingénieur à la retraite)

Qu'il s'agît de la supposée tradition ou d'un nouveau phénomène, la parenté et l'amitié sont rapidement devenues, dans ces conditions, des points de référence pour plusieurs personnes contraintes de faire la queue.

Un langage particulier et des stéréotypies spécifiques, souvent humiliants ou burlesques, étaient associés à la queue. « Qu'est-ce qu'on *donne* ici? » demandait le passant au dernier individu placé à la queue; *donner* et pas *vendre*, bien que les personnes achetaient et payaient pour tout produit, même au temps où on utilisait des coupons spécifiques pour chaque aliment. « On donne quelque chose, apparemment », pouvait être la réponse des gens, énonciation à résonance magique qui était l'événement (in)attendu déclenchant le changement de parcours du citoyen, toujours en quête de n'importe quoi

¹⁰⁴ *Alimentara*, magasin socialiste mixte combinant les produits alimentaires frais et en conserve. Dans la dernière décennie socialiste, les *alimentara* étaient devenues un des symboles vivants du communisme annonçant comme une prémonition sinistre la chute proche du gigantesque empire de la terreur. Mal éclairées, non-chauffées, avec leurs étagères vides car les réserves de pain et de lait se vendaient dans les premières heures, les *alimentara* avaient l'air de vieux stades abandonnés dans l'attente de la démolition. Les seules tablettes remplies étaient celles des conserves de poisson et de pois expirées que même les plus démunis évitaient d'acheter.

pour s'approvisionner. Ou bien, « Je ne sais pas » pouvait être une autre réponse de l'interlocuteur. Une réponse que tout consommateur occidental aurait considérée comme absurde était, pour le citoyen socialiste habitué de vivre dans l'incertitude, normale et vraie. De même pour le comportement. Qui aurait pu trouver normal de se mettre en ligne sans savoir pour quel article? Cependant, ce comportement s'inscrivait dans la normalité quotidienne et n'était point si absurde que l'on pourrait penser. Le principe de base de la queue était que d'abord tu te mets en ligne et ensuite tu commences à enquêter pourquoi on est en ligne. Le fait que les queues étaient formées souvent par plus d'une centaine de personnes signifiait que les individus à la queue de la queue ne savaient pas toujours ce qu'on vendait à l'intérieur du magasin si lointain, mais la longueur de la queue était néanmoins une confirmation qu'il s'agissait de quelque chose d'important et donc qu'il valait la peine de se mettre en attente.

Il y avait aussi la possibilité que des erreurs de transmission et des confusions linguistiques se produisent dans la chaîne humaine, comme il y avait également la possibilité que certaines personnes mentent aux autres pour les décourager et donc favoriser leurs chances d'obtenir des denrées une fois entrées à l'intérieur du magasin. Que les personnes aient menti consciemment ou involontairement, nous ne le saurons jamais, mais nous ne pouvons non plus ignorer que dans un monde où il était souvent dangereux de dire ce qu'on pensait, les personnes ont développé sans doute l'habitude de cacher des choses, leurs pensées, et leurs espoirs. Ainsi, pour chaque instance où la queue menait à une solidarité temporaire, il existait la possibilité qu'elle ait mené à égale mesure à des dynamiques négatives, à un sens d'avoir été piégé, non seulement par le régime, mais par ses voisins et amis.

La structure de la queue comme formation topographique dans l'espace constituait également une source constante de confusion, de stress et de frustration. Pour avoir l'impression qu'ils avançaient plus vite, les personnes se tassaient de telle manière que la queue, évoquant l'image d'une longue file, prenait plutôt la forme d'un œuf, devenant une foule compacte piétinant le sol.¹⁰⁵ Le sentiment d'être tassé, anéanti, étouffé ne comptait plus devant le défi d'obtenir à tout prix l'objet rare et limité. Lieu de solidarité ouverte et de combat tacite, la queue se transformait souvent en terrain miné, car il suffisait qu'une personne agressive tente d'y avancer au détriment des autres, qu'elle ne respecte pas la hiérarchie (temporaire), pour que toute la dynamique spatiale de la queue change, comme Cernat le décrit brillamment dans son article:

La foule était prévenue [par quelqu'un] de l'heure d'arrivée de la voiture [avec les marchandises]. À ce moment-là, la population de la queue commençait à se regrouper; suivait la formation en rangs et la préparation pour l'attaque. Il y avait une lutte sourde pour chaque centimètre de terrain, il y avait des tactiques habiles [pour avancer], les personnes spéculaient à chaque moment sur le manque d'attention et sur la faiblesse du voisin, comme dans une course de Formule 1, les risques d'être battu étant aussi inclus.

La voiture avec les marchandises arrivait discrètement, pour que la foule ne l'assiège pas, mais il y avait toujours quelqu'un qui la voyait. *Elle arrive!* Un cri collectif, et la foule envahissait l'espace de partout. Panique, agressivité. (...) La marchandise était sortie par les vendeuses avec la *militia* [la police] à leur côté. Souvent, des personnes s'évanouissaient, on les sortait, ils avaient une crise cardiaque ou une crise de nerfs, de diabète ou d'épilepsie. (Cernat 2004:190-193, ma traduction)

Est-ce vrai? Les personnes avaient-elles vraiment de tels symptômes ou s'agissait-il de crises psychosomatiques? Cela n'a pas d'importance, car les tensions et les divergences déclenchées dans le cadre de la queue s'inscrivaient sur le corps et dans le corps.

¹⁰⁵ En fait, un de mes informateurs faisait la blague qu'il n'a jamais senti le froid car pour se réchauffer il n'avait besoin que de se mettre dans la queue.

Un vocabulaire spécifique a consacré une suite de stéréotypes comme marqueurs lexicaux de la subordination de l'individu au système et de son impuissance devant l'agir. Prenons par exemple, l'utilisation du mot « chance » (Liiceanu 2004) (« *On a eu de la chance, ils ont mis en vente du café aujourd'hui* »; « *Quelle chance, la queue était courte, juste 20 ou 30 personnes* »), ou la fréquence du verbe « donner » au lieu de « vendre » ou bien, l'utilisation du *Nous* au lieu de l'individuel (« *qu'est-ce qu'ils Nous donnent cette fois-ci? Qu'est-ce que Nous pouvons acheter ici?* »).

Le vocabulaire et l'aspect proxémique et temporel de la queue étaient accompagnés par tout un inventaire d'objets et de vêtements spécifiques qui s'inscrivaient dans les stratégies (ou le professionnalisme) de l'action de *faire la queue*. Outre les chaises pliables déjà mentionnées, les personnes amenaient de grands sacs d'emplettes en vinyle qui pouvaient être déposés stratégiquement par terre pour tenir la place d'une personne absente. Les personnes apportaient également des vêtements supplémentaires pour résister au froid ou des couvertures en laine sur leurs épaules et elles bourraient leurs poches de sacs plastiques pour on ne sait quelle *chance* qu'il y aurait de trouver du fromage ou des œufs, toujours vendus non emballés. Ces grands et petits sacs sont devenus, métaphoriquement, les signes de *l'être*, un paradoxe ironique dans un socialisme supposé voué à briser l'identification de l'être avec les marchandises. Cependant, en dépit de cette apparence de camping, les personnes qui faisaient la queue n'avaient guère l'allure sportive.

La queue n'était pas uniquement un moment de la vie. Elle était une métaphore pour la vie. La queue n'avait pas de genre, ni d'âge; elle était mixte, mobile, clanique et surtout représentative du quartier ou de la banlieue où elle se formait. Les enfants qui

accompagnaient souvent leurs parents emportaient leurs jouets pour ne pas s'ennuyer, certaines femmes tricotaient pour ne pas perdre leur temps, et surtout, les personnes fumaient. Parfois, des amis ou des membres de la famille passaient pour les remplacer ou pour leur apporter de la nourriture, fait qui renforçait et soulignait la normalisation de la situation.

Mais c'est justement dans cette caractéristique de normalisation et de banalisation que réside la condition *sine qua non* du malaise quotidien, comme l'a brillamment saisi Sorokin dans son exploration du comportement confus et contradictoire du citoyen socialiste. Sorokin nous introduit (1985) dans l'expérience d'une queue de 2000 personnes entassées entre les HLM, dans les cours et à l'extérieur des cours, durant un été torride, quelque part dans une banlieue non identifiée de Moscou. On ignore pourquoi les gens font la queue et eux ne le savent non plus, car chaque personne a une idée différente de la marchandise qui sera délivrée. Les gens tentent d'apprivoiser le chaos en se donnant des numéros selon l'ordre de leur arrivée. Ils jasant, font des mots croisés, font connaissance ou tentent de draguer autour d'eux. Ils parlent d'amour et de politique, quittent pour manger et boire, reviennent et quittent de nouveau durant la nuit, pour revenir le matin. Mais ce que Sorokin capte dans sa description c'est justement l'aspect surréel et atemporel de la queue (la queue est éternelle) qui, cependant, donne plus de consistance au vécu des personnes que leur vie en dehors des queues, car cet espace est expérimenté et apprivoisé au point d'avoir été normalisé depuis des décennies: « Striving towards their future somewhere at the end of the line, the members of the queue are becalmed in an endless present » (Sorokin, 1985:iii).

Les instances de socialité burlesque populaire ou carnavalesque, comme celles décrites par Sorokin ou par Liiceanu, constituaient le substrat d'un vécu partagé qui éliminait en fait les frontières entre individuel et le privé et entre le public et le collectif:

Une fois, je suis arrivée à temps avant que la marchandise s'épuise. On vendait du beurre, un paquet par personne. Je ne peux pas oublier mon admiration, mais aussi ma torture de ne pas avoir pu imiter le geste d'une femme qui, voyant devant elle une mère accompagnée par ses deux fillettes jumelles afin qu'elle puisse acheter trois paquets de beurre, avait prié la mère de lui *prêter* les enfants pour qu'elle puisse à son tour les utiliser pour obtenir trois paquets et pas un. (Liiceanu 2004:73, ma traduction)

Souvent, le produit pour lequel la queue s'était formée s'épuisait et pouvait être substitué par un autre produit qui venait d'être livré, avec le résultat qu'une personne qui avait attendu deux heures pour acheter de la viande finissait en triomphe avec un sac de détergent, qui, comme la viande, était généralement introuvable. Souvent la queue se décomposait, si un passant quelconque, orné d'un collier fantastique de 5 ou 6 rouleaux de papier hygiénique sur une corde, lançait la rumeur, « On *donne* du papier de toilette, 6 rouleaux par personne, au coin de la rue ».

Parfois, une personne tenait une place dans plusieurs queues sur la même rue en demandant aux voisins de lui tenir la place pour une quinzaine de minutes, délai dans lequel elle courait pour se mettre en queue à la 2^e queue, et ensuite à la 3^e, pour revenir de nouveau à la queue numéro un. Dans de telles circonstances, elle se sentait obligée de récompenser la patience des autres en partageant de l'information, disant « J'ai vu passer il y a un instant la voiture avec le pain au magasin de l'autre rue ». Bien sûr, sa mobilité lui donnait un avantage qu'elle devait diluer en le partageant, car si les autres l'avaient vue avec trois ou quatre choses en main, elle n'aurait jamais pu répéter la stratégie de *multitasking*.

Cependant, l'atmosphère dominante des queues n'était point détendue; au contraire, car les personnes, conscientes de la concurrence qui existait entre eux dès le moment de leur arrivée, étaient dans une tension continuelle, d'une part obligées de surveiller chaque point de vente afin de s'assurer que le déroulement de la transaction soit correct, d'autre part, ignorant toujours s'il restait suffisamment de quantités de produits pour qu'ils en obtiennent. Comme le note Humphrey (1995), qui a étudié le phénomène de la consommation en Russie:

The queue, heaving involuntarily forwards and looking with gimlet eyes at each transaction, could not be said to be supportive of the shopper at the head. An almost palpable vexation arose if someone 'bought too much', and it was almost as bad if they 'wasted time' by querying the weighing, or insisted on picking and choosing between good and rotten fruit, or made a mistake in their sums and arrived from the cashier's queue with a chit that did not exactly correspond with the price/weight of the items (Humphrey 1995:49)¹⁰⁶

Une autre informatrice me racontait que leurs emplettes étaient faites à proportion de 80% par leur grand-mère qui habitait avec eux, mais ce qu'elle se rappelle comme un souvenir douloureux concerne le traumatisme que celle-ci subissait chaque fois qu'elle ne réussissait pas à atteindre son but:

Elle se sentait si coupable que sa pression artérielle augmentait au point que je devais lui administrer des médicaments. Je trouve cela criminel et injuste envers une personne si généreuse, comme l'était ma grand-mère qui nous avait accueillis dans son appartement après mon mariage. À un moment donné, j'ai trouvé une vendeuse¹⁰⁷ qui m'était « obligée » [façon de dire que quelqu'un te doit une faveur], car je préparais ses enfants en privé [avec les leçons pour l'école] et, là, tout est devenu plus facile. Elle nous

¹⁰⁶ Dans le système socialiste, on faisait la queue deux fois ou même trois fois; la première pour entrer dans le magasin et placer la commande avec la vendeuse, une deuxième fois devant la caisse pour payer et souvent, en retournant au premier comptoir avec le reçu pour retirer les marchandises, on devait faire la queue de nouveau.

¹⁰⁷ Les vendeuses de l'*alimentara*, « les princesses d'en arrière du comptoir » comme les appelle Dziegiel (1998), étaient renommées pour leurs caprices et la haute autorité dont elles se sentaient investies, en favorisant les personnes selon les règles des alliances et des réseaux.

téléphonait un jour avant pour nous dire l'horaire des livraisons [au magasin]. Mais cela n'empêche pas que je me sens encore coupable envers ma grand-mère, elle est morte il y dix ans, la pauvre, car dans un sens je l'avais impliquée dans mes problèmes, mais à l'époque je n'avais pas de choix, car je travaillais à plein temps et mon mari travaillait à une centrale hydroélectrique [en dehors de la ville] et ne revenait que le samedi soir. Voilà quels sont mes souvenirs! (A.H., 56 ans, professeure d'école secondaire).

À noter que les élites s'approvisionnaient à leurs propres chaînes de magasins, des magasins « spéciaux » qui avaient leurs propres fournisseurs, les fameuses fermes de la *nomenklatura*, les *Gospodarii de Partid* ('les maisonnées du Parti'). Dans ces magasins réservés, il n'y avait pas de file d'attente, car l'abondance des biens s'approchait de celle de l'Occident, et ceci pour une clientèle assez limitée. Pour y avoir accès, il fallait avoir un permis:

Les *Ștabii* [appellation des fonctionnaires haut placés dans le Parti] avaient leurs magasins où tu pouvais trouver tout ce que tu voulais à des prix bas. C'était un circuit fermé, seulement les privilégiés y avaient accès. Je sais parce que j'avais un voisin *stab* [au singulier] qui rentrait chaque samedi avec des grands poissons, des truites de leurs étangs de *Gospodaria de partid de Prejmer*. Ne parlons plus des rouleaux de salami de Sibiu et des paquets de mozzarella. On se disait moi et ma femme, *tiens, ils n'exportent pas tout, comme ils le disent*. À l'époque, on disait que le pays devait payer ses dettes et donc qu'on ne trouvait plus des aliments parce qu'on donnait tout à l'exportation. Nous, les autres, nous, le peuple, c'était soit les queues, soit le marché noir, les *spekulant* qui vendaient ce qu'ils rapportaient de chez nos voisins, de la Hongrie, de la Yougoslavie, même de la Bulgarie. Ensuite, il y avait aussi la possibilité d'aller dans un village pour acheter un ou deux kilos de viande, chez des connaissances, tu devais être très prudent, car, par exemple, saigner un veau était interdit, il fallait qu'ils [les paysans] le déclarent aux autorités, donc tu allais pendant la nuit espérant que personne ne te verrait. Gare à toi si tu croisais par hasard un milicien ... quant à eux [les *stabii*], eux ils se débrouillaient avec le vétérinaire, pour « faire disparaître » le veau des registres. (O.D., pensionnaire)

L'importance de la queue comme incarnation primordiale du socialisme a été signalée par plusieurs chercheurs qui ont étudié les dynamiques des régimes communistes. Dziegel la note comme symptôme de la crise du système en Pologne. Humphrey (1995), qui étudie le contexte russe, la note comme marqueur d'une culture du « désillusionnement ». Verdery (1999) la mentionne comme le résultat de la tendance du régime roumain à augmenter son pouvoir d'allocation bureaucratique au lieu d'investir dans le pouvoir de redistribution. Campeanu (1994) l'analyse lui aussi comme effet d'une

politique qui dirigeait les investissements vers l'accumulation des moyens de production au détriment des biens de consommation, dynamique qui génèrait les crises économiques et la pénurie.

Dans son article « Avatarurile cozii in socialismul de tip sovietic » ('Les avatars de la queue dans le socialisme de type soviétique'), Lungu analyse la queue dans la perspective de l'économie politique, une économie hégémonique pour les socialistes, et il explore trois causes qui, selon lui, sont à l'origine du phénomène. Il part de la prémisse que l'économie roumaine était fondée sur « le dogmatisme du déterminisme économique formulé par Marx, selon lequel la production est à la base de la superstructure et que le pouvoir social signifie la possession des moyens de production » (Lungu 2004). Ceci a été interprété par les socialistes roumains, plus proches de Staline que de Marx, d'une façon qui a conduit l'État à envisager le pouvoir comme étant uniquement dépendant de,

... l'investissement dans les moyens de production, et donc investir dans l'industrie lourde signifiait augmenter ton propre pouvoir, tandis qu'investir dans les biens de consommation, l'industrie légère, signifiait effriter ton pouvoir. La pénurie des biens de consommation était donc une forme pour préserver le pouvoir, et la queue représentait un instrument de rationalisation de la distribution de cette quantité minimale de pouvoir que le système était disposé/contraint de céder aux acteurs sociaux; de même qu'une manière de retarder la vente, qui était ressentie comme une perte du pouvoir. (Lungu 2004:176, ma traduction)

D'autre part, il est connu que les régimes communistes se sont toujours légitimés par des plateformes politiques affirmant le principe de l'équité sociale plutôt que le principe de la prospérité individuelle. Fidèles à ce dogme, les régimes communistes ne se sont pas orientés vers la production soutenue de biens de consommation, car, comme Lungu le note, le principe dominant était celui de la « redistribution rationnelle de la plus-value selon les priorités établies par l'unique Parti » qui gèrait le système (j'avoue mal saisir cette argumentation dans la mesure où la plus-value n'est pas censée exister dans le

socialisme). Il était donc légitime que l'économie communiste devienne une économie de redistribution des biens limités, produits chaque année selon les calculs des planificateurs, d'une manière politiquement correcte, centralisée et vérifiée par l'appareil bureaucratique. Ce type d'économie était structurellement voué à générer la pénurie, et par là, à conduire au phénomène des queues comme résultat inévitable du socialisme, toujours, selon Lungu.

Les queues s'expliquent donc par trois causes fondamentales; premièrement, elles sont le résultat de la politique d'investissement déséquilibré qui accordait une priorité absolue à l'industrie lourde et non pas à l'industrie de biens de consommation ou à l'industrie alimentaire; deuxièmement, elles sont un effet du manque de performance des entreprises socialistes; et troisièmement, elles sont le résultat de l'existence et de l'application d'un principe d'inégalité sociale qui contredit le postulat fondamental sur lequel est basée la société communiste.

Selon Lungu, « le problème central qui émerge du système économique communiste ne serait pas la paupérisation de la population causée par la politique déficitaire de la planification centralisée, mais la distribution différentielle de la pauvreté, l'inégalité sociale et la manière dont l'État ne tenait pas compte du contrat idéologique » (Lungu 2004; ma traduction). Bien que certains aspects de Lungu soient discutables, en particulier sa tentative de rapporter la queue aux *théories* politiques explicites de la communauté plutôt que de les limiter à un phénomène du *pouvoir* socialiste, la vision de base me semble essentiellement correcte, car elle nous oriente vers le pouvoir et en particulier, vers les inégalités entraînées par un pouvoir centralisé et inefficace. La queue

serait donc un phénomène dont le rôle structural serait de reproduire l'inégalité et la déstabilisation de l'autonomie individuelle.

Nous avons présenté plusieurs aspects de la queue socialiste, vue par les chercheurs soit comme un résultat de l'économie planifiée (Dziegiel 1998; Verdery 1992, 1994; Campeanu 1994; Lungu 2004), soit comme un aspect de l'inégalité sociale du régime totalitaire (Lungu 2004; Verdery 1999), soit comme un lieu de résistance (Stoiciu 1998), soit comme une action de survie (Campeanu 1994), soit comme une forme de socialité (Liiceanu 2004; Campeanu 1994; Stoiciu 1998), soit comme un système d'intimidation (Neculau 2004). Quelle que soit l'approche choisie par les chercheurs pour l'analyser, et quelle que soit la dimension mise en évidence (économique, politique, symbolique), l'ampleur de ce phénomène et la profondeur de ses connotations nous indiquent que la queue était devenue non seulement une métaphore de la communauté, mais également la métaphore parfaite du communisme, la métaphore la plus significative du système. Les Roumains vivaient pratiquement leurs vies en faisant la queue quotidiennement, le matin et l'après-midi, six jours par semaine, dans le malaise généralisé.

Bien que je me sois penchée uniquement sur l'analyse des queues de la nourriture, en excluant d'autres contextes, j'ai mentionné au début de ce sous-chapitre que la bureaucratisation politisée du régime communiste entraînait une continuelle déstabilisation de Soi. Les citoyens faisaient la queue pour tous les services indispensables: on faisait la queue pour prendre le bus, on faisait la queue pour voir par le médecin, on faisait la queue pour inscrire un enfant à l'école, on faisait la queue pour payer ses taxes, on faisait la queue pour acheter un billet de loterie. On faisait la queue

pour le bien et pour le mal, par nécessité, parce que c'était imposé par le système politique ou par tentative de survie ou même par tentative de se sauver du système (par exemple, l'achat d'un billet de loterie). Si nous prenons uniquement en considération le temps dépensé dans une année par le citoyen faisant la queue, en excluant les 52 dimanches et les 6 jours fériés accordés par le régime, cela nous donne un total de 307 jours par an où, pour un service ou l'autre, chaque individu aurait été impliqué dans une queue pour plusieurs heures par jour. La queue était devenue tellement normalisée, au sens foucauldien, que même certains aspects de la vie quotidienne, qui en autres circonstances auraient été considérés comme normaux, par exemple attendre le bus, ou attendre son tour chez le dentiste, étaient devenus emblème de la vie sociale socialiste. On maudissait toutes les queues, car la queue était le symbole d'une dynamique sociale qui se heurtait directement au biopouvoir de l'individu.

La queue était une réalité incontournable qui, en fin de compte, définissait la quotidienneté des personnes. De mon point de vue donc, la queue avec toutes ses connotations implicites et tous ses aspects secondaires est un phénomène social qui a comme origine une stratégie politique mise en place pour contrôler l'accès aux ressources et surtout, contrôler la population par la pénurie, par la normalisation de la discipline corporelle comme l'a expliqué Foucault, et par la création d'une temporalité spéciale, *atemporelle*, qui conditionnait en fait les individus à être sans espoir. L'existence dans cette temporalité où tout semblait figé et l'omniprésence de la queue dans la vie des individus créait un présent éternel qui anéantissait le futur. Comme le note Humphrey, qui l'analyse dans le contexte russe,

The Russian queue (*ochered*) was not simply a social presence but was also a social principle, one which regulated social entitlements in time. It enshrined the social and psychological idea of consumption through state distribution. As Voinovich (1985:42) wrote, and it is still true. "Queues [*ochered*] are various. They can be for a few minutes, over-night, for several days. People stay in the queues for cars or apartments for years." (Humphrey 1995:49)

Un autre aspect intimement lié à ces stratégies et qui se retrouve d'ailleurs dans toutes les analyses que nous avons mentionnées, indépendamment de l'approche utilisée ou de la dimension que le chercheur a voulu souligner, c'est l'indifférence de l'État envers la misère des citoyens. En ce sens, la queue en tant que malaise du communisme, nous apparaît comme une des icônes les plus représentatives du rapport qui s'était établi entre le pouvoir et le citoyen, un rapport fondé sur la mauvaise foi des deux parties, indifféremment du fait qu'il était possiblement fondé sur un désir authentique d'améliorer les conditions de vie des personnes. En premier lieu, l'État n'a pas investi dans un système de distribution efficace parce que cela lui convenait pour reproduire la centralisation du pouvoir qui était à la base de son régime politique (en dépit de l'idéologie supposée l'animer). Deuxièmement, les queues sont devenues les lieux d'une socialité alternative où, par inadvertance et involontairement, les personnes, obligées à s'investir excessivement dans la survie, finissaient par inventer de nouvelles formes de socialité et des stratégies destinées à déjouer le système plutôt que de le transformer¹⁰⁸. Dans ce sens, je considère que la queue n'était pas uniquement une expérience « d'humiliation », comme le considère Verdery (1992: 37-61), et qu'elle ne peut pas être considérée comme

¹⁰⁸ Selon Stoiciu (1997), la queue pourrait faire l'objet d'une étude communicationnelle qui pourrait réitérer l'importance des réseaux informels, car c'est là où les normes du groupe sont innovées et cimentées.

un cadre monolithique, mais comme un cadre polysémique qui offrait la matière brute avec laquelle s'est tissée une identité spéciale, celle du consommateur socialiste, à la fois combatif, individualiste, solidaire, déçu ou triomphant (pour toute petite victoire), fâché ou auto-ironique. Un lieu où se forge l'identité contradictoire, car on voyait les possibilités autant pour la socialité, comme je l'ai mentionné en haut, que pour la concurrence, la frustration ou la résistance.

La queue est le lieu où se rencontraient l'État et le citoyen dans une danse plutôt macabre (car à la fin certaines personnes finissaient par tomber malades et d'autres y laissaient sans doute leur peau, et étant donné les longues périodes passées dans les queues, c'était statistiquement inévitable que quelqu'un y meurt) dominée par le non-dit. La queue est le lieu où les individus cultivaient un sens de victoire et où l'État permettait toutes sortes de petits jeux illégaux ou immoraux en contradiction avec l'idéologie du partage.

Comme Verdery l'a noté, les principes de légitimation du régime paternaliste roumain étaient basés sur ses prétentions à prendre soin de ses citoyens mieux que ceux-ci auraient pu le faire. Cette stratégie payante pour l'État-gérant se faisait en collectant au centre le produit social et en le distribuant selon les nécessités de la population – de la nourriture bon marché, des postes de travail, des soins médicaux, des logements –, mais ce qui souligne l'aspect artificiel de cette logique, c'est le fait que les besoins étaient définis idéologiquement et qu'ils étaient limités à la dimension strictement primaire de l'individu. « Aucun planificateur – précise Verdery – ne s'est réellement permis d'enquêter sur les sortes de biens que souhaitent les citoyens », ou s'il existait une

évolution ou un changement dans les besoins des personnes (Verdery cité dans Neculau 2004:187).

Comme le phénomène de la queue touchait autant la gestion du social que la sphère privée individuelle, ce ne serait pas naïf d'affirmer que son ampleur et son importance, résultant des effets visibles et invisibles qu'il avait générés, l'avaient graduellement transformé d'une pratique contrôlée et contrôleuse en pratique imprévisible et hostile au pouvoir. Ses caractéristiques et ses connotations souvent contradictoires ne font que renforcer cet argument:

1) La queue socialiste est avant tout un mécanisme politique de déstabilisation de la population qui contrôle l'individu et sa vie privée à travers l'accès aux ressources devenues rares en raison de la politique économique du régime. Si on pense à Foucault, discipliner la corporalité du sujet, c'est exercer le pouvoir.

2) La queue socialiste suscite de la concurrence, car elle est basée sur un manque artificiel et arbitraire produit par l'économie planifiée au niveau de la distribution; l'offre est toujours inférieure à la demande quel que soit le niveau de productivité, et faire la queue est donc inévitablement et structurellement voué à l'échec, même si des individus, peuvent parfois gagner des victoires temporaires dans leur bataille éternelle contre l'État.

3) La queue socialiste, en tant qu'action individuelle vouée à l'échec et entraînant des ressentiments envers le régime et envers l'Autre, favorise le développement du clientélisme, vue comme tentative de contournement les failles du système. Ceci peut prendre des formes informelles, qui sont basées sur le partage de l'intimité nationale/culturelle, comme nous allons le voir.

4) La queue est le moyen par lequel le régime atteint un but politique important, celui d'homogénéiser le social (même si cette dernière a en sous-texte la production d'un déséquilibre existentiel des individus, comme je l'ai déjà noté). La queue devient le lieu premier et primaire où une personne connaît l'expérience du social homogène (si souhaité par le régime).

5) La queue est une métaphore pour l'immoralité et l'inégalité politique du régime qui distribue indifféremment et de façon différentielle les biens centralisés, les meilleurs pour ses fidèles et les déchets pour la masse (cet aspect sera approfondi dans la section suivante consacrée aux réseaux informels). Comme espace moral, la queue entraîne beaucoup de conséquences importantes pour définir les autres aspects de la vie publique et de la vie intime. Elle incarne toutes les formes de dévalorisation de l'Autre et de frustration.

6) La queue renforce les solidarités, mais au prix d'une fusion des espaces privés et publics; le privé devient public en raison des solidarités temporaires de la foule, et l'espace public glisse dans l'intime: cette fusion temporaire est causée, selon Stoiciu, par le caractère spontané et populaire dérivant du bavardage, des blagues, des sympathies et antipathies passagères, des contextes burlesques, et de « sa socialité polymorphe exubérante, opposée au social rigide » (Stoiciu 1997). J'ajouterais que les personnes sont obligées d'adopter ces formes d'intimité plutôt artificielle, dans un contexte censé être formel, car elles doivent non seulement s'entraider, mais elles doivent à tout prix trouver un moyen pour transformer ce petit bout de social étatique en *leur* bout de social collectif. La queue, comme les autres formes de socialité que j'analyse plus bas, devient donc le champ de bataille pour définir l'individualité.

7) La queue est une forme (et non seulement un lieu) de résistance tacite, dit Stoiciu, qui a « un effet d'opposition au pouvoir parce que ce vaste réseau inorganisé, invisible, néanmoins très solide, servait d'ossature à l'ensemble social ». (Stoiciu 1997:197). Par cette définition plutôt métaphorique, Stoiciu semble suggérer que les réseaux qui se forment dans la queue peuvent s'étendre au-delà de la queue comme telle, et devenir des points ou des nœuds de résistance au régime. Malheureusement, cette vision intéressante n'est pas appuyée par des données précises. Dans mes recherches empiriques je n'ai pas identifié de traces de rébellions organisées sur la base des solidarités spontanées de ce type. De plus, théoriquement, la vision de Stoiciu ignore l'aspect psychoémotif de la queue, tel que décrit plus haut. La résistance et les petites victoires contre le système, comme je l'ai noté précédemment, sont des actes individuels, et l'individu privé n'est pas reconnu comme tel sous le socialisme. Cela rend l'expérience de victoire (ou de défaite) entièrement personnelle et non sociale, sauf à l'intérieur d'un cercle intime (quand la personne arrive à la maison avec – ou sans – des denrées). Dans les deux cas, les émotions restent dans le privé, par peur et par habitude, et il est difficile de concevoir comment elles pourraient servir de catalyseur pour une résistance politique.

8) Enfin, et en conclusion, la queue se constitue en non-lieu, une lacune herzfeldienne du point de vue de l'État, et elle devient une réalité de l'habitus de tous les citoyens, avec des traits qui vont au-delà de sa fonction étatique cachée, la production de la dépendance. À l'intérieur de cet espace incontrôlable, le citoyen fait ses propres règles et transforme l'instrument de contrôle politique en un (non-) lieu de la créativité individuelle et donc de l'affirmation du Soi. Que ceci se concrétise en résistance, comme le prétend Stoiciu, reste à voir et à démontrer. La queue est certainement une réalité du

social qui définit le microvécu, qui devient lieu où se développe et s'exprime une dimension importante de la corporalité des individus.

Mis à part les chercheurs que j'ai cités ici, le phénomène de la queue est rarement décrit dans la littérature traitant des régimes communistes. Les chercheurs sont plus souvent attirés par le discours politique et par l'idéologie et ses pratiques. Ils sont ainsi plutôt aveuglé face à la banalité des formes de régularisation de la quotidienneté de l'individu; en fait, ces formes sont parfois traitées comme secondaires ou comme des épiphénomènes de l'idéologie. Ces mêmes chercheurs voient la corruption (du système) comme une nécessité pour les individus, mais ils admettent rarement que le système n'est pas défini par son contenu (ou par ses prétentions) idéologique(s), mais par la dynamique liant le microvécu au but non déclaré de chaque système totalitaire: centraliser le pouvoir (comme le soutenait Weber) et déstabiliser l'individu (comme le laissait entendre Foucault).

En fait, la misère que le socialisme a entraînée dans ces pays n'est pas mesurable par une simple comparaison de la rhétorique politique ou de la hiérarchisation idéologique. La souffrance prenait forme dans les petits traumatismes subis par des individus anonymes dans leur vécu quotidien, répétés des dizaines de fois par jour et des millions de fois dans une communauté. Vivre dans une continuelle incertitude quant à l'obtention des vivres, investir toute son énergie mentale et, ne l'oublions pas, corporelle, pour avoir un accès minimal aux ressources de base constituent les formes de conditionnement de l'esprit les plus puissantes que ces personnes aient eu à subir dans un système structurellement hostile à leurs besoins. Il n'est pas surprenant que la queue soit

devenue un espace où se concrétisaient des formes de résistance psychique au régime, mais nous ne devons pas nous étonner que cette résistance soit demeuré, au fond, individuelle, et qu'il ait été impossible de préciser un mécanisme par lequel cette frustration, source d'innombrables petits triomphes individuels, aurait pu se transformer en résistance sociale. Certes, pour chaque instance où une personne réussit, par chance ou par stratégie, à vaincre le soi-disant *système*, il y a une possibilité que ce pouvoir, cette sensation de triomphe, ait pu devenir l'étincelle qui allumerait le feu ardent de la résistance politique. Mais un fait incontournable demeure: la sensation de triomphe, les rares fois où elle se produit, n'est qu'une émotion momentanée. Si elle était nourrie, elle pourrait soutenir l'idée d'une vie triomphant de l'adversité, mais cette victoire resterait individuelle et surtout limitée dans le temps, en contraste avec la temporalité quotidienne – le rythme continu de déplacement d'une queue à l'autre – que le régime engendre. En plus, étant basée sur une pénurie d'objets – matériels ainsi que culturels – elle ne peut produire qu'une hiérarchie séparant les victorieux (peu nombreux) des perdants (très nombreux). Pire, la sensation de triomphe, censée nourrir l'affirmation d'un Soi fragilisé, ne peut que renforcer les frontières du Soi aliéné. Peu importe qu'une personne réussisse à dénicher dix rouleaux de papier hygiénique quand la limite est de cinq, car il doit donner le surplus à sa famille, à ses amis, à ses contacts stratégiques qui lui ont permis d'avoir un « tuyau » ou des « pistons » pour dénicher les cinq autres rouleaux. La queue, autrement dit, crée de la dépendance, mais aussi de la frustration et de l'individualité, et pas uniquement de la solidarité.

La politique étatique de déséquilibre produit par le manque de vivres et par un système de distribution arbitraire et aléatoire fonctionne dans une autre dimension

temporelle, froide, permanente et impersonnelle. La sensation de triomphe ne peut dépasser la durée de l'objet arraché de l'État par ruse; à la fin, on doit faire la queue de nouveau, pour un autre produit, dans un autre secteur de la ville, entourés d'autres pauvres bougres également démunis; on rentre de nouveau dans le cycle de concurrence, pour arracher la victoire et de collaboration, quand on distribue les gains. Bref, la vie n'est plus une vie, elle est une multitude de vies, car on renaît dans chaque queue et on meurt un peu quand on termine sans l'objet si convoité et qu'on est poussé à rentrer de nouveau dans le cycle. La résistance, dans ce sens, reproduit les conditions de déséquilibre psychique qui renforce l'État.

L'État, pour sa part, même s'il doit s'ajuster continuellement aux rythmes de mécontentement potentiel du peuple, a un avantage énorme, car c'est lui qui produit les jetons avec lesquels on joue ce jeu triste. Comparé aux citoyens anonymes, il existe dans une dimension temporelle sans rythme, sans l'amplitude des hauts et des bas qui caractérisent le temps du peuple, et, surtout, la reproduction du pouvoir lui garantit un futur, à la différence des citoyens qui, eux, vivent dans un présent fragmenté et incertain.

Désirer: la nouvelle pulsion socialiste

J'ai souligné dans la section précédente que le régime avait le pouvoir de contrôler la production, de diminuer la distribution des biens et de semer l'esprit de concurrence aiguë parmi les citoyens (par exemple, quand le plus rusé ou le premier arrivé gagnait au détriment des autres), stratégies qui ont entraîné plusieurs conséquences, dont une a été la déstabilisation du Soi. Cependant, un aspect fondamental pour la définition du rapport pouvoir-citoyen et aussi pour la réalisation du Soi individuel a échappé au contrôle du régime: le désir individuel de consommation et d'accès à des privilèges, aspect abstrait et

subjectif qui ne pouvait être ni planifié, ni centralisé. N'oublions pas, non plus, qu'avant de vivre le communisme, les Roumains avaient déjà eu l'expérience d'une économie de marché libre. Paradoxalement, et ceci ne constitue pas l'unique paradoxe du socialisme, l'idéologie communiste qui prétendait être le stade le plus évolué du développement des sociétés humaines où les biens de consommation se trouveraient en abondance (donc à un stade supérieur à celui de la société capitaliste), avait alimenté par sa rhétorique ce désir de posséder des biens, qui, en toute logique, est devenu un droit naturel de chaque citoyen. Autrement dit, la modernisation socialiste a conduit à une nouvelle attitude par rapport au quotidien et par rapport à la qualité de vie, et comme je l'ai déjà dit, elle a conduit à une intensification du désir et aussi du plaisir d'avoir accès aux marchandises et aux services utilitaires. Même si le socialisme avait mis en place une économie centralisée, où les biens étaient limités et les services dysfonctionnels, cela ne diminuait en rien le désir de consommation, car cela faisait partie de l'utopie promise. En fait, comme devant un fruit interdit, le désir accentué par les pénuries engendrées par le socialisme a poussé les personnes vivant leurs frustrations à tenter de saisir par d'autres moyens les objets introuvables ou les services refusés. Dans cette section, je me concentre uniquement sur le rapport désir-consommation.

Comme Humphrey (1992, 1995, 2002) et Verdery (1992, 1995, 1996) l'ont aussi noté, une idéologie futuriste et utopique promettant l'abondance, mais en opposition avec une réalité dominée par la pénurie portant à la croissance de la déception, a conduit à une exacerbation du désir. La frustration des individus a entraîné une mythification des objets, à travers lesquels les personnes peuvent projeter leur identité et leur réalisation du Soi.

Selon les mots succincts de Verdery,

What everyone strives to do is to figure out how not to have frustration be too costly; not to want something so much that being denied it will devastate you. The test of character becomes managing to accept yet another denial without being undone by it. Socialism intensified this experience, for the regimes themselves paradoxically abetted the emphasis on consumption. First, organised shortage made procuring something – anything – a major triumph. Second, even as the regimes prevented people from consuming by not making goods available, they insisted that under socialism the standard of living would constantly improve. Socialism ... aroused desire without focalizing it, and kept it alive by deprivation. That is, in socialism desire floated free in endless search of goods people saw as their right.

The arousal and frustration of consumer desire and East Europeans' consequent resistance to their regimes led them to build their social identities specifically *through consuming*. (Verdery 1995:56)

J'ajouterais à cette analyse pertinente que la construction du désir est donc un phénomène complexe, ayant autant une dimension politique que sociale, culturelle et psychologique. Touchant à la fois l'individu et la collectivité, il se situe dans la zone de la subjectivité où l'État ne peut exercer facilement sa surveillance, une des zones hors contrôle que, inspirée par Herzfeld, j'ai appelée la zone des lacunes du système.

Conscient de l'impuissance du régime à définir et à gérer l'espace intime où se manifeste le désir, et afin de survivre et de se valoriser, le citoyen articule d'autres dimensions de son identité dans cette zone pour accéder par d'autres voies aux ressources contrôlées.

Dépourvu de moyens pour accéder à la production et la gestion des biens, il s'est tourné vers le système de distribution parallèle et s'est procuré des biens par d'autres pratiques. Il a renouvelé ou inventé ainsi toutes les pratiques pouvant conduire à l'obtention des biens de consommation par des moyens *underground*, comme les réseaux informels qui, dans le contexte de la pénurie généralisée et de la pression venant du régime, se renforçaient et se multipliaient à tous les niveaux hiérarchiques du système.

Les dynamiques du rapport désir-consommation ont conduit à des conséquences inattendues qui concernaient la représentation de la personne. Pour s'opposer à l'identité

politisée, tel que glorifiée par le régime ou tout simplement pour se dissocier, ou pour se différencier, pour se distancer ou pour s'épanouir secrètement, les personnes se sont projetées sur de nouvelles identités. Cet aspect renvoie au rôle que l'imaginaire a joué dans la stabilisation du Soi face aux dimensions psychiques de frustration, d'aliénation, de désir d'évasion, de désir d'individualité. On peut donc conclure que nous nous trouvons devant un phénomène qui produit un Soi orienté vers l'imaginaire et conditionné par le désir. Les biens de consommation, à travers lesquels ces identités se réalisent, acquièrent ainsi une signification particulière, celle d'un marqueur identitaire. Par exemple, l'individu s'est inventé de nouvelles identités secrètes, dans le sens qu'il s'identifiait avec des imaginaires alternatifs comme les cultes religieux, les mouvements culturels bannis (comme, à l'époque, la musique populaire américaine), les styles d'habillement normalement inaccessibles (utilisant des stratégies incroyablement complexes pour obtenir un tissu occidental ou même une photo d'une revue de mode occidentale), les mouvements utopiques fantastiques (comme la méditation transcendantale), et même les projets politiques antiétatiques, généralement d'extrême-droite, logiquement, comme contrepoids au régime prétendument de gauche, mais souvent ultra-fascistes, car ces mouvements se légitiment et se cachent derrière des valeurs dites traditionnelles qui sont projetées sur la nation sous une forme réifiée et simplifiée. Ces dynamiques psychiques restaient inoffensives, en dépit de leur contenu potentiellement révolutionnaire, car elles se déroulaient uniquement dans l'imaginaire individuel. Même les personnes avec des fantaisies fascistes n'étaient pas si stupides pour se constituer en organisation. Bref, il n'est pas surprenant que l'uniformité du socialisme ait mené à une grande production d'individualités dans le privé, ce qui a alimenté un

genre de schizophrénie structurelle, entre le masque public uniforme et un Soi caché et polymorphe, censé être authentique (je discuterai plus largement ces aspects plus loin).

Certes, le citoyen inventait aussi d'autres pratiques qui visent directement la circulation des biens, comme le marché noir, facilité par le tourisme intersocialiste, renouvelant en même temps la pratique des cadeaux (quasi obligatoires), devenue les nouveaux jetons dans les rites de la socialité socialiste. De la même façon que le désir, difficilement quantifiable, les réseaux informels et leurs pratiques, utilisés par l'individu pour subsister et surtout pour se valoriser, ont échappé eux aussi au contrôle du pouvoir formel, car ils étaient ancrés profondément dans les pratiques du privé et utilisaient un langage particulier, celui des sentiments et des décisions morales, dans le cas des réseaux familiaux et d'amitié, ou celui de l'échange (équitable) dans le cas d'autres réseaux.

Branchés à un système privé (du moins, un système vu comme tel) d'échange de faveurs et légitimés par l'éthique de l'entraide ou par la nécessité de contourner les lois, les multiples réseaux qui se sont renforcés durant la pénurie avaient pour but de déjouer le système en permettant aux individus d'accéder aux services publics à travers des voies non officielles. Ces réseaux sont à la base d'un système de redistribution parallèle et non bureaucratique des ressources étatiques. Pour sa part, l'État s'est trouvé dans l'impossibilité de contrôler ces zones vulnérables, car elles utilisaient un autre langage et une autre idéologie que ceux du pouvoir formel. Le citoyen et le pouvoir ont ainsi développé une nouvelle dynamique dans leurs rapports, une dynamique marquée par la duplicité, où le contrôle de la distribution économique et des privilèges était contrôlé autant par les dominés que par les dominants.

Vivre ensemble: socialité, régulation, résistance

Dans le contexte socioculturel roumain, où existait une dimension organique liée à la tradition orthodoxe et un aspect égalitaire homogène lié au communisme, l'autonomie de la personne ne peut être définie indépendamment de son appartenance à un groupe de parenté réelle ou virtuelle, et en conséquence beaucoup de qualités de l'existence doivent être rapportées non à l'individu, mais à la collectivité. Par exemple, « vivre » est devenu, par la force des choses, « vivre ensemble ». Nous nous trouvons devant une culture et un système qui valorisait le groupe, et dans une société où le groupe définissait l'intimité et le privé, où la solitude était perçue comme une forme d'aliénation et où toutes les formes de socialité étaient orientées vers la production de la solidarité informelle et intime.

Cependant, quand les chercheurs examinent la dynamique sociale dans les États socialistes, ils oscillent entre deux approches; soit ils placent les individus et l'État dans des catégories standardisées (ouvrier, citoyen, femme) telles que définies par une approche académique dérivant d'un système de classification propre à l'Occident, soit ils partent de la prémisse que l'individu (ou le citoyen) pareillement à celui de l'Occident, est capable de, ou, plus précisément, veut, se définir en tant qu'entité autonome vis-à-vis de la société et de l'État (selon le concept de la résistance classique). Selon moi, le résultat est le même dans les deux cas, car il nous laisse voir la dynamique des politiques sociales, sans pourtant nous faire comprendre le système de pensée de ces gens, réduits à être des avatars des théories académiques.

Pour mieux analyser le social roumain (je me réfère toujours au contexte urbain), je tenterai d'examiner les interactions privées à travers plusieurs dimensions, dont le rapport personne-parenté, le rapport personne-réseau (à travers l'engagement individuel et

l'éthique de groupe), le rapport que les personnes développent avec le symbolisme des objets commodifiés, et les valeurs et le rapport des pratiques privées entourant le pouvoir formel. J'examinerai aussi comment la dyade individu-citoyen devient un rapport (souvent d'opposition) à travers des glissements sémiotiques, car le statut de la personne se dissocie dans le champ privé du statut de citoyen, justement à travers la « logique » familiale (ou *agnatique*, comme le dit Herzfeld). Celle-ci opère à deux niveaux, celui de la parenté généalogique et celui de la parenté civique symbolique, qui correspond à la filiation idéologique utilisée par le régime pour légitimer son monopole paternaliste.

Ces rapports, réalisés dans l'espace social devenu privé, touchent évidemment autant les relations intimes que les relations publiques, car dans un État où les structures produisent des inégalités et des asymétries et où la définition même du citoyen et de ses droits est fragilisée, toute forme de socialité non officielle ne peut se constituer qu'en opposition ou en complicité avec le pouvoir. Pour simplifier, si en Occident, on croit au mythe de l'existence d'une vraie personne derrière le masque public, le socialisme produit un standard contre lequel toutes les dimensions du Soi, incluses les plus intimes, sont déformées au point qu'il est difficile sinon impossible d'identifier la dimension intime censée être vraie. Face aux fantaisies d'un Soi orienté vers l'imaginaire et conditionné par le désir¹⁰⁹, où situer le Soi censé être authentique? Sous de telles conditions, la séparation

¹⁰⁹ Dynamique que j'ai présentée dans la section précédente

entre public et privé, entre le masque et le vrai, a tendance à s'affaiblir, sinon à disparaître, créant une subjectivité tout à fait unique au socialisme.

J'examine donc l'aspect subjectif des pratiques et de leurs dynamiques; autrement dit, je m'intéresse au procès de transformation des attitudes, stéréotypes et comportements spécifiques centrés sur le régime, car beaucoup de ces attitudes changent de signification dans les luttes symboliques entre le pouvoir et le citoyen, devenant à la fin, des dynamiques qui appuient le pouvoir.

Comme je l'avais souligné à plusieurs reprises, l'analyse des phénomènes propres aux sociétés socialistes part souvent des aspects formels du système. Par exemple, les réseaux informels urbains et leurs systèmes de distribution privée sont présentés surtout dans le contexte de l'analyse des dynamiques économiques, et sont reliés aux procès de distribution et de consommation. Ce type d'approche situe les réseaux dans les chaînes de clientélisme, une vision qui laisse croire que les chercheurs ont sélectionné uniquement cet aspect de la morphologie des réseaux.

D'autres chercheurs préfèrent se concentrer sur l'aspect administratif du système et sur les politiques d'institutionnalisation de la vie sociale qui conduisent à l'émergence de rapports systémiques entre la bureaucratie et la corruption; nous ne devons pas oublier pourtant que dans le contexte socialiste, l'économique et l'administratif sont fusionnés avec le politique, à la différence du système capitaliste, où le politique et l'économique sont deux dimensions indépendantes même s'ils partagent un seul sujet, le citoyen apparemment libre. Selon d'autres chercheurs encore, les réseaux apparaissent comme un aspect de la culture de la pénurie (d'où émerge une économie secondaire, le marché noir, etc.; voir, par exemple, Miller 1995; Beck 1993, Chelcea et Latea 2004; Neculau 2004).

D'autres chercheurs, qui mettent l'accent sur les aspects culturels et politiques des réseaux (comme Platz 2004, par exemple), les examinent en tant que dynamiques émergeant des discours de parenté et d'identités dites traditionnelles, car ils sont censés être étroitement liés à la société rurale récemment urbanisée; ou, comme le dit Ledeneva (1998), ils sont supposés être apparus sous la forme de mœurs urbaines liées à la politique de centralisation-planification. Selon moi, dans l'ensemble, ces visions sont valables, mais aucune n'explique la complicité et donc les paradoxes de la culture du socialisme. De plus, je n'ai trouvé aucune étude exhaustive qui analyse autant l'origine que la morphologie, les dynamiques et le symbolisme des réseaux informels urbains roumains; je me contenterai donc de citer quelques perspectives des chercheurs qui ont travaillé sur l'Europe de l'Est.

Selon Ledeneva (1998:40), qui analyse le *blat*¹¹⁰ soviétique dans les milieux urbains, les réseaux informels sont, « a form of cooperation and mutual support with long-term perspective, implying trust rather than compensation for risk ». L'émergence du *blat*, note Ledeneva, serait reliée à la confusion que le socialisme a créée entre l'institutionnel et le personnel, une confusion provenant « des normes idéologiques de self-identification avec les buts de l'organisation du Parti et de l'État soviétique ». Les réseaux sont perçus non simplement comme un ensemble de pratiques découlant de

¹¹⁰ « An exchange of favours of access in conditions of shortage and a state system of privileges ».

l'économie de survie, mais aussi et surtout comme l'expression d'une culture spécifique, la prétendue culture socialiste dans le sens de Zinoviev (*le Homo Sovieticus*).

En ce sens, nous pouvons lier les réseaux à la définition du Soi face au pouvoir, car *le blat* a une dimension de résistance. Selon Mihailescu, qui semble dire la même chose, les réseaux seraient une manifestation de la société civile qui, pour survivre, doit adopter de nouvelles caractéristiques, par exemple le comportement « duplicitaire » :

Local networks of people brought together by bartering, with everybody paying and receiving one kind of tribute or another, were spontaneously created all over the country. These networks were necessary for survival. In this way the Romanian civil society changed its structure and behaviour with the Power residing no longer only "beside" it but "inside" it as well. Almost every Romanian thus became a kind of Dr. Jekyll and Mr. Hyde, victim and victimizer of his fellow Romanians, giving and receiving the tribute necessary for his survival. (Mihailescu, cité en Beck 1993:241)

Selon Platz (2000), les réseaux urbains émergeraient plutôt comme le résultat de l'industrialisation et l'urbanisation accélérée, lesquelles ont généré un mélange de pratiques archaïques et de pratiques urbaines. Selon elle, les réseaux préexistent à la pénurie socialiste, car, comme elle le note dans son étude de la quotidienneté métropolitaine à Erevan, le comportement et la mentalité villageoise des personnes récemment déplacées en ville par l'urbanisation ont conduit à une « démodernisation » de la ville: « rural patterns of interdependence were imported to the city » (Platz en Berdhal *et al.* 2000:117). Ces *patterns* d'interdépendance, normaux pour un système censé être basé sur la parenté, auraient été projetés sur l'environnement urbain au point de brouiller les frontières entre rapports de parenté et rapports de voisinage.

Étudiant le contexte roumain, Cole note aussi (1981) que l'industrialisation, l'urbanisation accélérée,¹¹¹ la pénurie et les changements démographiques ont bouleversé la stabilité économique des familles qui, pour avoir accès aux biens de consommation, ont dû s'organiser en réseaux informels, pour la plupart constitués selon un modèle de solidarité familiale dite traditionnelle.

Cependant, il faut souligner qu'en dépit de ces hypothèses qui interprètent l'aspect informel de ces réseaux comme une réponse légitime au système (et non pas comme des structures dérivant de la tradition), je n'ai pu trouver de ressemblances structurelles entre les réseaux censés être traditionnels et les réseaux clientélistes spécialisés dans l'achat des faveurs, les réseaux du marché noir et ceux basés sur l'amitié. En même temps, je ne crois pas que la migration rurale soit la source des réseaux urbains parce que les réseaux diffèrent d'un groupe à l'autre, probablement parce que la société roumaine de l'avant socialisme n'était pas si homogène qu'on puisse dire qu'il y avait un seul type de moeurs. Autrement dit, l'origine des réseaux informels urbains peut nous renvoyer autant à des facteurs économiques et politiques qu'à des valeurs traditionnelles.

Dans son livre sur la planification roumaine, Sampson (1984) analyse le rapport qui existe entre les structures informelles et la bureaucratie. Partant de la prémisse que « informal organization plays an important role in helping the formal organization to work efficiently », il examine et conteste les théories développementalistes de Jowitt

¹¹¹ Par exemple, au début des années 1948, la population urbaine de la Roumanie comptait 4 millions d'habitants tandis qu'en 1980, elle était autour de 10 millions, représentant 47 % de la population (selon Cole 1981).

(1978) et de Chirot (1980) qui postulent que la croissance de la bureaucratie a affaibli les réseaux et les associations informelles. Selon ces deux auteurs, le parti léniniste aurait usurpé les fonctions acquises dans le passé par la parenté et les relations d'amitié, vues par les deux chercheurs comme des survivances précommunistes. Par contraste, Sampson, qui saisit l'importance des catégories informelles et leur survie dans la nouvelle dynamique sociale, souligne un fait fondamental:

Yet even here it was shown that beneath the institutional surface of the planning bureaucracy, there existed informal social relations, hidden political conflicts and unarticulated ideologies which form the very substance of social life.

Bureaucratic-corporate societies including those dominated by Communist parties, are in fact crucially dependent on personalized, noncorporate social relations. (Sampson 1984:296)

Sampson adopte un argument pratiquement fonctionnaliste, mais qui anticipe plusieurs aspects de l'approche de l'idéologie de Herzfeld. Pour Sampson, la bureaucratie monolithique communiste entretient une relation dialectique et d'interaction dynamique avec les réseaux informels:

This is only to reiterate that the proliferation of bureaucratic *institutions* in socialist (or nonsocialist) countries should not be equal with the bureaucratization of *social relations*. Elements of informal organization-kinship, friendship, patronage, coalitions, i.e., forms of social relations which we mistakenly refer to as "corruption" – these elements are not about to disappear. Informal ties are both the lubricant of corporate, bureaucratic organization and the safety-valve for its inefficiency. (Sampson 1984:298; l'auteur souligne)

Les structures informelles jouent donc un rôle fondamental et leurs liens avec la dimension privée vont au-delà de la dimension économique.

De mon point de vue, les réseaux informels ne peuvent pas être analysés en termes d'origine unique, car, comme leurs structures et leur fonctionnement le démontrent, ils proviennent de la façon locale de penser le monde et donc amalgament amitié, parenté, stratégies de survie finement calculées, résistance et affirmation du Soi, frustration envers les objets associés à l'État et envers les autres dans le réseau, etc. Cela

veut dire qu'ils font partie d'un système culturel préexistant autant qu'ils sont une réponse à des conditions d'un cadre politique inéquitable où la survivance de l'individu dépend du groupe. Les réseaux opèrent à toutes les dimensions du système social: la parenté, la socialité, l'économique, les représentations, le politique et les codes et valeurs morales. Autrement dit, les réseaux des commerçants juifs de la Bessarabie n'étaient pas ceux des grands propriétaires roumains de la Valachie, qui se distinguaient des réseaux des paysans moldaves, qui, eux-mêmes, avaient des réseaux très différents des artisans saxons de la Transylvanie, etc. Les uns pouvaient prendre la forme d'un réseau de parenté, les autres s'exprimer par une entraide purement stratégique calculée avec toute la précision d'un comptable. Dans tous les cas, il est certain que, quelle que ce soit l'origine structurelle du réseau local, ce dernier est conçu comme une entité censée s'opposer au pouvoir local et institutionnalisé, et doit assumer donc une coloration ethnique, de parenté symbolique, ou de culte, car il s'attache à ces autres dimensions pour accroître son efficacité stratégique et psychique. Bref, il reprend n'importe quelle combinaison de traits cohérents avec les qualités valorisées de la nation qui s'opposent au pouvoir dominant; dans ce cas, à l'État.

Sans nier l'aspect économique des réseaux, je dirais cependant que la signification de ceux-ci provient d'une nécessité plus profonde, liée surtout à la stabilité du social, car leur raison d'être, en fin de compte, tient en partie aux faiblesses et aux contradictions du social dans lequel l'individu doit s'affirmer et agir. Cela signifie que la relation entre l'individu et la collectivité est réciproque, l'un ne pouvant pas fonctionner sans l'autre à l'intérieur du système, et les réseaux (auxquels sont accordés une importance parfois primordiale) surgissant quand l'un inhibe l'autre. On retrouve donc des réseaux fortement

valorisés à cause des valeurs morales qu'ils représentent autant dans les sociétés capitalistes que dans des sociétés socialistes. Si les Américains parlent continuellement de l'amitié comme étant nécessaire pour renforcer le Soi fragilisé par l'absence de structures apparemment traditionnelles (comme la famille, par exemple, ce qui reproduit, ironiquement, les conditions qui défavorisent la survie de ces éléments traditionnels), les Roumains, à l'époque socialiste, rattachaient leurs réseaux à des structures apparemment traditionnelles, censées être hors de portée de l'État, pour renforcer le Soi fragilisé par le socialisme. Pour eux, les réseaux étaient censés définir le privé, l'espace intime où le Soi pouvait prospérer. Les deux cas produisent des effets semblables même s'ils partent de situations opposées, et ils se ressemblent uniquement si nous ignorons les significations que les individus attachent à ces formations. Nous nous trouvons donc devant des pratiques qui touchent l'inclusion des personnes, mais aussi l'exclusion morale de ceux qui ne s'identifient pas (parfois volontairement, parfois involontairement, s'ils sont marginalisés) avec la communauté, comme point de repère symbolique. Il s'agit donc de pratiques de socialité autorégulatrices et compensatoires, qui peuvent néanmoins cibler plusieurs dimensions du social, mais qui tournent autour des questions de survivance et de résistance, de partage et de complicité.

En partant de la prémisse que je me trouvais devant les effets du fonctionnement et des dynamiques de la communauté imaginée, j'ai décidé d'analyser les réseaux informels et leurs pratiques en renonçant aux classifications standards (le clientélisme, par exemple). J'utilise le terme « réseaux » pour les chaînes de parenté, d'amis, et de connaissances dont les activités privées ne font pas l'objet de transactions du type vendeur-client (bien qu'ils visent l'accès et la gestion des ressources) et où il n'a y a pas

toujours de retour immédiat (voir Sahlins 1974) ou pas nécessairement avec les mêmes objets qui ont été utilisés lors de l'échange initial. La transaction est ici conçue à long terme et insérée dans un ensemble de principes moraux et égalitaires où le sentiment remplace l'argent et où l'échange (ou l'aide) est gérée un l'esprit de complicité implicite.

Bizarrement, un autre aspect des dynamiques sociales à peine survolé par les chercheurs, est celui de l'importance fondamentale des cadeaux dans un social dominé par des réseaux. Plusieurs chercheurs rattachent le don à l'esprit d'hospitalité, qu'on admet être une dimension fondamentale pour la définition du Soi mais cet ensemble est vu comme une survivance censée provenir d'une culture ottomane et byzantine. Cependant, comme plusieurs chercheurs contemporains l'admettent, le concept de survivance n'explique rien s'il n'est pas lié à un mécanisme précis qui démontre comment et pourquoi la prétendue tradition joue un rôle dans le présent. Ce silence me paraît étrange, étant donné que le cadeau incarne le comportement et les valeurs parmi les plus normalisées dans la socialité roumaine. L'offrande des cadeaux est polysémique, et est vue comme une pratique légitime et normale et même obligatoire. Le cadeau peut être à la fois signe de respect et d'amitié, mais il est aussi le signe d'une stratégie calculée (le *bakchich*, le pot-de-vin, l'achat d'une faveur). La section suivante analyse ce phénomène complexe et tente de lier la signification des cadeaux à la phénoménologie des réseaux.

Les réseaux et les cadeaux

Les réseaux sont universels et favorisent l'entraide dans un contexte où ni le Soi, ni le social ne sont vus comme fonctionnels, l'un attribuant ses limitations à l'autre. Cependant, ils ont une autre caractéristique qui, en fait, facilite l'entraide mais qui reproduit le social dysfonctionnel devenu force motrice pour l'émergence des réseaux: en

personnalisant les liens à l'intérieur du réseau, ils dépersonnalisent forcément les individus qui ne font pas partie de la catégorie privilégiée et intime du réseau et facilitent donc l'exploitation des tiers. Autrement dit, si l'État crée involontairement un premier clivage entre le social et l'intime, les individus en font autant en définissant le social comme étant composé de personnes qui ne font pas partie de leurs réseaux. Il n'est pas surprenant que dans certains contextes, les réseaux soient particulièrement efficaces dans l'exploitation de l'Autre, comme Scott (1976) et Sardan (1984) le notent dans leurs analyses des pratiques et des valeurs paysannes non roumaines, où la plupart de tels réseaux représentent « des formes quotidiennes de résistance » (Scott 1986 cité dans Izard 1992:567) ou « des stratégies de la dérobade » (Sardan 1984, cité dans Izard 1992:567).

Cependant, les réseaux ne sont pas limités aux milieux traditionnels, car dans les milieux urbains roumains, les pratiques liées à la socialité, par exemple l'hospitalité fortement ritualisée, ou, comme je l'ai noté plus haut, l'échange de cadeaux qui a d'ailleurs acquis une importance étonnante à partir de la fin du XIX^e siècle (voir Ciupala 2003, qui analyse les salons mondains féminins de l'époque). Toute la littérature classique roumaine du XIX^e siècle mentionne ces dons comme l'aspect le plus naturel de la socialité petite-bourgeoise qui, par l'échange de *gentillesse*s et de faveurs, cimentait ses relations pour créer un partage complice.

L'image nuancée que R. Waldeck (1998) nous donne du rythme de vie de l'élite bucarestoise des années 1940 nous révèle un monde frappant par l'insistance mise sur la construction de l'intime à l'intérieur des réseaux. Une société exotique, simultanément conforme aux stéréotypes de l'Orient et de l'Occident par ses aspects à la fois féodaux et sophistiqués, où le luxe, les commérages, l'expectative et la complicité superficielle se

mélangent aux intrigues de cour et où les salons constituent les nœuds d'innombrables réseaux en continuelle concurrence et évolution.

À travers la description de la manière de vivre d'un homme se trouvant en Roumanie avec la délégation allemande, Waldeck nous offre une des analyses les plus nuancées faites par un observateur étranger sur la prétendue décadence orientale de la société bucarestoise, sur l'importance de l'intime et de la complicité liant d'innombrables personnes rassemblées et organisées dans une hiérarchie subtile, telle que les Roumains la conçoivent et l'idéalisent:

Mais moi je crois que le succès de Tester [le personnage en question] était rélié au fait que sa manière de vivre correspondait aux traditions orientales des Roumains et à leur mentalité. Tester vivait royalement, ce que les Roumains appréciaient fortement. Les Roumains aimaient comment il avait réussi à ériger un État en miniature chez lui qui comptait sa parenté, les fournisseurs, les beaux-frères, les clients et les *Hausjuden* (les Juifs de la maison) et à la fin, une légion amorphe de vauriens dont l'unique occupation visible était celle d'être présents et de se constituer en chœur comme dans les tragédies grecques, pour remplir le vide d'espace et de temps qui existe autour de leur protecteur.

Dès temps anciens, les Roumains ont sauvé un mot d'origine turque pour désigner ces vauriens. Ils les appellent « Mosafiri » [les visiteurs]. En Turquie, les « Mosafiri » avaient leur syndicat et il était considéré un grand honneur d'être un *mosafir* parfait, comme on s'y attendrait, dans un monde où personne n'a jamais voulu rester seul. (Waldeck 1998:192, ma traduction)

Il n'est pas donc surprenant que la forme des alliances et des réseaux ait intégré l'intimité de type familial (comme le note Herzfeld pour la Grèce), et que les réseaux s'emparent de langage de la loyauté et du sentiment de devoir envers le prochain. Les réseaux se définissent donc dès le départ comme de petites communautés censées résoudre les problèmes de la vie quotidienne sans utiliser l'argent, qui contaminerait, par son aspect comptable, les principes moraux de réciprocité et du souci ritualisé de l'autre; en fait, l'argent limiterait la polysémie du don et de ses réseaux et rendrait donc plus difficile la valorisation du soi.

Pour comprendre le fonctionnement des réseaux, nous devons nous référer à la logique familiale qui veut que chacun des membres soit *a priori* loyal envers sa famille, au point d'annuler ou éclipser tous les autres liens, incluant ceux de loyauté envers l'État. Dans cette vision, chaque personne sera évaluée par ses proches sur la base du nombre de ses liens potentiellement utiles à la survie du réseau intime.

Suivant cette logique, il se développe un deuxième découpage: l'aspect privé du réseau est considéré comme primordial et donc il contraste avec la dimension publique au cœur de l'identité étatique. L'adhésion à l'État est ainsi envisagée comme une loyauté optionnelle, sans les aspects symboliques riches de l'intimité familiale. Cependant, le fait que chaque personne puisse avoir deux engagements, chacun appuyé par un ensemble de valeurs parfois vues comme contradictoires, fournit aux individus la possibilité d'accéder autant au premier engagement qu'au deuxième à travers ce jeu de dualité symbolique. Évidemment, les politiques de l'État totalitaire et sa tendance à centraliser ne font que renforcer la polarisation qui légitime la logique familiale des réseaux. « En tant que fonctionnaire d'État, je devrais te dénoncer mais, en tant que neveu, je ne peux pas te refuser », concluait un informateur en racontant une anecdote sur le système de pistons durant le socialisme, illustrant parfaitement la dualité dont je parle ici.

En hiérarchisant les deux formes d'engagement (envers la famille et face à l'État) et en survalorisant l'aspect intime, les réseaux ont créé les prémises d'une culture de la complicité qui ne peut être définie comme étant uniquement antiétatique, car elle a besoin de la figure iconique de l'État oppressif pour définir les contours d'un Soi censé être authentique. C'est une condition quasi pathologique, car le Soi engagé dans les réseaux et le Soi étatique ne trouvent aucun compromis facile sauf la dévalorisation de l'un ou de

l'autre, ce qui conduit souvent les personnes à traiter l'État et ses institutions comme des proies, mais aussi, comme nous le verrons, de traiter les proches de la même façon.

Comme Ledeneva l'a remarqué (1998) lorsqu'elle interviewait ses informateurs russes, les personnes considéraient et continuent à considérer l'organisation de la vie à travers les réseaux informels comme la « vraie vie », dont le but déclaré est de contourner continuellement les politiques étatiques. Rien de mieux que le dicton russe qu'elle cite, pour illustrer la dynamique des réseaux: « Do not have 100 rubles, do have 100 friends » (Ledeneva 1998:104).

Vivre sa vie à travers les réseaux (de parenté, d'amis, de connaissances) qui dans leur esprit communautaire ressemblent aux « old boys' networks » des Anglais (Ledeneva 1998)¹¹², signifie avant tout vivre entouré du souci de l'autre, un fait qui agit positivement sur l'image de Soi et sur la valorisation identitaire, en renforçant des traits généralement vus sous une lumière positive, comme la générosité, l'altruisme, etc. Ce type d'organisation autorégulatrice et basée sur l'éthique de l'entraide est un système de comportement orienté avant tout vers la valorisation des relations humaines et, seulement par la suite, vers la satisfaction matérielle. Cela veut dire que certains réseaux peuvent être vus comme un phénomène local provenant de pratiques de socialité généralisées et réifiées (Verdery 1996; Cole 1981).

¹¹² Elle ne le dit pas explicitement, mais cette comparaison est juste, car ces réseaux unissent la classe. la « tradition », l'intimité « familiale », et aussi le calcul stratégique. Cependant, le calcul n'est pas possible sans qu'une entente « morale » existe sur la nature du Soi qui participe à de tels réseaux.

Sociable gatherings would have cemented close solidarity networks that might resist both the officially emphasized large-scale collectivism and the creeping atomization that regime policies produced. That is, sociability served to reproduce groupings intermediate between individuals and the social whole. The etatization of time prevented this, just as many other aspects of Party policy eroded the space intermediate between individuals and the state. In so doing, it incapacitated a major part of Romanians' conception of self, for in their view, to be Romanian – to be a person – is to offer hospitality. (Verdery 1996:55)

Il n'est pas donc surprenant que cette définition de l'agir (*agency*) soit tellement répandue qu'elle ait été normalisée et naturalisée, comme je l'ai mentionné dans mes notes de terrain concernant l'installation du câble. C'est à un point tel que même aujourd'hui, quand les gouvernements de la Transition tentent d'implanter une législation démocratique, les anciens moeurs et stéréotypes continuent de dominer; naturellement, car la Transition a produit plus de confusion dans le privé en tentant de nettoyer le champ public apparemment dégradé par le socialisme, mais ceci est le sujet d'une autre analyse que je ne peux pas faire ici.

L'obligation d'aider: l'espace de la réciprocité

Je n'ai jamais refusé personne qui m'a demandé de l'aide [se référant à sa vie en Roumanie]. Je ne pouvais pas, je n'avais pas le cœur de refuser. Même quand il s'agissait d'une chose impossible, je disais: je vais penser à une autre personne qui pourrait peut-être t'aider, mais, je n'ai jamais eu le courage de dire ouvertement, non, et d'annuler une possibilité d'entraide. Je me suis toujours mise dans la position de la personne qui était en peine. Si c'était moi à sa place et tout le monde me refusait, qu'est-ce que j'aurais fait, moi? Qu'est-ce que j'aurais ressenti, moi? Un peu d'empathie pour l'autre ne coûte rien. Et surtout on n'oublie pas quand l'autre est gentil. Plutôt, on oublie ceux qui sont indifférents. Et puis en Roumanie, cela ne se faisait pas, refuser d'aider quelqu'un, c'était mal vu. Par tout le monde. Et les gens se parlaient, les commérages circulaient vite, tout le monde le savait toujours quand quelqu'un avait été lâche ou avare ou mesquin. Les personnes t'excluaient tout simplement. Et en plus, tu étais stigmatisé. Et tu ne pouvais pas vivre isolé, cela aurait été mortel. En fait, si j'y pense, j'ai commencé à dire non depuis que j'ai immigré. C'est au Canada que j'ai appris à dire non à ceux qui voulaient m'impliquer dans leurs problèmes, des Roumains qui vivent ici. (A.V., 50 ans, comptable)

Cette remarque faite par une Roumaine immigrée met l'accent sur les attitudes particulières engendrées par les réseaux plutôt que sur les causes objectives qui les auraient provoquées. En effet, ce sont les attitudes des personnes envers l'entraide qui ont

rendu celle-ci si efficace et si puissante, tant sur le plan pratique que psychique. C'est donc à travers les attitudes des personnes que je vais tenter d'examiner ce type de réseaux.

J'ai introduit dans mes interviews une question sur la participation de la personne aux réseaux d'aide mutuelle et une autre question ciblant l'attitude envers une demande d'aide nécessitant de commettre un acte illégal. À part une dizaine de personnes qui n'ont pas voulu répondre à cette question, et la considéraient trop privée, les autres personnes se sont montrées fières d'avoir pu offrir de l'aide même dans de telles conditions. Elles étaient même nostalgiques d'une époque où les gens se montraient « plus disponibles et plus altruistes » qu'aujourd'hui :

Je ne crois pas que faire appel à un parent ou à un ami quand tu es en manque serait illégal! Quand ma fille avait deux ou trois mois, je devais la nourrir avec Humana [une marque de lait en poudre pour les nourrissons], car elle ne tolérait pas le lait de vache vendu en commerce. Mais comme c'était un produit d'importation, il se ne se trouvait que sporadiquement. Une fois, je suis restée une semaine sans lait, je lui donnais du thé 4 ou 5 fois par jour, c'était dramatique. Je pleurais et je téléphonais partout. mais rien. Ma mère, en fin de compte, a téléphoné elle aussi à toutes ses connaissances et à la fin, elle a trouvé quelques boîtes au nord du pays, plus quelques boîtes au sud du pays, et quelques boîtes dans une pharmacie quelque part à la Mer Noire. Quand je lui ai demandé qui je devrais remercier, elle m'a dit tout simplement, « je ne sais pas, j'ai téléphoné à une copine, qui a elle aussi téléphoné à un neveu, qui a lui aussi téléphoné à une belle-sœur, qui avait une copine, et là j'ai perdu la trace ». Je n'ai jamais connu ces personnes qui m'ont dépannée car la logique était de ne pas refuser à un proche, tenir compte de l'endroit où allait l'aide après celui ou celle qui te la demandait. Ainsi, l'amie de ma mère l'avait fait pour ma mère, le neveu de la copine de ma mère l'avait fait pour sa tante, la belle-sœur du neveu l'avait fait pour l'épouse du neveu, sa sœur etc. Je ne sais pas, à l'époque ces choses étaient naturelles, les gens se mobilisaient d'une façon admirable sans penser à en tirer un avantage, peut-être parce qu'on vivait en pénurie et qu'on se souciait d'être de bons Orthodoxes, mais aussi parce qu'on avait le culte de l'amitié. L'amitié, le geste du cœur, ne peuvent être remplacés par aucune abondance matérielle. Ce qui est bizarre, c'est qu'aujourd'hui, je trouve tout dans les magasins, mais ce n'est pas pareil. Croyez-le, le sentiment que quelqu'un t'avait aidé te remplissait le cœur de joie et de tendresse et pourquoi ne pas le reconnaître? De courage. Je savais que je pouvais compter sur l'aide des autres. Aujourd'hui, on trouve tout, mais dans un sens, je me sens plus seule. Je parle moins au téléphone, je parle moins à mes amies, on parle plus quand on est en manque, non? C'est comme si on avait perdu une partie de ce qui nous tenait ensemble. (M.S., 63 ans, professeure à la retraite)

Cependant, comme plusieurs informateurs me l'ont mentionné, ils étaient membres de plusieurs réseaux, y compris de réseaux d'approvisionnement qui n'étaient

pas toujours fondés sur des principes d'aide mutuelle mais qui fonctionnaient pourtant sur la base d'un retour équivalent (en biens, en cadeaux ou en dette). Cela signifie dire que même quand les personnes n'étaient pas engagées émotionnellement dans une chaîne d'amitié, elles devaient respecter les principes éthiques de l'intimité communautaire où se vivait le privé de tout le monde, des principes d'éthique qui, dans le contexte socialiste, étaient toujours liés aux sentiments censés animer la nation. Par exemple, repayer un don obtenu dans un réseau stratégique était un point d'honneur qui liait la personne au « bon vieux temps » quand tout le monde était censé être plus honnête. Autrement dit, on peut considérer ces réseaux comme une forme d'échange de jetons symbolisant non pas un capital social dans le sens de Bourdieu mais plutôt un capital psychique, qui valorisait l'existence dans des conditions où les personnes avaient de la difficulté à identifier une communauté de référence.

Cette collaboration nous apparaît ainsi comme une autre forme de socialité régularisée par le groupe, là où le comportement social fait l'objet d'un contrôle communautaire. Par exemple, « je ne veux pas que les gens pensent du mal de moi », « qu'est-ce que les gens vont dire, » sont des énoncés quasi toujours présents dans toutes les interviews, suggérant qu'il est impossible d'échapper au jugement collectif et impossible de s'autodéfinir différemment. Ainsi, quand plusieurs de mes informatrices ont mentionné que durant le socialisme, les rapports étaient plus intenses comparé à aujourd'hui, j'ai considéré leurs observations comme une autre preuve pour mon argument que l'intimité collective était exacerbée et idéalisée par les pressions du régime. Cela a conduit à un partage de vécus tellement naturalisés que les personnes semblaient projeter les relations de parenté sur plusieurs catégories d'individus, même quand c'était

en dehors de réseaux organisés: les voisins, les collègues de travail, même les étrangers dans les queues. Autrement dit, si l'État a tenté de contrôler le privé et l'intime en y projetant des logiques institutionnelles propres à l'espace public, les personnes pour leur part ont réagi en privatisant le public, en le transformant en arrière-plan pour une mise en scène d'un drame (Victor) turnérien psychique.

Je faisais rarement la queue; la plupart des choses venaient des échanges qu'on faisait entre nous, mes amies de boulot et mes voisines. Je n'avais pas de parenté ici, donc c'était plus difficile, mais même là, chaque fois que j'avais besoin de quelque chose je leur téléphonais, elles aussi [faisaient la même chose], et les choses se réglaient. Si quelqu'une avait reçu un surplus de légumes, elle en cédait une partie à une autre qui en échange, lui cédait autre chose, n'importe quoi, avec une bonne planification, on se débrouillait. Il arrivait souvent que quelqu'un entre dans le bureau et demande qui a besoin de viande? Car quelqu'un le vendait au noir. Ou tu demandais aux gens s'ils ne connaissaient pas quelqu'un qui pourrait donner des leçons privées aux enfants, ou te trouver un billet de vacances à la mer, ou des produits d'importation. C'est vrai que j'étais toute la journée au téléphone pour chercher un produit qui me manquait, ou pour rendre service à quelqu'un qui m'avait rendu un autre service, mais à l'époque, tout le monde était au téléphone. Tu n'allais jamais voir un médecin avant de demander aux amies si elles le connaissaient, s'il était bon ou non, ce qu'il fallait lui apporter comme cadeau, enfin. Dans une ville comme Sibiu, tout le monde se connaissait et, même si toi, tu ne connaissais pas directement la personne, quelqu'un de ton entourage ou de l'entourage de tes amis le connaissait. Tu pouvais toujours t'orienter. (L.M., 56, technicienne)

J'ai mentionné que les réseaux fonctionnaient sur la base de la réciprocité: la faveur une fois offerte entraînait inconditionnellement une faveur en retour, même dans les réseaux constitués sur la base d'une parenté fictive. En ce sens, nous pourrions les voir comme des transactions sociales qui n'utilisaient pas l'argent, mais ce que j'essaie de dire ici est que la réciprocité, dans l'esprit maussien du don, n'était pas calculable en termes de valeur intrinsèque de l'objet mais était calculée en termes de rôle dans la construction d'une identité valorisée et valide. En fait, nous avons à faire à un rapport beaucoup plus complexe que celui d'une simple transaction de biens ou de faveurs semblables en raison du simple fait que l'équivalence des faveurs est *a priori* subjective. Ainsi, dans une transaction qui utilise les faveurs comme jetons d'échange, cela va de soi que toute possibilité d'équivalence quantitative est éliminée. Comment alors ces transactions ont-

elles pu fonctionner et comment l'esprit de réciprocité a-t-il pu combler les exigences des partenaires?

Selon moi, nous nous trouvons face à une logique symbolique ritualisée, dont l'origine pourrait être placée dans le langage de parenté où l'intersubjectivité et la moralité sont souvent plus importantes que le calcul du contre-don. Ce type de transaction valorise les attitudes autant que les objets échangés, car, d'une part, « reciprocity demands adequacy of response, not mathematical equality » (Polanyi 1957:73 cité dans Ledeneva 1998) et, de l'autre, « reciprocal favours are so dissimilar in quality that accountancy is difficult » (Campbell 1977:254 cité dans Ledeneva 1998). Si cette équivalence est difficile, elle n'est pas impossible, car les personnes incluent dans leur comptabilité les qualités morales du donateur ou du destinataire. Le caractère de la personne, le respect de l'autre, l'appréciation de l'autre, la générosité et la loyauté font ainsi fondamentalement partie de la transaction et peuvent augmenter ou diminuer la compensation. Ces éléments, si personnels, font partie intégrante de l'économie politique du Soi (dans le sens grec du mot « économie », gestion); par exemple, l'échange peut être compromis si la personne qui doit retourner la faveur se trompe de code intime (et, forcément, indicible) en offrant un cadeau démesuré, un geste qui pourrait être interprété comme une offense, car ayant l'air de vouloir mettre fin à la réciprocité dans un réseau qui valorise plus l'investissement émotionnel que le matériel.

La vie secrète des cadeaux

Les cadeaux sont un moyen de fonder des réseaux et les réseaux se maintiennent à travers le rituel du don et du contre-don. Les deux sont conçus selon les termes de la

communauté imaginée de la nation et sont perçus comme des pratiques de socialité où s'inscrit le Soi.

Ces pratiques sont aussi liées à une multitude de coutumes orthodoxes et à une vision mythifiée de la famille traditionnelle, elle aussi préexistante au socialisme. Ironiquement, et ceci n'échappe pas à l'œil des participants, c'est le socialisme qui consolide cet ensemble, comme Cole l'avait noté:

Funerals, baptisms, and especially weddings, bring together network members for anywhere from a day to more than a week to help with preparations or simply to attend the occasion. These ritual relationships, centering on Orthodox ceremony, have their origins in the pre-socialist past, but this does not explain their viability today, nor the kinds of prestige that accrue to individuals, including priests, who facilitate them. Rather, they are viable because of their significance in promoting and validating social networks which serve important household economic functions. (Cole 1981:91)

Ceux et celles qui n'ont pas de familles dites classiques (c'est-à-dire, suffisamment larges) s'organisent sur le principe de la parenté symbolique. La parenté symbolique a comme particularité et comme but l'inclusion des individus venant de tous les niveaux de la hiérarchie officielle (du citoyen simple jusqu'au fonctionnaire haut placé) qui, en vertu des pratiques du don local (j'y reviens plus loin) et de l'entraide, finissent par être tous des bénéficiaires des tentatives de contournement de l'État. La parenté symbolique date de l'avant-socialisme, car dans la société traditionnelle paysanne, elle correspondait à un règlement économique et à une nécessité, comme Stahl l'a noté dans son analyse du milieu rural:

Des liens de pseudoparenté jouent un rôle très important dans le codage des relations entre personnes et entre groupes: parrainage (avec des modalités de transmission du rôle du parrain), fraternité de sang, de lait [où les enfants non apparentés qui ont été nourris au même sein deviennent des frères symboliques] ou d'eau baptismale, coréférence au même jour de naissance, à la même semaine ou au même mois de naissance, consanguinité fictive. (P.H. Stahl cité dans Bonte et Izard 1992:107)

Bref, on utilise n'importe quel prétexte pour construire ces liens, mais il s'agit justement d'un prétexte, car la gamme de justifications est trop grande pour qu'il y ait une

seule logique interne. Par exemple, étant donné que dans un système censé déséquilibrer l'individu, les bureaucrates faisaient toujours usage de leur pouvoir pour bloquer toute demande, les personnes devaient trouver des moyens pour « adoucir » leur négociation avec les fonctionnaires. Ainsi, une personne qui devait résoudre un problème juridique en ville se faisait toujours recommander par un parrain symbolique, qui pouvait être le parrain du parrain du fonctionnaire qui devait enregistrer son document. En l'absence d'un parrain, les gens recourraient à une autre référence, par exemple, d'être originaire de la même région que la famille du fonctionnaire ciblé.

Action définie de façon populaire comme « dégeler la main du fonctionnaire », le pourboire fonctionnait lui aussi comme moyen de négociation surtout quand, symboliquement, il était présenté comme un don.

Les pratiques présocialistes ont pourtant subi une modification essentielle qui ne visait pas les aspects formel et fonctionnel, mais plutôt les dimensions sémiotiques. Nous avons à faire à un déplacement de l'esprit du don, sorti de son cadre de véhicule régulateur dans la culture traditionnelle ou de véhicule de socialisation dans le contexte urbain, vers la commodification. Le paradoxe est que le système socialiste, qui se présente comme moderne et qui rejette donc les pratiques traditionnelles des maisonnées autosuffisantes de la campagne, propose une économie centralisée où tous les biens deviennent des commodités mais sans se soucier de combler la demande. Autrement dit, comme je l'ai expliqué précédemment, le système socialiste promet une économie de consommation sans pouvoir la réaliser, car il est captif de sa propre idéologie politique qui prévoit que l'offre sera inférieure à la demande. Dans ce cadre ambigu, les réseaux et les pratiques entourant le don vont à double sens, renforçant d'une part la socialité à

travers la réciprocité, dans une chaîne infinie de dons et de contre-dons, et, favorisant d'autre part l'apparition d'un espace parallèle *underground* de libre échange. Selon moi, nous sommes confrontés à un phénomène dont l'ampleur dépasse le cadre purement économique. Comme beaucoup de chercheurs l'ont analysé, les pratiques *underground*, organisées largement sur le principe de la réciprocité, renforcent les solidarités et la complicité des citoyens et par là, la force de la communauté virtuelle, dans une relation d'intimité culturelle polarisante qui crée un Nous contre Eux.

Durant l'époque socialiste, la pratique des cadeaux s'est renforcée et surtout s'est diversifiée à travers une symbolique continuellement réinventée et ajustée en fonction du contenu du discours politique qui infiltrait l'espace privé, à tel point qu'il était difficile de reconnaître quels cadeaux étaient des vrais symboles de courtoisie ou des investissements pour une future demande de contre-faveur. Cette politique obligeait souvent les individus, autrement honnêtes, à s'adonner à des activités parfois illégales – le troc, le marché noir – pour accumuler l'argent nécessaire pour maintenir cette machinerie.

Le problème de base dans la catégorisation des réseaux informels provient justement de la rigueur des concepts forgés par l'anthropologie dans sa tentative de réunir deux systèmes de circulations de biens utilisant un seul langage, largement issu du marché et de la comptabilité. D'une part, nous avons le don, entouré des sentiments de générosité, qui lie les personnes et qui gère la socialité, que les anthropologues classifie comme spécifique aux sociétés non capitalistes et, d'autre part, nous avons l'échange des biens, basé sur des calculs froids et une absence relative de socialité, spécifique aux sociétés capitalistes où le moteur de l'échange est l'argent. Comme Appadurai le note, « the gift and the spirit of reciprocity, sociability and spontaneity in which they are

typically exchanged, usually are starkly opposed to the profit-oriented, self-centred, and calculated spirit that fires the circulation of commodities » (Appadurai 1984:10).

Cependant, les réseaux socialistes, qu'ils soient dérivés des réseaux ruraux et familiaux (Platz, Cole) ou des moeurs urbaines (Ledeneva), sont une synthèse des deux typologies de circulation-échange des biens. Les réseaux valorisent autant les objets (dont la valeur est calculable ou variable selon le statut de la personne dans le réseau local, ce statut dépendant en grande partie des contacts de cette personne avec l'État) que les faveurs, qui elles aussi ont une valeur subjective ou objective, calculable, donc capitalisable, et générant des relations complexes qui contiennent le noyau de la pensée traditionnelle précapitaliste ainsi que celle du capitalisme et du socialisme égalitaire. En fait, beaucoup de blagues roumaines qui circulaient à l'époque, exprimaient bien l'ironie de la caducité du système socialiste, défini comme étant, « the longest and most painful route from capitalism to capitalism » (cité dans Verdery 1996:1).

Nous savons depuis l'époque de Mauss et surtout depuis la réplique de Sahlins (presqu'une cinquantaine d'années après), que le don implique le contre-don et que le référent de l'échange privé est toujours le social. Le système de don roumain était à la fois la preuve et l'infirmité de cette position, car le socialisme a transformé ce qui était jadis la forme culturelle d'un sous-texte devenu objet en soi – la gentillesse, la courtoisie – en calcul précis effectué de façon stratégique afin de percer les murs qui entouraient le pouvoir caché de l'État. Le cadeau faisait obligatoirement partie des pratiques sociales dans le cadre du clientélisme. Soit il envisageait la réciprocité immédiate, soit il s'ajoutait aux crédits précédents; le contre-don pouvait être concret ou symbolique, par exemple lorsqu'il y avait une faveur en guise de contre-don. Ainsi, il était entré dans l'usage de

dire, « ces gens me doivent quelque chose » ou, assez souvent, « il m'est obligé », un commentaire sur la réciprocité qui pouvait durer de façon indéfinie, car elle pouvait même être transmise aux enfants, à la parenté, voire à des amis: c'était quasi une nouvelle forme d'obligation féodale. Cette formulation était possible justement parce que l'État, comme je l'ai souligné à maintes reprises, promettait un futur, mais fonctionnait dans un présent éternel (comme je l'ai expliqué dans la section sur les queues). Mais les réseaux, par leur invocation des valeurs de la nation, réussissaient à établir un lien entre le présent et le passé, ce qui permettait l'élaboration d'une ligne temporelle projetée vers le futur.

Si la logique traditionnelle des alliances fonctionnait aussi comme la logique du lignage, allant jusqu'à autoriser la transmission de ces alliances,¹¹³ chaque nouvel arrivé dans un réseau devait d'abord démontrer qu'il était capable de s'adapter aux usages du groupe par sa capacité à gérer les dons, autant au niveau pratique que symbolique, un fait qui n'avait rien à voir avec sa capacité professionnelle ou avec son statut officiel. Autrement dit, la source des cadeaux – qu'il s'agit d'une activité illicite sur le marché noir ou d'un deuxième emploi – était ignorée, mais lançait néanmoins un message silencieux et précis. Par exemple, un cadeau cher venant d'une personne apparemment modeste suggèrait soit qu'elle avait un statut élevé dans l'appareil étatique (pour avoir pu pénétrer dans les magasins réservés), soit qu'elle avait participé à une activité illégale pour obtenir l'objet en question. Un cadeau riche suggèrait qu'une personne avait des connexions

¹¹³ Les alliances se transmettent comme un héritage, par exemple, il n'est pas rare que le neveu bénéficie, deux générations plus tard, de l'aide d'une personne haut placée en vertu des alliances antérieures établies par les grands-parents.

importantes qui deviennent visibles uniquement par la métaphore du don. L'invisibilité de certains rapports était donc un signe du pouvoir au sens foucaldien et pouvait déséquilibrer ou menacer l'aspect égalitaire et intime des réseaux.

La crise économique qui frappe à partir des années 1980 touchera autant les pratiques quotidiennes que les valeurs morales de l'individu. Les attitudes et les dons sont affectés par un processus à la fois de commodification que de ré-sémiotisation. Dès lors, le cadeau devient catégorie utilitaire et compte parmi les biens fondamentaux. Des plus insolites, l'essence, qui était rationnée (45 litres/mois par voiture) et la viande, s'inscrivent parmi les dons les plus précieux pour une famille. Autrement dit, dans ce cadre l'essence et la viande ne sont pas uniquement des substituts pratiques aux bonbons, au chocolat et au vin de l'Ancien Régime; ils sont des jetons dans une dynamique assez nouvelle et même primordiale, où l'identité fondamentale et morale de la personne est en jeu, car elle implique des dimensions opposées mais complémentaires du soi, l'intime et le civique, l'amitié et le calcul.

Une anecdote concernant le don rituel de Noël capte parfaitement l'ambiguïté entourant le passage continu de la commodification stratégique à l'amitié. Même dans les pires périodes de famine, les gens tentaient de se procurer des produits de porc, une viande traditionnelle en Transylvanie pour la fête de Noël. La tradition locale voulait que la plupart de ces produits soient offerts à la parenté et aux amis comme offrande rituelle (*pomana porcului*), « l'aumône du porc ». Dans cet esprit, les dons venant d'un peu partout entraînaient à leur tour d'autres dons qui doraient temporairement le sentiment de frustration devant les rayons éternellement vides des magasins. Mais l'aspect rituel et donc obligatoire de ce don a rapidement mené à la commodification:

Je me rappelle une histoire des années 1985 quand un pauvre père dont les enfants échouaient systématiquement [à l'école] avait décidé de régler ce problème. Il avait décidé d'offrir un cochon aux professeurs pour acheter leurs faveurs afin qu'ils donnent 5 sur 10 au fils, c'est-à-dire la note minimale de passage. Il a acheté un petit cochon qu'il a décidé de nourrir chez lui. Afin de nourrir son porc, il patrouillait toute la journée avec un sac à dos pour collecter les déchets et des ordures.

À l'époque, on portait ses ordures dans de gros contenants en fer situés au coin des rues et on jetait pêle-mêle déchets ménagers et des résidus de nourriture sans les protéger par des sacs plastiques. Le contenu des ordures ressemblait après deux jours à une immense casserole dont le contenu exposé au soleil ou à la pluie commençait à fermenter, répandant une odeur insupportable à une distance de quelques centaines de mètres. Les chats et les chiens vagabonds y fouillaient sans arrêt, en concurrence avec le père malheureux qui s'obstinait à nourrir son porc gratuitement.

Quand le temps est venu, il a saigné son porc et partagé la viande en deux moitiés: une pour sa famille, l'autre pour les professeurs. Les jours suivants, la directrice du lycée m'a raconté, avec une grimace horripilée, que plusieurs professeurs pensaient faire une hépatite après qu'ils avaient appris d'où venait la graisse de la viande des côtelettes qu'ils avaient mangées. (D.L., 56 ans, enseignante)

La décadence: Le savon, le sac plastic et le café

Le savon d'importation (car le savon lui aussi s'inscrivait parmi les cadeaux standards quasi obligatoires de cette époque) augmentait en prestige selon son origine: du bas de l'échelle, le savon soviétique ou bulgare, vers un échelon plus élevé comme le savon polonais ou hongrois, pour en atteindre le sommet avec le savon occidental, dont le Fa, le Bac, le Rexona et le Lux venant d'Allemagne fédérale ou de la France, étaient les plus recherchés dans la région où j'ai fait ma recherche. Le savon autochtone, fabriqué dans les entreprises de produits cosmétiques socialistes, était de mauvaise qualité. Pour des raisons d'économie et parce que s'ils ne connaissaient pas des sources étrangères, la plupart des gens se faisaient à la maison du savon artisanal en utilisant le surplus de la graisse de porc (le saindoux traditionnel) et du soda caustique, ce qui produisant un savon

qu'on appelait *sapun de casa* ('savon maison'). Et quand Ceausescu, dans une de ses conférences affirma que l'État n'a plus les moyens de se permettre de dépenser des dollars pour l'importation des produits de luxe, dont le savon de toilette ou d'autres produits cosmétiques pour les femmes, il ne trouva aucun autre argument pour renforcer son commentaire que la remarque que sa mère n'avait jamais utilisé du savon de toilette pour parfumer la lingerie, car elle y mettait du basilic séché.

La référence joue sur plusieurs plans; d'une part, elle modifie la fonction du savon, qui se transforme d'objet d'hygiène quotidienne en objet *rare*, parfumé et gardé dans un tiroir (en fait, c'était une des utilisations que les femmes donnaient à ce produit ; voir Chelcea et Latea 2004) et, d'autre part, elle renvoie au lyrisme du folklore roumain, qui mythifie le bucolique, car le basilic utilisé lors de la bénédiction dans le rite orthodoxe est synonyme de purification.

Obtenir du vrai savon pour soi et puis angoisser à l'idée de savoir si on devrait le partager devient donc une autre source permanente de triomphe/frustration pour l'individu et illustre à la fois le déplacement de signification des objets.

Dans une ethnographie consacrée à la consommation en Allemagne de l'Est, Berdhal (1999:154) a étudié le changement de fonction de certains objets de provenance occidentale dans l'économie socialiste. Ces objets étaient redéfinis à d'autres buts, par exemple, celui de les exposer comme objets de prestige ou de faire une réserve d'objets qui pourraient éventuellement servir comme pots-de-vin et comme cadeaux. Ainsi, des marchandises rares sur le marché local, comme les produits cosmétiques, dont la valeur symbolique dépassait leur valeur réelle et transcendait la dichotomie marchandise-don, acquièrent le statut d'objets de prestige et, en conséquence, étaient destinés à un autre

type de circulation, emblématique de l'époque de pénurie: le recyclage des cadeaux.

Comme Berdhal le note, « il n'était pas rare ou moindrement considéré impoli que les cadeaux reçus soient passés [comme de nouveaux cadeaux] aux autres » (Berdhal 1999 dans Chelcea et Latea 2004:154). La pratique des dons s'enrichissait ainsi d'une autre dimension dans le processus de ré-sémiotisation des valeurs morales.

Cependant, l'objet le plus aberrant inclus dans la catégorie des cadeaux recyclés fut le sac plastique, un emballage à l'existence éphémère, presque introuvable à l'époque parce qu'on avait décidé d'exporter le maximum de biens et de limiter la consommation locale afin d'économiser les matières premières. En autres termes, les composants comme le nylon, la cellulose et les résines utilisés dans les matières plastiques étaient destinés prioritairement à l'exportation. Les produits qui ne passaient pas le test de qualité pour l'exportation, marqués du sceau de « refusé à l'exportation », entraient dans le circuit commercial national. N'oublions pas que le régime ne dépensait guère d'efforts à la rentabilisation du commerce, car dans cette pénurie généralisée, même les produits les plus laids se vendaient sans aucun effort. Notons aussi qu'en Roumanie socialiste, les produits étaient rarement emballés dans d'autre chose que du papier dur et gris. Le sac plastique se trouvait donc en quantité limitée et sa forme, sa qualité et sa couleur étaient des plus rébutants (beige décoloré ou gris, ou blanc ou noir, en format standard).

Par contre, le sac plastique venant de l'étranger, conçu pour le marché occidental comme marqueur publicitaire, qu'il soit jetable ou recyclable, éblouissait par la richesse de ses formes et surtout par la diversité et l'intensité de ses couleurs souvent nacrées ou translucides. La mythification de la société de consommation se fait souvent à travers des objets insignifiants comme dans le cas de cet emballage banal, et surtout à travers toute

une chaîne de métonymies. Ici, la couleur de l'objet ainsi que l'objet lui-même devenaient des symboles de l'autonomie individuelle, car plus brillante était la couleur, plus, apparemment, était libéré l'individu, propriétaire chanceux d'un tel objet. C'est par de telles synecdoques que l'objet-signe change de signification. Le sac plastique, signe de l'Occident devient à la fois objet de distinction, objet de luxe et signe d'appartenance à une communauté mythifiée, l'étranger. Si on possédait un tel sac étranger, n'était-il pas possible qu'à l'intérieur du sac se trouvent aussi d'autres produits miraculeux, signes d'appartenance à des réseaux menant plus loin? Selon une telle logique, le réseau partant de Sibiu (ou de n'importe quelle autre ville) aurait pu aboutir à Paris, à Londres ou à New York. Dans son analyse sur la Pologne socialiste, Dziegel note l'ampleur d'un phénomène similaire:

The magic of foreign consumer goods was largely due to attractive packaging. Typical Polish packaging – a grey, easily ripped paper bag or a battered carton – contrasted poorly with the colourful plastic and lacquered or tinfoil-linen cardboard used in the West. Colourful logos and designs on the boxes were often cut out and adorned many a home.... Women used them to carry their shopping and every bag would be used for a long time, until it fell apart. Carrier bags from the West soon become an object of street trade, as if they were fashionable handbags. (Dziegel 1998:52)

Inclus donc avec d'autres cadeaux, un beau sac plastique ne semblait à l'époque, ni offensant, ni ironique, comme Berdhal l'a noté elle aussi. Offrir un sac plastique argenté ou doré avec des étiquettes étrangères, sans aucun autre sous-entendu de consommation pour le Roumain, témoignait non seulement d'un lien avec l'Occident, mais était aussi

signe de partage secret du plaisir venant de l'Occident¹¹⁴, sinon d'un statut social rare et très privilégié. Je voyais à l'époque surtout dans les grandes villes plus cosmopolites, des femmes qui portaient avec fierté des sacs plastiques à la place de leurs sacs à main autochtones, évidemment des sacs plastiques faits selon un joli *design*, en France ou en Allemagne, pour je ne sais quelle maison de beauté, Givenchy où Chanel.

Mais cette appropriation a aussi ouvert une autre porte. Quand les gens ont commencé à identifier les contacts avec l'Occident comme un marqueur important pour rehausser leur statut, même quand c'était fait à travers des objets insignifiants comme l'était le sac plastique, toute une industrie souterraine parallèle s'est mise en marche. En Roumanie, des artisans anonymes ont commencé à produire des répliques locales de ces objets dorés, dont la signification ultime était l'appropriation de l'Occident. Ainsi sont apparus au marché noir des sacs plastiques pirates, copies indigènes non réussies des emballages originaux.

L'aspect triste de cette entreprise, c'est le fait que les producteurs et les consommateurs étaient souvent si ignorants de l'Occident que si on commettait une erreur d'orthographe sur l'étiquette, comme l'ajout ou le retrait d'une lettre, l'erreur passait inaperçue pour la majorité des Roumains, qui avait eu accès uniquement au russe comme langue étrangère. Les connaisseurs se rendaient compte qu'il s'agissait d'une reproduction, mais ils achetaient quand même ce qu'ils trouvaient. Notons que dans l'orthographe

¹¹⁴ Émotion normalement bannie par le régime, comme la musique populaire occidentale ou les blue-jeans, dont la qualité luxueuse du coton était le signe le plus tangible d'un bien-être secret.

roumaine, il n'existe pas de doubles consonnes, donc, suivant une logique selon laquelle tout mot ayant une double consonne paraissait plus étranger, on obtenait des résultats absurdes, par exemple, Channel au lieu de Chanel, Yvess Aint Laurent au lieu de Yves Saint Laurent, Guci au lieu de Gucci (ce dernier, un exemple d'hypercorrection par un artisan qui savait sans doute que les autres artisans ajoutaient des consonnes), Lévy'ss au lieu de Lévis, Little Foot au lieu de Little Foot, ou pire, quand l'étiquette pirate s'attachait à de marques des parfums français renommés comme « Poison » (un produit de la maison Christian Dior) devenu par la générosité de l'artisan local « Poisson » mais, surtout une inoubliable orthographe de Christian Dior, devenu par mégarde Christian Dihor, alors que dans la phonétique roumaine le « h » est aspiré et que la prononciation renvoie donc involontairement au mot « dihor » qui signifie putois, bête puante, mouffette. Donc, voilà comment l'identification avec l'étranger, introduite par la commodification socialiste a abouti à un double déplacement ironique: le Soi, davantage conçu en termes d'objets possédés et maîtrisés pour définir son authenticité, était poussé, par la logique des réseaux intimes, à s'investir dans des produits non seulement non-roumains, mais aussi, en fin de compte, non occidentaux et même imaginaires.

Le café, produit rare, était devenu le cadeau obligatoire de toutes les listes des réseaux. Il était valorisé en partie parce que c'était un produit importé et qu'il n'était pas touché par la gestion socialiste, et en partie parce qu'on ne pouvait plus le trouver dans la décennie 1980. Ce qu'on vendait comme substitut était un mélange d'orge, de chicorée et d'autres substituts, sous l'étiquette de « mélange de café » (*cafea amestec*). Il semble que même les planificateurs socialistes n'aient pas osé utiliser le mot « café » pour cette

mixture nauséabonde. Le goût était tellement affreux et les petits brins d'orge qui flottaient dans la tasse le rendaient tellement peu buvable que les gens l'avaient appelé ironiquement *nechezol*, un jeu de mots à trois dimensions: une allusion à l'orge contenue dans ce mélange, aliment pour les chevaux; le cri des chevaux, le hennissement (*a necheza*); et une allusion aux noms de certains produits pharmaceutiques comme « Paracetamol », « Formol », etc. L'ironie jouait aussi sur l'aspect « scientifique » de sa préparation dans un contexte où toute l'alimentation se prétendait scientifique et dont la consommation aurait mené « au hennissement », bref, à la nature.

Dans une telle pénurie, le café soluble, lui aussi importé et donc difficile à trouver est devenu un produit recherché, et il n'était pas rare de se faire inviter pour prendre un « *ness* » (référence à la marque suisse « Nescafé ») ce qui était la marque d'un bon accueil, sans oublier que c'était aussi la preuve que l'hôte avait un accès privilégié à l'Occident.

Le vrai café se trouvait pourtant dans les magasins de la *nomenklatura* ou dans les magasins pour les étrangers, les *Shops* où les produits se vendaient en monnaie étrangère, et où l'acheteur devait présenter son passeport, car la loi interdisait aux Roumains de détenir des devises étrangères. Les personnes qui avaient de la parenté en Occident pouvaient donc mieux s'approvisionner, ce qui a conduit au trafic par l'entremise des touristes étrangers. Des commerçants suspects vendaient souvent au coin de la rue des paquets de café entassés dans une valise, guettant du coin de l'œil l'arrivée d'un policier ou d'une personne susceptible de passer pour un « *securist* » (agent de la police secrète).

Mais ce type d'approvisionnement était risqué, car il arrivait souvent que l'acheteur, trop pressé dans la rue, se retrouve à la maison devant une déplaisante surprise

quand, au lieu du café, il trouvait à l'intérieur de l'emballage de la farine (s'il était relativement chanceux!) ou même de la terre. Dénoncer un inconnu trouvé par hasard dans la rue (qui avait vendu en une trentaine de minutes toute sa marchandise avant de s'enfuir) surtout quand l'acheteur avait enfreint la loi en achetant au noir, était difficile, compte tenu de l'ambiguïté de la situation. Dans la plupart des cas, les gens mettaient en garde toutes leurs connaissances et mettaient la perte sur le dos de leur naïveté. L'imposture et l'escroquerie commencèrent à trouver de plus en plus d'espace, toujours aux dépens des plus innocents et surtout des moins branchés aux réseaux de la *nomenklatura*, et donc les moins aptes à se plaindre.

Le café était indispensable au quotidien des Roumains parce qu'il était avant tout le passe-partout socialiste et l'accessoire le plus recherché dans ce petit sac contenant le pot-de-vin qu'on donnait aux professeurs, pour qu'ils soient « gentils » avec les enfants, aux vendeuses de *alimentara*, pour qu'elles trouvent un dernier paquet de beurre « égaré » sur une étagère quand le magasin devait fermer, aux médecins pour tous les services qu'ils t'avaient rendus dans le passé et surtout qu'ils pourraient te rendre dans le futur, au plombier pour qu'il travaille plus sérieusement (dans le système socialiste, ces personnes bien sûr étaient introuvables et démotivées quand elles travaillaient). *Prendre un café* était le premier pas de la mise en oeuvre d'une alliance. Ironiquement, le café, un produit entièrement et totalement symbolique de l'étranger devient le médiateur parfait pour créer l'intimité la plus locale et la plus universelle.

Prendre un café était simultanément l'acte de socialité le plus banal et le plus prometteur, car il établissait *a priori* que ceux qui t'invitaient étaient peut-être prêts à te considérer comme faisant parti du Nous et donc prêts aussi à t'offrir une occasion de

t'affilier à leurs réseaux et à leurs alliances. Parfois, cependant c'était le contraire, car les personnes tentaient plutôt de mener une investigation sur tes réseaux et tes alliances afin d'y être inclus (ou exclus).

Prendre un café, comme le fait de posséder un sac Dior (et non Dior-Mouffette) était le début de la naissance de l'antisocial roumain.

Les objets d'importation et l'internationalisme socialiste

Passer des vacances à l'extérieur du pays ou être envoyé par l'État à l'étranger « en intérêt de service » (*în interes de serviciu*), était le rêve de beaucoup de Roumains durant le socialisme. Bien que la législation réglementant les voyages touristiques à l'extérieur du pays ne fût aucunement libérale, ce qui limitait radicalement les options des enthousiastes, les citoyens pouvaient voyager à l'intérieur du Bloc communiste assez facilement.¹¹⁵ La plupart des voyages touristiques étaient gérés par l'*ONT Carpați* (L'office national de tourisme Carpates) et prenaient la forme de groupes organisés. Ces groupes voyageaient avec un passeport collectif et un guide-accompagnateur responsable de ses clients. Même si cette forme de voyage surveillé laissait peu d'indépendance aux touristes, plusieurs personnes étaient désireuses d'expérimenter une pratique qui semblait beaucoup plus fascinante quand elle était faite à l'étranger que chez soi: le *shopping*! L'*ONT Carpați* affichait à l'époque des publicités attrayantes, par exemple; « voyage de

¹¹⁵ Par exemple, les conditions pour recevoir un passeport de touriste permettant d'aller en Occident étaient ambiguës; malgré tout, beaucoup de familles allemandes de Transylvanie recevaient la permission d'aller tous les deux ans visiter leur parenté en Allemagne Fédérale.

rêve dans les Républiques orientales (Erevan, Baku, Tbilisi) »; « les Nuits blanches à Leningrad »; « vacances en Crimée »; « vacances aux Sables d'or de la Bulgarie »; « excursion en Pologne »; « excursion à Kiev et à Moscou »; « *Budapest by night* »; « Prague ville d'or ». Ces destinations nourrissaient les rêves du touriste roumain pour lequel les voyages en Occident étaient interdits. Budapest, Berlin, Prague ou Varsovie sont devenus ainsi des substituts pour l'Occident riche et émancipé, tel que construit par l'imaginaire populaire, et qui apparaissait de moins en moins accessible à fur et à mesure que le totalitarisme de Ceausescu durcissait.

Cependant, ce ne sont pas toutes les personnes qui avaient les moyens (ou l'envie) de faire du tourisme à l'extérieur du pays. La pénurie aggravée du début des années 1980 et l'ampleur des files d'attente avaient conduit à l'apparition d'un marché clandestin, orienté vers le trafic des biens du monde socialiste. Le protocole du CAEM (le Conseil d'assistance économique mutuelle, créé en 1949) reconnaissait la convertibilité de l'argent à l'intérieur du bloc socialiste, ce qui facilitait un certain type de spéculation de la monnaie par l'entremise des marchandises recherchées; par exemple, les Polonais vendaient des biens en Roumanie pour rentrer chez eux avec de gros montants d'argent roumain convertible, ou bien les Roumains vendaient leur cognac en Hongrie, pour rentrer avec de l'argent hongrois aussi précieux que les devises occidentales, commerce qui était devenu une affaire rentable.

Une catégorie particulière de personnes s'est spécialisée dans une pratique qui allait devenir le tourisme commercial. Cette nouvelle branche d'entrepreneurs utilisait les occasions des excursions socialistes à des fins stratégiques afin d'alimenter le marché noir avec des produits en gros, une pratique qui a résisté jusqu'à la fin du socialisme en raison

de l'inefficacité de l'économie. Ces entrepreneurs (qui pouvaient être des ouvriers, des ingénieurs, des enseignants) s'inscrivaient une fois par an à une excursion organisée en Pologne ou en Union soviétique pour marchander et rentraient le plus souvent avec des bijoux en or qu'ils revendaient pour récupérer le prix du voyage, mais aussi avec des produits destinés à être commercialisés, par exemple des appareils électroménagers, des produits alimentaires ou vestimentaires, même des ampoules; plus ou moins tout ce qui manquait sur le marché roumain. Plusieurs personnes m'ont affirmé qu'elles s'approvisionnaient de la même manière à leur propre usage. Un chauffeur de taxi m'a raconté qu'il avait acheté, avant de se marier, tout le nécessaire pour sa maisonnée en allant plusieurs fois en Union soviétique et que son rêve était d'aller en République Démocratique Allemande, mais que la *Securitate* ne lui avait jamais accordé de visa: « je voulais m'acheter un équipement de photographe professionnel qui était meilleur marché et de meilleure qualité en Allemagne ».

Les marchandises se distribuaient à travers des réseaux clandestins ou étaient mises en vente dans les magasins de « *Consignatia* » (semblable aux friperies).¹¹⁶ Mais le phénomène fonctionnait aussi dans l'autre sens. À partir des années 1980, des dizaines de touristes étrangers venant du Bloc socialiste débarquaient plusieurs fois par semaine dans les villes de la Transylvanie pour des séjours de courte durée, des excursions qui en fait camouflaient le système de marché noir organisé par les étrangers. Les Polonais

¹¹⁶ Après la chute, ce petit commerce fut autorisé par l'État; il est devenu le « *bazar* », annexe des marchés de fruits et de légumes, mais les prix modiques affichés les transformaient plutôt en marchés aux puces.

vendaient un peu de tout, du café, des contraceptifs, de l'or, des objets électroménagers, des vêtements, des produits de cosmétiques ou hygiéniques, des fourrures, surtout les célèbres étoles et chapeaux de renard argenté ou renard polaire. Les Roumains qui ne pouvaient pas voyager soutenaient ce type de commerce clandestin, car acheter directement de « l'étranger », sans l'intermédiaire local, qui souvent était un entrepreneur Tzigan, paraissait un moyen plus sûr pour garantir l'authenticité du produit acheté.

Le commerce se faisait un peu partout: aux coins des rues, dans les chambres d'hôtel dans les magasins; et toujours dans des endroits discrets: derrière un paravent ou une porte, parfois dans les toilettes d'un restaurant, dans une cour intérieure, etc. La police poursuivait ce commerce clandestin, mais il fleurissait quand même, car une bonne partie de la population locale, surtout les femmes, offrait leur appui entier. C'était au point qu'il arrivât souvent que des gens logent chez eux une ou deux Polonaises. En fait, les personnes organisaient sur le champ un genre de « vente-débarras » où le prix était négocié à grande vitesse, car même si la porte était fermée et l'endroit privé, la police aurait toujours pu y faire une descente. Le résultat était la création de petits réseaux spécialisés dans l'acquisition des marchandises importées des pays socialistes.

Une de mes informatrices, bibliothécaire, était une organisatrice enthousiaste de réseaux commerciaux clandestins. Connaissant tout le monde dans les deux ou trois hôtels où les Polonaises se logeaient, elle en arriva à faire un calendrier précisant les jours et les heures des ventes pour les produits les plus demandés, comme si elle gérait un vrai magasin. Elle avait même fait des listes de clients en excluant les noms des quelques messieurs qui auraient bien voulu y participer.

Les ventes se tenaient dans le local de la bibliothèque du collège. Plusieurs personnes venaient expressément pour cette occasion, mais les habitués, c'était les professeurs et les enseignantes. Comme on était uniquement des femmes, on pouvait tenir la porte verrouillée. Le mot de passe était « les cousins sont ici », euphémisme pour les Polonaises. Je mettais sur la porte de la bibliothèque un billet « fermé jusqu'à l'heure X ». Le directeur du collège, était évidemment, au courant, car souvent les professeurs devaient laisser les élèves seuls dans la classe en leur donnant du travail écrit. Mais les élèves sortaient dans le couloir et commençaient à crier et à courir. Le directeur affolé avait tenté une fois d'entrer, mais après avoir frappé quelques minutes à la porte, avait dû renoncer. En fait, il avait même tenté de nous avertir qu'une descente de la police serait faite, car une des clientes semblait avoir fait un rapport à la police et, en fait, la police est venue au collège pour poser plusieurs questions, mais toute l'histoire fut abandonnée pour des raisons mystérieuses. (A.M, 56 ans, bibliothécaire)

Ce type de commerce clandestin n'était pas pourtant une spécificité de la Roumanie, en fait, il avait émergé assez tard, si on compare avec les conclusions des chercheurs polonais:

In the 1960s and 1970s the Vistula-Dalmatia route became the preserve of a specific group of people who wished to pass for tourists while at the same time engaging in informal trade. Yugoslav shops tempted the visitor with their imported Western goods, even though their prices contrasted unfavourably with those in Budapest or Varna. On the other hand, Poland was subject to a veritable invasion of visitors from Yugoslavia, who were attracted by the extremely high exchange rate of the dollar in our country. Shopping in Poland (for instance, in jewellery shops) was a sufficient inducement for Yugoslavs to undertake the long trip by car or train. (Dziegiel 1997:275)

Le trafic socialiste était en place depuis quelques décennies dans les autres pays du Bloc communiste, comme certains le notent:

In the early 1960s, the big cities of southern Poland became the target for a veritable invasion of Hungarians citizens, mostly of Gypsy origin. They came to sell clothes and delicatessen foods in market places and railway stations. The image of the heroic Hungarian fighter, combating AVO secret policemen and bleeding to death in the streets of Budapest, was gradually replaced by the familiar figure of an arrogant, bag-laden, brown-faced street vendor accompanied by his overweight woman, cigarette in her mouth, offering armfuls of women's underclothes in railway-station passages. There are reasons to believe that an equally unflattering stereotype of Poles stalking Rakoczi Street [grande avenue commerciale à Budapest] was at this time also beginning to form in Hungary. Providing visitors with second-class services was a profitable business in both countries. "Nicht Alkohol! Nicht Sex!" a Polish merchant-tourist heard from a retired lady who had converted her flat in Miskolc [Hongrie] into an illegal lodging house in the 1970s. The furnishings consisted of foam-rubber mattresses placed on the floor, with bedclothes that had not been changed for weeks, parsimoniously refreshed with a sprinkling of deodorant. (Reiman 1995; Palyi 1997; Pap 1997; Wisniewski 1997, cité dans Dziegiel 1997:270)

Le marché noir basé sur les biens d'importation a certainement eu des connotations plus profondes que celles d'une simple distribution alternative aux points de

distribution officiels. Il constitue un symptôme des faiblesses de l'État communiste, incapable ou choisissant de ne pas répondre aux besoins et aux désirs de ses citoyens. Le marché noir servait aussi à différencier les citoyens et de créer une concurrence inéquitable, car il n'était pas accessible à tout le monde et fonctionnait selon des principes politiques favorisant les soi-disant fidèles (comme le faisaient les magasins spéciaux du Parti qui favorisaient la *nomenklatura*) et les « protégés », les personnes plus aptes à participer parce qu'elles savaient qu'elles avaient un cousin policier qui pouvait arranger les choses si elles étaient arrêtées. Selon Neculau (2004), la seule différence entre ce type d'approvisionnement et l'approvisionnement légal était l'aspect temporel, car dans le système de distribution illicite, il n'y avait pas de files d'attente.

Cependant, le marché noir des biens importés doit être également vu à travers ses autres significations. Comme Kopytoff le note (1984), les sociétés ordonnent le monde des objets selon le modèle qui définit la structure et l'organisation de leur espace social. Cela veut dire que le drame des individus commence au moment où ils prennent conscience du clivage existant entre le désir (comme composante importante de l'identité individuelle) et la vision politique que le système leur impose comme norme pour anéantir toute forme d'individualité. Si le système veut un social homogène, que les individus se logent tous dans des quartiers d'HLM et qu'ils consomment 1000 calories par jour, ces individus seront contraints et frustrés, mais n'auront d'autre choix que de se conformer à ces réalités matérielles.

Le monde des objets, par contre, est un champ hors contrôle, où le citoyen peut se réaliser, se transformer ou se dissocier du discours officiel à travers ses choix. En ce sens, le marché noir nous apparaît comme un lieu de métamorphose, d'apparence de liberté (et

de résistance, comme l'analyse souvent certains chercheurs; (voir Roman 2003) où les personnes peuvent exprimer sans danger leur mépris pour le système socialiste, un système dont elles veulent se dissocier à travers de nouvelles identités, justement construites à travers cette forme de résistance qui s'exprime par la consommation de produits non roumains, marqueurs identitaires de l'étranger, le plus souvent bannis:

On Bucharest's streets of the 1970s, one could spot shier [sic] or more overt hippie exposures emerging at a street corner, or dreamingly strolling, or at parties, or during break time at high schools or colleges. Young hippie males would wear long hair gathered in a pony tail and baggy blue jeans, and teenager girls and women in their early twenties would wear mini skirts and clunky sixties footwear, while both genders would expose on their chest wooden or metal crosses or peace symbols. Occasionally, this dressing would combine more rural peasant shirts, "ie" (plural "ii"), an item that, with its ethno-folk embroidery, was integral in the hippie costume anyway. Nevertheless, the regime was on their tracks: ultimately, such a dress code was purposely banned in the late 1970s and some groups of "righteous comrades" organized actions with the specific vigilante target – which today might seem as if taken out of a comedy signed by the masters of Soviet humor, Ilya Ilf and Evgeny Petroff – of catching young hippie males in the street and cutting off their pony tails. (Roman 2003:63)

Ce désir de s'évader même symboliquement de l'espace local était si profond que les personnes étaient prêtes à investir, à risquer, à mentir, à se cacher pour entrer en possession d'un bien. Ce bien devenait un marqueur identitaire suggérant qu'on avait été libre au moment du choix, comme Verdery le note elle aussi:

You could spend an entire month's salary on a pair of blue jeans, for instance, but it was worth it: wearing them signified that you could get something the system said you didn't need and shouldn't have. (Verdery 1996:29).

Une liberté triste et éphémère, comme nous le verrons dans la section suivante.

La mythification et la resémiotisation des objets

« Le socialisme était gris, tout était gris et froid, » disait une de mes informatrices en se référant à la monotonie des édifices en béton et aux couleurs tristes des vêtements. Nous nous trouvions dans un monde censé être homogène et qui, dans un certain sens, l'était, car, à première vue, toutes les villes affichaient la même teinte monochrome

standardisée; tous les nouveaux quartiers d'HLM, où logeait la majorité des résidents urbains, paraissaient identiques; tous les élèves étaient obligés de porter jusqu'à l'âge de 18 ans des uniformes bleu marine et un numéro d'immatriculation sur la manche; tout le monde roulait en voitures Dacia (la version roumaine du Renault 18). Dans cette vision, n'importe quel nouvel objet importé, qui aurait différé de son équivalent autochtone, sautait à l'oeil en raison de sa couleur et, souvent, de ses formes esthétiques plus cohérentes. Le désir des objets d'importation autant que leur possession sont ainsi à la base de ce type de marqueurs de l'individualité. Par conséquent, certains objets sont plus valorisés que d'autres, fait qui détermine leur valeur établie selon des critères symboliques plutôt que réels. Par exemple, un bien de consommation banal, comme les ampoules, coûte toujours plus cher s'il est de provenance étrangère en comparaison avec le même produit autochtone; un objet qui n'a pas d'équivalent local coûte encore plus cher, et selon la logique de l'offre et de la demande, il peut atteindre l'équivalent d'un salaire.

Nous avons vu au début de cette section que le désir est à la base de nombreuses pratiques concernant la circulation des biens de consommation, bien que, comme je l'ai souligné, le désir d'objets peut également s'attacher à d'autres émotions, comme la frustration et la projection. En ce sens, la consommation devient la force motrice qui augmente ou diminue la réalisation du Soi, car elle facilite la possession de marqueurs identitaires avec lesquels l'individu se dissocie du régime, comme le note Verdery (1992).

Nous nous trouvons devant un autre paradoxe du socialisme où les objets-marqueurs identitaires (ou les objets « fétiches¹¹⁷ ») jouent le rôle de critère d'exclusion, pour les individus associés en réseaux. Par exemple, plus on avait accès aux objets de l'étranger, plus on augmentait son prestige, mais ceci menait à un deuxième aspect, où l'individuation liée à la qualité singulière des objets avait tendance à distancer l'individu non seulement du régime, mais aussi des autres individus, en fragmentant les réseaux censés être solidaires, familiaux, intimes. Le résultat est que le lien entre les objets et l'identité individuelle mène à la longue à la commodification des réseaux et à la décommodification des objets, ce qui veut dire à l'affaiblissement de l'identité vis-à-vis du groupe intime de référence. Autrement dit, autant les objets renforcent l'individualité, autant ils diminuent l'intimité sociale, précisément là où cette individualité peut se manifester et chercher sa validation. La valeur des objets « fétiches » subit donc une baisse, car un individu devenu trop original en raison de sa consommation risque que son individualisme lui aliène ses amis (et « ses » spectateurs), censé valoriser cette production du Soi. Il reste seul dans son petit monde à admirer le bel objet qu'il a réussi à dénicher, mais la valeur de l'objet chute pratiquement à zéro quand, par jalousie ou envie, personne ne veut plus reconnaître le haut statut qu'il devrait conférer à son propriétaire.

Du point de vue de la circulation et de la valeur, les réseaux roumains avaient quelques choses ressemblant aux réseaux trobriandais étudiés par Malinowski. En effet,

¹¹⁷ J'entends par objet fétiche un objet désiré, introuvable sur le marché socialiste et utilisé comme marqueur de distinction.

plus beau était l'objet, plus il y avait de la pression pour le remettre en circulation. Les bracelets et les colliers des Trobriandais subissaient la même pression de la part du groupe, sauf que leur valeur et la pression de les échanger découlaient du nombre de transactions antérieures que ces bijoux avaient subies, de même que de la richesse future qu'ils pouvaient générer, car, il ne faut pas oublier que l'échange de bijoux trobriandais mène à la croissance du nombre de partenaires de troc. Dans ce cas, l'objet symbolise des rapports sociaux qui permettent l'échange de marchandises ayant une valeur économique. Par contre, en Roumanie, l'objet symbolisait la normalisation du Soi. Ici, la valeur n'était pas uniquement fondé sur le nombre d'échanges (ou de dons) mais aussi par sa capacité à augmenter l'individualité d'une personne, et paradoxalement, à affaiblir le réseau intime.

Bref, nous sommes devant encore un autre paradoxe du monde socialiste, où l'homogénéisation voulue par le système a été combattue par les objets « fétiches » et par la consommation, devenue forme de résistance. La commodification des rapports dans le cercle intime, la valorisation et la politisation d'objet comme moyen de transformation et de valorisation du Soi, ont créé une inflation symbolique du Soi, car dans l'intimité du réseau, les pressions pour être conforme aux normes de cette microcommunauté n'ont pas tardé à s'exercer sur l'individu semblant trop libéré.

Comme dans un système économique occidental classique, l'inflation de la valeur des objets singuliers a conduit à la longue à une baisse de la valeur de l'ensemble, à une forme de dépression psychique où l'individu, poussé par le désir de remporter une victoire sur la frustration existentielle, s'est fondu dans l'homogénéité de l'intime, qui paradoxalement s'est révélé être une masse d'individus hyper individualistes.

Ironiquement, en réalisant son rêve d'affirmation par les dons de cadeaux aux membres

de son cercle, l'individu contribue à l'inflation de la valeur de l'objet, finissant par dévaloriser les moyens mêmes qui lui avaient permis de se distinguer de la masse. Vus ainsi, les objets suivaient le même processus de déplacement de signification et de resémiotisation que les pratiques de courtoisie (les cadeaux), que j'ai décrites précédemment. En fait, il s'agit de la même chose, sauf qu'on peut analyser le processus de deux points de vue, soit du point de vue du réseau, soit du point de vue de l'objet.

Prendre, mentir pour plaire à l'État et différentes formes de complicité

À première vue, on pourrait conclure que l'opposition des citoyens à l'État et leur identification à l'intimité de la nation, mise en scène par les microcommunautés des réseaux, convenait à l'État qui, en se découvrant impuissant devant les tentatives individuelles de déplacer et de redéfinir le pouvoir, voyait comme légitime sa stratégie de renforcer davantage la surveillance de ses citoyens.

Ou par contre, on pourrait conclure que l'État tolérait et même incorporait silencieusement les réseaux intimes et leurs pratiques, car, en fin de compte, ce sont ceux-ci qui ont résolu le problème aigu de la distribution limitée (voir Neculau 2004), un aspect que l'État ne voulait ou ne pouvait régler en raison de son idéologie.

Cependant, à mon avis, les choses sont plus complexes. De mon point de vue, ce dernier argument aurait pu être valide si l'État avait été incorruptible et fidèle aux citoyens en admettant les faiblesses de son engagement idéologique, comme je l'ai analysé dans la section « la queue ». Or, le contexte roumain renforçait la conclusion opposée; nous nous trouvons face à un État totalitaire où le chef du pays utilisait le patrimoine national et public à ses propres fins et à ceux de sa famille, et dont l'exemple était suivi par les élites. Ceci ne définissait aucunement le cadre égalitaire et moral que

l'État prétendait avoir établi quand il exigeait des sacrifices de ses citoyens, et, pire, il annihilait la prétention de l'État à avoir créé un climat familial d'intimité nationale avec ses sujets.

Dans ce contexte, la conduite immorale de l'État et le sentiment d'injustice des citoyens ont légitimé l'ampleur des pratiques des réseaux et des individus qui ont aussi utilisé à leurs propres fins les ressources étatiques.

Dans une première étape, comme je l'ai théorisé au début de ce chapitre, les réseaux ont utilisé le symbolisme de la parenté et le déplacement sémiotique pour définir un degré de loyauté et d'intimité, en excluant les intrus et sur la base d'un partage d'intérêts de groupe, une microculture créée par les personnes désireuses d'établir un champ de significations fonctionnel pour la valorisation du Soi. Mais comme les réseaux s'entrecroisaient, car chaque personne était branchée à plusieurs réseaux simultanément, toutes ces alliances *underground* ont fini par développer une vision commune, une manière d'agir similaire, un espace d'intimité collective caractérisée par la dimension de ritualisation, une macroculture de l'intimité. À l'intérieur de cet espace collectif, la gestion des attitudes et des sentiments était claire: éprouver des sentiments de solidarité vis-à-vis des stratégies de subsistance et exprimer des attitudes négatives vis-à-vis de l'État (par exemple, la méfiance, l'indifférence, la manipulation, la dérobade, le mensonge). La force de la communauté privée résidait donc dans la signification qu'elle sélectionnait pour se représenter, par exemple dans les syntagmes « Nous les victimes » en contraste avec « Eux », l'État, ou « Nous la nation » et « Eux, les membres d'un gouvernement corrompu ».

Ce premier découpage conduit à un paradoxe: le Nous familial et intime, correspondant à l'esprit des valeurs traditionnelles basées sur la confiance, l'honnêteté et l'ouverture, a dû d'orienter dans le sens inverse pour survivre. L'intimité et la subsistance de la famille dépendaient souvent du mensonge et de la duplicité vis-à-vis de l'État, et, comme je l'ai suggéré (comme d'autres auteurs aussi, que j'ai cités plus haut), vis-à-vis des autres membres du réseau.

Mais il y a un autre aspect: l'État prétendait lui aussi selon son idéologie guider le peuple, vu comme une grande famille et dont le père était le chef du régime. À ce niveau, il s'agit d'un deuxième déplacement sémiotique. S'insérant dans le symbolisme de la parenté, l'État s'est trouvé devant un fait inconfortable et a dû nier que les ressources étaient confisquées par un groupe de privilégiés. Il a donc fermé les yeux quand les citoyens dénonçaient le fait que le patrimoine étatique soit réservé à une élite et prétendaient que c'était un bien collectif, exactement comme l'affirme l'idéologie socialiste. C'est justement dans cette guerre idéologique, celle de « la propriété collective de la nation » censée être partagée entre les citoyens, que ceux-ci et leurs réseaux ont trouvé une légitimité pour l'agir individualiste. Comme un informateur le disait,

Je ne volais pas; on *prenait* d'un voleur [l'État] parce qu'il nous avait volés et confisqué tout lors de la nationalisation. Seriez-vous capable de ressentir ce que j'ai senti quand, dans un seul jour j'ai perdu ma maison et mon atelier et quand ils m'ont obligé à signer leurs papiers [pour légaliser l'expropriation]. Tout mon travail, tout s'est dissipé d'un coup et je suis devenu un rien du tout. Comme ça, en quelques minutes, je suis devenu locataire dans mon ancienne maison, mon ancienne propriété qui n'était plus la mienne, comme ça .. en 5 minutes. Alors, qui volait? Moi? C'est l'État qui nous a volés et a menti. Si on *prenait* de l'entreprise, on *prenait* d'un voleur. (O.P., 83 ans, pensionnaire).

Ce type de glissement sémiotique était renforcé par les mensonges officiels et par la langue de bois¹¹⁸ utilisée par l'État, une forme de rhétorique politique absurde qui ne faisait qu'approfondir le clivage déjà existant entre les propagandistes et le peuple et alimentant ainsi ce cercle vicieux. Je ne peux pas ici approfondir cet aspect linguistique, difficile à rendre par une traduction, mais je peux affirmer que la rhétorique officielle, une forme de langage hyper politisé et simpliste, était une proie facile pour la parodie. J'y reviendrai dans la section suivante.

Il est connu que sous le socialisme, les personnes travaillaient souvent mal, en dépit du fait que les médias proclamaient joyeusement des statistiques irréelles et gonflées d'augmentations constantes de la production. Face à ce mensonge, les individus répliquaient avec leurs propres mensonges; *mentir pour plaire à l'État* n'était plus un acte immoral, mais un acte normalisé et même moral. En fait, c'est souvent le premier trait du socialisme que tous les informateurs ont souligné. « On devait mentir, mentir pour plaire à l'État, sinon comment survivre? » (A.B., 68 ans). Ceci était alimenté, bien sûr, par le recours à certaines dimensions de la réalité qui échappaient au contrôle de l'État.

La plupart de petits biens de consommation (comme les ampoules, par exemple) s'épuisaient fréquemment et même disparaissaient pour de longues périodes de la circulation commerciale. Cela ne signifiait pas que ces produits ne se fabriquaient plus. En effet, ils se retrouvaient constamment dans les institutions et dans les usines, dont

¹¹⁸ Qui n'était pas un mensonge en soi, mais étant un langage politisé semblait être détaché de la réalité.

l'approvisionnement était géré par l'État. Ainsi, prendre une ampoule de l'entreprise (pour avoir des ampoules à la maison) était devenu acte normalisé, voire innocent.

Malheureusement, cette pratique touchait tous les lieux publics, qui se retrouvaient dans l'obscurité au point où les personnes qui devaient monter plusieurs étages portaient dans leurs sacs à main des bougies et des allumettes pour se guider. L'éclairage domestique n'était pas non plus sans message ironique: la clarté symbolique en famille contrastait avec la noirceur des espaces publics.

Non seulement soustraire de la propriété étatique n'apparaissait pas comme immoral, il était devenu un acte¹¹⁹ qui soutenait les mécanismes de la culture informelle : un mensonge qui en alimentait un autre. Le résultat est que la dyade État-citoyen, censée être une opposition fondamentale pour les citoyens, a créé en fait une culture partagée et assez homogène, basée sur un ensemble de mensonges, de haut en bas, et du public à l'intime.

Ce rapport ambigu mais étrangement cohésif a d'abord entraîné des pratiques individuelles antiétatiques (comme travailler peu, soustraire des biens publics de son lieu de travail) pour renforcer le mythe de résistance individuelle, mais, comme j'ai tenté de le

¹¹⁹ Légitimé par les interventions étatiques lourdes dans le privé.

décrire plus haut, la culture de la résistance est avant tout un acte de sabotage de l'esprit du Soi et pas du corps de l'État.¹²⁰

Les pratiques antiétatiques individuelles étaient tellement répandues et tellement fondamentales à toute production du Soi qu'on doit les penser comme un trait systémique partagé dans l'espace de l'intimité culturelle définissant les valeurs du groupe. « On ne vole pas, on prend de chez nous » est donc devenu donc une logique entièrement naturalisée et partagée, comme Neculau le saisit (sans pourtant le théoriser) dans son étude sur la vie quotidienne socialiste:

Une façon de « corriger » ce manque généralisé était *le vol* systématique de l'État et *l'évasion* qui fonctionnait comme manière de vivre. Le vol de l'État, de la fabrique ou de la [coopérative] collective était considéré comme un moyen de rectifier une injustice, un acte d'équité, absolument moral...

Les gens tentaient de se conduire honnêtement, mais, il n'y en avait pas un qui n'avait pas essayé de prendre pour soi quelque chose [raconte le responsable d'une ferme]. Soit il cachait sous son vêtement, soit sous sa chemise, mais tous essayaient de prendre quelque chose. Qui un morceau de viande, qui un bidon de lait, chacun tentait d'apporter à la maison quelque chose. Un jour, un des employés est sorti avec un sac à dos visiblement rempli, sans essayer de le dissimuler. Au contrôle [à la sortie], on a trouvé une pierre. Sa réaction fut: « je ne peux pas rentrer à la maison avec les mains vides ». C'était une blague, mais qui synthétise une philosophie de vie: nous sommes *obligés* de récupérer ce que l'État nous a confisqué. (Neculau 2004:100, ma traduction: je souligne)

L'obligation dont parle Neculau est celle de renforcer à tout prix la solidarité du réseau intime, accablé de ses propres contradictions. Nous nous trouvons ainsi devant un cercle vicieux où l'idéologie entraîne les faiblesses de l'État qui entraîne la réaction de

¹²⁰ De nombreuses blagues passaient dans la culture populaire légitimant la dérobade des biens étatiques, signe de leur normalisation, en soulignant en même temps l'atmosphère de complot des élites communistes contre les citoyens; et par là, toutes les contradictions que j'ai décrites. Une anecdote de ce type, qu'un informateur m'a racontée, parle par exemple d'un ouvrier transféré à une nouvelle fabrique militarisée qui fabriquait des bicyclettes. Comme l'ouvrier ne voyait jamais le produit final (la bicyclette) et qu'en fait il voulait se « récompenser » avec une bicyclette, il a décidé de prendre chaque jour, pièce par pièce, les composantes du vélo. Après une année, le temps de monter son vélo arriva, mais ce qu'il avait obtenu en assemblant toutes les pièces prises fut une mitrailleuse à deux roues.

résistance, laquelle conduit à la duplicité et la complicité qui créent les conditions structurelles pour la création d'une culture partagée qui mène à la reproduction de l'idéologie, tel qu'on peut le voir dans la description de Neculau qui détaille les souvenirs d'un ancien directeur d'entreprise socialiste:

J'avais [installé] deux cabanes de contrôle à la sortie de l'entreprise. Parfois [les contrôleurs], récupéraient jusqu'à 40 kg de viande [volés par les employés]; ceux-ci se plaignaient qu'ils n'avaient pris qu'une côtelette pour les enfants, pour leur femme. (Neculau 2004:105, ma traduction)

« Convaincu qu'il ne peut pas éradiquer ce phénomène », explique Neculau, « mais également persuadé des manques et des besoins de ses employés, le directeur de l'entreprise institue le vol annoncé, légal et l'organisé. Et risque. Il tient des registres doubles, il identifie une partie de la production qui devient le surplus, et il 'prépare le terrain' pour des relations plus étroites avec la milice [la police] et le Parti à l'aide des paquets de viande » (Neculau 2004:102, ma traduction). En fait, Neculau décrit le mécanisme intime du fonctionnement des réseaux en soulignant l'aspect le plus significatif, celui de la complicité étatisée et normalisée, devenue un facteur indispensable des stratégies de camouflage de l'économie de planification, comme d'ailleurs en témoigne son informateur:

J'avais [sur ma liste] environ 150 personnes que je servais chaque mois; le Parti, les médecins, les directeurs de Bucarest. Il fallait que je couvre 5-6 tonnes de viande, qui était entièrement volée. Et qui devait être couverte dans les registres. (Neculau 2004:105, ma traduction)

« Pour tenir face à une telle pression » continue Neculau, son informateur était obligé de tenir plusieurs registres afin d'équilibrer les catégories de viande volée (qui incluait les quantités volées par les employeurs et les quantités offertes comme pots de vin pour fermer les yeux des autres collaborateurs du réseau) et les quantités déclarées officiellement et requises par la planification.

La viande était un moyen de troc: il donnait de la viande et recevait, évidemment pour l'entreprise, du fer, du ciment, des grains, des tuiles.

L'individu « s'est débrouillé » ainsi durant 17 ans et il trouvait cela normal: prendre de l'État 2-3 kg de viande pour la famille n'est pas un vol, mais un état de normalité, et tout le monde profitait de cette tolérance de la part de l'État, ce système leur permettait de survivre. (Neculau 2004:102, ma traduction)

En même temps, il aurait été impossible de combattre les pratiques privées qui, dans leur ampleur et leur multitude, s'étaient insérées à tous les niveaux du système social politique et qui s'étaient consolidées dans la culture partagée du mensonge. Nous nous trouvons ainsi devant une société qui mettait en pratique la duplicité comme principe de survie, unissant l'espace privé à celui officiel-politique par l'entremise d'un ensemble éthique et moral partagé, au-delà du fait que les deux espaces étaient indissolublement liés par leur obligation d'exister en même temps, dans le même lieu et avec les mêmes acteurs. En ce sens, les réseaux privés n'étaient plus une forme de résistance, mais une forme de vie, car, à ce point, ils devenaient la deuxième économie et la deuxième idéologie; autrement dit, ils sont devenus le *doppelgänger* du système. Le fait, que les pratiques *underground* étaient omniprésentes à tous les niveaux du système à travers les personnes qui faisaient usage de leur double statut (privé et officiel), les rendaient à la fois imbattables et efficaces; autrement dit, elles étaient intrinsèques au système comme elles étaient intrinsèques à la définition du Soi.

Rien ne définit mieux la complicité du citoyen avec le système et la complicité du système avec le citoyen que la nature et la dynamique de ces pratiques duplicitaires, à la fois anti- et pro-système qui, au lieu de le détruire, l'utilisent et l'alimentent. C'est ainsi que l'intimité culturelle agit dans un double sens.

Hypervaloriser pour compenser. L'idéalisation de l'intime

Dans ce chapitre, j'ai analysé les formes de complicité qui visaient des activités publiques (je me réfère aux réseaux et aux attitudes vis-à-vis du pouvoir) et j'ai souligné la contradiction que celles-ci comportaient: d'une part, un aspect positif, car elles consolidaient les alliances à l'intérieur des microgroupes et valorisaient les personnes à travers l'entraide; d'autre part, un aspect négatif, car pour atteindre leurs buts, elles engendraient la duplicité dans les contacts avec le pouvoir.

Dans cette section, j'examinerai d'autres formes de complicité dont le but n'était pas nécessairement l'accès aux ressources, mais l'invention de moyens de compensation qui ont contribué au renforcement et à la valorisation du Soi, toujours dans un espace intime constitué en opposition avec le pouvoir.

J'ai mentionné que le pouvoir agissait à travers des actes souvent coercitifs (comme les coupures d'aliments et les pénuries), à travers les représentations et à travers la parole. Ceci a conduit à un phénomène d'exagération du pouvoir (et de ses capacités), ressenti et iconisé comme omniprésent et surtout comme surveillant, phénomène qui a alimenté un imaginaire social négatif, et qui a nourri les angoisses et les frustrations que chaque individu vivait dans sa solitude. Autrement dit, le régime apparaissait plus fort et omniprésent qu'il ne l'était en réalité, car son pouvoir s'inscrivait dans un ensemble, en partie imaginé où chaque composante – individus, bureaucratie, culture – nourrissait l'autre. En plus, comme on le sait, l'État communiste utilisait le dithyrambe comme figure de style spécifique dans sa rhétorique inventée, justement pour couvrir un vide narratif, mais aussi pour légitimer ses prétentions idéologiques (mythifiant le présent et le passé; inventant des héros).

Cependant, *mythifier* peut s'approcher, par un léger déplacement, à *mystifier*, une charge sémiotique qui apparaissait partout et pour tout le monde comme un sous-texte silencieux. Ce phénomène donc a eu des répercussions inimaginables pour la définition du Soi, qui s'affaiblissait progressivement, déchiré entre l'auto dévalorisation (comme conséquence de la complicité duplicitaire qui émergeait de la résistance), la peur quotidienne, et l'absence de tout contrôle de la vie, au fur et à mesure que la dictature durcissait. Pour se protéger et pour se revaloriser, l'individu a dû recourir à d'autres formes de résistance-complicité (fondés sur le même principe que les réseaux) qui se sont constituées dans l'intimité. Paradoxalement, il a recours aux mêmes procédés que l'État utilisait allègrement, la mythification et hypervalorisation. Cependant, à la différence de la propagande, qui usait d'hyperboles pour couvrir le vide idéologique, les personnes ont utilisé l'idéalisation pour sublimer des rapports de socialité déjà existants (par exemple, mythifier l'amitié, survaloriser les cadeaux, les fêtes et l'humour).¹²¹

Mythifier ou idéaliser s'inscrivent donc comme des attitudes de résistance de la part de l'individu devant le social totalitaire: l'idéalisation apparaît ainsi comme un déplacement dans d'autres champs sémiotiques afin de valoriser un social appauvri par la stérilité de la rhétorique officielle; ce processus devient un peu comme la projection freudienne. Ces formes se sont consolidées à l'intérieur des microgroupes et, à la

¹²¹ Ce n'est peut-être pas un hasard si j'utilise le langage de la psychanalyse. Nous avons en effet affaire à un type de réaction psychique de déplacement qui a pour but une stratégie compensatoire, un peu comme Freud l'a théorisé pour les rêves, dont le but, selon lui, était de protéger le sommeil (ceci en 1918. avant qu'il considère qu'ils avaient une double fonction, protéger le sommeil et envoyer des messages subconscients).

différence des réseaux d'entraide, elles étaient orientées uniquement vers l'espace intime (appelons-le pour l'instant « privé »), en excluant tout ce qui aurait pu les contaminer. Pour mieux conceptualiser cet aspect, je soulignerai quelques connotations de l'époque qui étaient attribuées au public et au privé.

L'espace public avait acquis la connotation de l'espace de l'État et donc c'était un espace où se réalisaient d'une part les projets du pouvoir et, d'autre part, se consumaient les luttes symboliques et les stratégies entre les dominés et les dominateurs. Cet espace de la duplicité était le lieu où on devait mentir, travailler et faire semblant de croire aux projets du pouvoir, applaudir, parler différemment en utilisant les clichés de la langue de bois. Mais il était également et de toute évidence un lieu dangereux. Comme beaucoup de chercheurs des pays communistes l'ont remarqué, la production de la terreur dans le quotidien était une nécessité absolue pour que le régime puisse maintenir son identité et son pouvoir:

La terreur devient l'essence de la gouvernance seulement quand elle est dirigée contre des victimes qui sont innocentes, même du point de vue du régime persécuteur, et quand des segments importants de la population sont punis non pour les crimes dont ils sont soupçonnés, mais pour les crimes qu'ils pourraient commettre. (Arendt 1972, cité en Clit, 2004:66, ma traduction)

La peur était indissolublement liée à la parole, car même si les personnes n'avaient ni les intentions, ni les moyens de commettre des actes antiétatiques (comme, par exemple, mettre une bombe), elles étaient *a priori* coupables pour ce qu'elles auraient pu penser et exprimer publiquement. Le mot, glissé par inadvertance en public, pouvait coûter une convocation au poste de la police ou même pire, car comme l'écrivain Bukovskii l'a si bien saisi, les États communistes étaient paradoxalement très sensibles à l'image qu'ils projetaient autant à l'intérieur qu'à l'extérieur:

It is strange, but totalitarian regimes are very sensitive to social pressure, though they carefully hide this. These regimes are maintained by fear and the silent complicity of those who surround them. Each person should be absolutely powerless before the state, completely without rights and generally to blame. In this atmosphere, the *word* (even spoken from abroad) comes to have a huge strength (it is not by chance that they executed poets among us). At the same time both the powers and the people understood perfectly the illegality of the regime, its *illegitimacy*. (Bukovskii cité dans Humphrey 1995:45)

La parole devenant dangereuse dans l'espace public, celui-ci acquiert pour le citoyen une nouvelle signification, celle d'un espace oppressif, voire un espace défendu où l'individu doit se taire.

Le vide créé par le silence des individus a incité le régime à remplir encore plus l'espace public par ses textes de propagande, parfois dithyrambiques, comme ceux que les poètes de la cour de Ceausescu diffusaient quotidiennement dans la presse. Ces articles étaient le plus souvent répétitifs et boiteux, comme ceux que le Génie des Carpates (épithète donnée à Ceausescu, utilisée dans la presse fréquemment) émettait sans cesse sur les deux chaînes de télévision et sur toutes les stations de radio. Les discours étaient diffusés constamment et partout; dans des places publiques, dans des usines, dans des écoles, dans les gares, dans les restaurants, etc., mais pas dans tous les appartements, car beaucoup de gens débranchaient les appareils pour se protéger contre cette pollution sonore:

Je débranchais mes appareils, tout simplement. Je ne voulais pas m'énerver tout simplement. Dès que j'entendais sa voix rauque, je m'énervais. Comment, pourquoi je débranchais? Mais si quelqu'un non invité avait sonné à la porte! Pour faire semblant que mes appareils étaient en panne! (O.D., 83 ans, architecte)

Non, on ne l'écoutait pas à la maison, on en a eu assez de l'entendre partout, et puis même si tu ne voulais pas savoir quelle nouvelle directive avait été introduite, tu étais obligée de participer à chaque mois à l'enseignement de Parti, ou aux séances de Parti où on faisait les résumés de tout ce qu'il disait; ma belle-mère qui était pensionnaire regardait pourtant les émissions à la télé, mais surtout pour voir comment était coiffée Elena [Ceausescu] ou combien avait grossi tel ou tel ministre (M.P., enseignante, 54 ans)

L'espace privé, par contre, rejoint les connotations d'une intimité (culturelle) partagée, du dialogue constant (à la différence du masque de silence dans le public), des

émotions, de l'idéalisation des sentiments fondateurs de socialité comme l'amitié, et surtout l'humour (dans la plupart des cas, absurde ou noire). La période de la Transition a introduit une nouvelle vision du vécu quotidien par l'entremise d'un type de littérature particulier, la littérature des dévoilements et des désengagements. Elle tente de combler un espace vide, celui de la confession, autant qu'elle tente de répondre au syndrome postsocialiste de déculpabilisation. Cette littérature des confessions examine autant les circonstances qui avaient mené aux formes de complicité avec la dictature qu'à la multitude de formes de résistance déguisée. Par exemple, Plesu (1994) note que les Roumains, n'ayant jamais conçu la fin du régime, s'étaient préparés pour « une longue course infinie » dans laquelle ils recourraient à de multiples attitudes qui, ensemble, créaient, « un mélange de résignation, la sublimation des insatisfactions, la ruse conjoncturale, la mélancolie et l'humour » (Plesu 1994, cité dans Liiceanu 2004:76).

Liiceanu suggère, elle aussi, que l'amitié et l'oralité ont été les deux formes de liberté durant le communisme:

Les rencontres de groupe, les visites prolongées jusqu'à minuit, et même rester [chez des gens] durant la nuit, les sorties dans des bistros ou des jardins publics étaient devenues de merveilleuses occasions de parler de n'importe quoi. Et si quelqu'un avait eu la chance de voir un film qu'on aurait tous envie de voir, il fallait qu'il nous le raconte à tout prix. La production orale, la conversation avec tout ce qu'elle implique, l'exercice de la verbalisation dépassait de beaucoup la production écrite. À raison, Andrei Plesu considérait que « l'euphorie de l'oralité » explique l'absence de la littérature de tiroir et du samizdat. Tout se consommait dans *l'agora* discrète du dialogue, de la parole non consignée, de la volatilité. (Plesu cité dans Liiceanu 2004:76, ma traduction)

Le mot écrit était associé avec l'espace public; on écrivait nos articles-thèmes pour des projets sans élan, ils étaient l'espace de la censure; l'oralité signifiait la liberté, la créativité, le non-conventionnalisme, la spontanéité et surtout l'émotion. Et en dépit du fait que la suspicion fonctionnait, dans les bistros, tu voyais des gens pris dans des conversations, se délectant des imperfections du mal, des avantages de l'arbitrage, des limites du facteur humain, ayant souvent au milieu une (personne) extrovertie plein de joie qui manipulait avec art [l'acte de] contaminer [les autres] et élevait la vie au rang qu'elle méritait. On entrait dans la normalité, on compensait pour les frustrations, on sublimait des Ego inutilisables. (Liiceanu 2004:76, ma traduction)

Dans cette perspective, l'oralité en tant que forme de résistance nous apparaît comme un des facteurs fondamentaux qui a contribué à renforcer la communauté imaginée et à consolider les microgroupes d'espaces intimes, les réseaux. Elle était autant un acte de sublimation, comme le note Liiceanu, qu'un véhicule de communication informelle destiné à remplir le vide d'information existant dans les médias contrôlés par le pouvoir. Plusieurs chercheurs, par exemple, qui ont analysé l'impact de l'informel dans le social socialiste ont noté la puissance de l'information orale dans le système totalitaire. Dans les mots de Hall (2004), qui analyse la signification de l'informel et particulièrement la perception de la rumeur dans la société roumaine communiste et postcommuniste,

rumor is perceived as more personal and controllable, and hence, credible. It builds community in an uncertain environment, where information is partial, confusing, contradictory, and of questionable motivation, by sharing the dissemination and consumption of "the secret". (Hall 2004:220)

Sampson analyse lui aussi l'importance de la rumeur et la met en relation avec son aspect profondément intime, qui découle des pratiques familiales:

The informal, family and kin networks are the ties that bind in Romania. Like Poland, Romania could be considered "a federation of families". The expression of these informal relations lies in oral, interpersonal exchange at the face to face level. The normative value of these exchanges means that anything spoken about receives a higher degree of credibility simply because it is orally transmitted. (Sampson 1984:147)

Patavievici met l'oralité en relation avec la manière d'agir du culte orthodoxe: « the Orthodox habit of communicating traditions orally rather than through written texts, which makes everything forever negotiable » (Patavievici cité dans Hall 2004:219).

Que l'amitié et l'oralité aient renforcé la résistance individuelle et les communautés imaginées et je dirais aussi, l'équilibre du Soi, devenant ainsi des marqueurs identitaires, apparaît sans équivoque dans tous les récits et autobiographies enregistrés ou écrits (voir Mihalescu 2000, Liiceanu 2004). Toutes les personnes que j'ai

interviewées ont déclaré que l'amitié et le sentiment d'appartenir à une communauté étaient plus forts durant le socialisme. À l'intérieur de ces « microsociétés éphémères et effervescentes », pour reprendre une expression de Stoiciu, « la proximité émotive, la communion et la contamination contribuent à la surenchère de la fabulation de l'imaginaire collectif » (Stoiciu 1997:211). Les gens aimaient être ensemble et valorisaient le partage de tout détail banal qui leur donnait la base d'un attachement (même éphémère) à l'autre comme complice, ce qui diminuait sans doute temporairement un peu de la lourdeur de la peur, du froid, des autres manques et frustrations.

À l'époque, nos problèmes se ressemblaient, ce qui nous poussait à la collaboration. Et puis même au niveau de la conversation, on mettait plus l'accent à l'époque sur ce qui nous manquait, je veux dire le sujet des conversations n'était jamais orienté vers nos accomplissements, mais toujours vers nos faiblesses, notre stupidité, notre incapacité, notre pauvreté. Je ne me sentais aucunement gênée de parler avec mes collègues de mes problèmes de vie. Il m'arrivait souvent de me plaindre de mes manques, je ne me sentais aucunement humiliée de dire que je n'avais rien dans le réfrigérateur et que le matin nous avions inventé un petit déjeuner en mangeant de la polenta avec de la confiture, car c'était tout ce qu'on avait dans la maison ou que j'avais dû emprunter un oignon d'une voisine. En fait, il y avait un certain sens du cocasse, même une certaine fierté d'être plus absurde que le communisme; les évocations privées étaient toujours auto-ironiques, car tout le monde à tour de rôle blaguait sur les conditions grotesques de notre « nutrition ». On s'était auto intitulé les nouveaux chasseurs-cueilleurs, car on ramassait dans nos excursions de dimanche tout ce que la nature sauvage nous donnait à manger; les champignons, des plantes, des fruits comestibles. Je crois que l'humour a été un élément important à cette époque, car il dégelait l'atmosphère dépressive de la quotidienneté. On blaguait, on se moquait un peu de tout, c'était notre forme de résistance, d'être des victimes intelligentes. C'était inévitable. (V.M., critique d'art, 52 ans)

La sublimation de l'amitié et des autres formes de socialité (se visiter, passer du temps ensemble, manger ensemble; voir Tuite 2005) devenait ainsi une forme de distanciation face au pouvoir, et même un acte de sabotage d'un pouvoir qui concevait le citoyen comme une ressource de travail et de reproduction. À la différence de Verdery

(1992:37-61), qui soutient l'idée que la diminution des aliments et l'accaparement du temps par l'État, « the seizure of time »¹²², ont conduit à une baisse de socialité¹²³, j'avance une hypothèse opposée, appuyée principalement par les opinions de mes informateurs, mais aussi par d'autres chercheurs¹²⁴. Boire ensemble ou manger ensemble sont des pratiques identitaires traditionnelles chez les Roumains qui elles peuvent prendre des formes ritualisées, s'il s'agit des fêtes orthodoxes, ou informelles, s'il s'agit de pratiques quotidiennes. Ce sont des pratiques qui, dans certaines sociétés, comme Bourdieu le notait (1993), ont un pouvoir symbolique, car elles réunissent des personnes en dehors de la parenté et de ce fait augmentent le pouvoir du groupe. Contrairement à ce que Verdery propose, je crois que même si les formes d'hospitalité ont subi des modifications majeures (devenant plus frugales et donc moins formelles), c'est justement dans cet appauvrissement partagé, source de solidarité antiétatique qui était à la base de l'idéalisation de l'amitié et du besoin d'être ensemble, que s'est accrue la socialité. Car ce qui a caractérisé la dure période des pénuries, c'est justement l'augmentation du besoin de l'autre (pour les échanges quotidiens, fussent-ils échanges de ressources, d'informations ou de temps passé ensemble); cette nouvelle forme de rencontre, de partage ou de socialité n'était plus ritualisée, mais de plus en plus informelle, et s'est manifestée comme

¹²² Du temps que les urbains gaspillaient dans les queues quotidiennes et les villageois dans le surplus de travaux obligatoires effectués dans la fin de semaine.

¹²³ Selon cette vision, les pénuries avaient forcé les personnes de diminuer leurs rencontres avec la famille étendue et les fêtes.

¹²⁴ Cette hypothèse rejoint aussi l'opinion de chercheurs roumains, comme Stoiciu (1998), Liiceanu (2004), Mihailescu (1992) Chelcea (2004).

une forme de protection vis-à-vis d'un malaise général, ainsi que plusieurs personnes l'ont décrit:

Si j'éprouve de la nostalgie pour cette époque-là, c'est parce qu'on se sentait tous très proches et on s'entraidait. Quand je rentrais à la maison le soir, ça me prenait parfois 3 heures pour arriver chez moi. Soit je m'arrêtais chez le voisin du premier appartement pour boire avec lui une bière, et ensuite je devais m'arrêter au premier étage chez un autre voisin avec lequel on partageait les outils, on prenait ensemble quelques verres, parfois je restais manger chez lui, ma femme qui savait que j'étais rentré, mais que j'étais chez les voisins, envoyait l'enfant me chercher, car elle avait peur que je ne boive trop avant de me rendre à la maison. On était comme ça. Si ma femme cuisinait plus, elle partageait avec les voisines, elle aussi. On s'organisait. C'est vrai que je ne visitais pas tous les locataires, mais la vie dans le bloc était comme ça. C'était comme si on était de la même parenté, mais on ne l'était pas. (I.I, 48 ans, chauffeur)

Dans un sens, je ne peux pas dire qu'on faisait des fêtes, car on ne trouvait pas grand-chose dans les magasins. Mais chacun avait une connaissance à la campagne, élevait un cochon, on se débrouillait. Si quelqu'un venait en visite, il amenait quelque chose, soit le café, soit le vin, soit du lard. J'avais une amie qui n'avait jamais de patates. Alors, je lui rendais visite en lui apportant 4-5 patates. Quand elle me rendait visite, elle amenait du lard. Et on improvisait sans prétention; je crois que je n'ai jamais mangé tant d'oignons et de lard fumé, qu'à cette époque-là. Puis le vin, qui aurait acheté le vin du magasin? Le vin, chacun le faisait à la campagne. (S.A. 49, comptable)

Nous avons ici, en fait, un phénomène de déplacement sémiotique qui a marqué le social à tous les niveaux, du formel vers l'informel, du public vers l'intime. La mythification ou la glorification détestable qui dominait le discours public a alimenté l'idéalisation des émotions et des valeurs, comme une forme de compensation. L'idéalisation (ou la sublimation) peut être ainsi comprise comme une forme du désir de l'Autre censé être intouché par la logique de la politique.

En même temps, il est aussi possible que cette croissance du besoin de l'autre ait été renforcée par le rapport qui s'était développé durant le socialisme, entre la vie intime des personnes et leur emploi du temps. Comme on le sait, le temps est une construction sociale et culturelle qui « appartient à l'économie politique des relations entre individus et nations » (voir Fabian 1983). Comme Rutz le notait (1992), dans certaines sociétés, l'utilisation du temps ne doit pas être envisagée selon un principe d'efficacité, comme en

Occident, mais selon sa signification. Qu'est-ce que signifie pour les personnes de passer du temps ensemble? « The more one shares time with others by sitting, talking, and drinking *kava*, the greater mutual respect and love. One must be "released" by others from temporal bonds that bring people together and hold them » (Rutz 1992:5). Le temps, dans ce sens, est un signe de pouvoir, et celui qui le contrôle détient le pouvoir. Dans ce contexte, où le temps (du déplacement quotidien, du magasinage, du travail, et même du sommeil) était sous la gestion intransigeante de l'État, les personnes ont délibérément valorisé le temps qu'elles pouvaient *arracher* au contrôle étatique, exagérant probablement l'accent mis sur l'informel, plus que dans un contexte de vie normale. Manger ensemble, passer du temps ensemble n'était pas donc seulement une forme traditionnelle de socialité mais aussi une façon de se soustraire au contrôle de l'État et d'augmenter le sens du soi. Dans un contexte où le travail commençait à 6 h du matin pour les ouvriers et à 7 h pour les fonctionnaires et les élèves, où les pannes d'électricité ou les coupures de l'eau bouleversaient toute planification du temps, constituant une intrusion de plus de l'État dans l'intimité, les personnes compensaient leur frustration par la socialité informelle.

Mais il y a plus. Il est connu que durant le socialisme, les personnes travaillaient mal et suivaient inégalement les horaires: par exemple, les fonctionnaires quittaient allégrement leur bureau pour prendre un café dans un bistro, ou faire des emplettes, ou tout simplement passaient des heures au téléphone pour régler leurs problèmes privés. Une informatrice qui travaillait dans un bureau du gouvernement me racontait comment à l'époque, elle et ses collègues réglaient les problèmes de la vie domestique par l'entremise du téléphone de l'institution: négocier avec des personnes de leurs réseaux, organiser la

distribution des aliments, aider même par téléphone les enfants à faire leurs devoirs. Une fois, me disait-elle, son fils de 14 ans avait eu à résoudre un problème d'algèbre, et donc le téléphone de l'institution avait été bloqué pendant plus d'une heure, car ne sachant comment aider son fils, elle avait dû consulter plusieurs personnes travaillant dans d'autres bureaux.

Gaspiller son temps au bureau était une conduite normale et un acte de sabotage¹²⁵ de la gouvernance d'un régime qui, par ses technologies et ses politiques contrôlait autant les ressources que le corps et le temps de ses citoyens (voir Rutz 1992).

Le désir et la frustration ne se manifestaient cependant pas uniquement dans les activités sociales liées à l'adhésion à la communauté nationale. Plusieurs s'adonnaient à des activités idiosyncratiques. Par exemple, Kideckel (2001) décrit le travail de Nelu, son informateur roumain et l'auteur anonyme des monographies de son village, un travail inutile et démesuré à la Don Quichotte. En effet, Nelu, comme tant d'autres personnes affligées et découragées par la stérilité du social socialiste, s'est investi dans l'écriture d'un épais ouvrage d'ethnographie qu'il cachait dans une cachette secrète du mur.

D'autres encore s'investissaient dans les plus absurdes passions afin d'inventer leur petit monde intime, comme, par exemple, ces jeunes intellectuels pour lesquels l'érudition était devenue le signe de leur individualité et qui comme Nelu, oeuvraient eux aussi dans et avec le verbe:

¹²⁵ Ce qu'un anthropologue étranger, visitant la Roumanie, avait appelé « l'héritage socialiste ». Il s'est référé au plaisir « quasi ritualisé » que la plupart des fonctionnaires éprouvent à boire du café et à gaspiller leur temps en bavardant, comme si le lieu de travail « était exclusivement un lieu de socialité ».

Dans les années 1980 – raconte une violoniste –, j'avais fini le Conservatoire et par une vraie merveille, j'ai pu rentrer chez moi, car il y a eu un poste libre dans l'orchestre de la Philharmonique. Nous étions plusieurs amis, en fait un groupe qui se rencontrait tous les soirs chez un couple, Anca et Sven, plus fortuné que nous qui habitons encore chez nos parents. Eux ils avaient leur propre logement, en fait un sous-sol aménagé de la maison de leurs parents. Étant Allemands, ils avaient fait une demande d'émigration et entre-temps, ils menaient une vie d'attente. Elle donnait des leçons privées et lui lavait les bouteilles de bière dans un dépôt en dépit du fait qu'il avait fait ses études universitaires en physique.

Ces rencontres du soir étaient pour nous comme une nourriture existentielle, une condition pour rester fonctionnels. La journée passait vite, car on savait qu'on allait se rencontrer tous le soir. On se rencontrait pour se parler. On ne parlait pas cependant de la politique, car on avait peur des microphones, mais autour de quelques verres de *Bloody Mary* et des frites, on se lançait dans des discussions qui se prolongeaient jusqu'au matin. Un soir, quelqu'un avait amené le *1984* de Orwell, on l'a lu ensemble toute la nuit. Une autre fois on a eu le Soljénitsin dactylographié à la machine, une autre fois, on a lu du Chomsky, on a lu même des paragraphes de Marx. C'est drôle maintenant que je me rappelle, les garçons aimaient débattre plutôt la philosophie que la littérature comme si cela avait aidé. Mais en fait, cela nous a aidés, car elle nous donnait un sens.

Non, on n'était ni xénophobes, ni classistes, au contraire ce qu'on détestait c'était ceux qui prétendaient être bourgeois ou communistes. Nous, on voulait être libres et vivre la démocratie.

Non, on n'était pas une exception. Il y avait d'autres groupes de jeunes stagiaires [période de 3 ans de pratique après l'obtention d'un diplôme universitaire] comme nous. On se connaissait tous entre nous et on se croisait, surtout en été quand les terrasses des restos étaient ouvertes et qu'on pouvait rester dehors. Nous avions l'habitude de nous rencontrer dans un bistro populaire fréquenté uniquement par les ouvriers et les soulos et nous, les bohèmes. Les autres groupes étaient plutôt orientés vers d'autres intérêts, comme les *computeristii* [les informaticiens] ou les artistes d'avant-gardes. Ma soeur était dans un tel groupe d'architectes et de gens de Beaux-Arts, il y avait aussi un groupe de gens qui pratiquaient le yoga; eux ils étaient vraiment fermés, nous on était le groupe de Sven [le premier groupe]. Je ne sais pas si de tels groupes existaient dans d'autres villes; je crois que oui. C'était comme un désir de prolonger l'état d'étudiant, notre seule période de liberté, loin de la famille et un peu regroupé entre nous, les jeunes. C'était sûrement une manière de nous tenir loin de la réalité quotidienne et c'était devenu un mode de vivre, à travers l'esprit. C'était notre petite société alternative qui nous donnait l'illusion qu'on était ailleurs. C'est probablement le plus beau souvenir que j'ai du socialisme. (C.M., 54 ans, violoniste)

D'autres encore rêvaient d'émigrer et en conséquence, refusaient de travailler pour le régime, comme, par exemple, ce jeune supposément antisocial (mais qui était en réalité « apolitique ») qui allait au boulot sous les menaces quotidiennes du père, qui avait payé des pots-de-vin pendant 12 ans pour que son fils ne soit pas viré à cause de son désintérêt total pour le travail. Son boulot consistait à distribuer les factures d'électricité dans les boîtes à lettres, un travail qu'il tolérait, car il pouvait se promener en ville toute la

journée, d'autant qu'il considérait que c'était un emploi inutile, car n'importe quel facteur aurait pu le faire. Il était suprêmement content de ne pas contribuer au régime. En fait, ce monsieur faisait le tour de ses amis, des visites qui pouvaient durer 8 heures jusqu'au moment où il devait retourner à son bureau pour signer le registre de travail. Il parlait plusieurs langues, et était le descendant d'une famille qui avait donné à la culture roumaine plusieurs mathématiciens renommés, mais il refusait carrément de s'intégrer à un système avec lequel il ne voulait aucun contact, sauf celui éphémère de distribution de factures. Quand, après 12 ans d'attente, il a enfin reçu ses papiers d'émigration pour les États-Unis, il s'est soulé pendant une semaine en donnant des banquets pour toutes ses connaissances, en disant qu'enfin, il avait retrouvé la sensation d'être vivant et le sentiment d'estime de soi qu'il avait perdue pendant plus d'une décennie de travail inutile.

Comme Roman (2003) le souligne dans son étude sur la vie quotidienne et « la génération blue-jeans communistes », les pratiques identitaires étaient fondamentalement basées et définies par une continuelle négociation entre les dominants et les dominés, transformant le quotidien en un terrain de guerre et de luttes sémiotiques:

Everyday life is a continuous process of conflict, resistance, challenge and negotiation, whereby 'the powerful' construct places where they can exercise their power – cities, workplaces, and houses – while 'the weak' make their own 'spaces' within those places.

Under such circumstances, everyday life becomes a matter of daily small victories, or "guerilla tactics" fought against the dominant discourse of the disempowering system, "a practice of petty and duplicitous physical and psychical negotiations and adaptation of "places into spaces" through "trickery", and ultimately, a practice of bodily and intellectual survival (Roman 2003:22).

Cependant, à la différence de Roman, je suis loin d'affirmer que les pratiques identitaires étaient homogènes et qu'elles pourraient être généralisées ou considérées comme représentatives des différents groupes, car même à l'intérieur de la catégorie de jeunes professionnels urbains, il y avait une grande variété de modèles. Ce que j'ai voulu

souligner ici, c'est le fait que chaque individu avait son rapport intime avec le pouvoir et que plus l'individu tentait d'affirmer sa liberté, plus il risquait de s'exposer à l'opprobre du système et à la réaction des autres. Autrement dit, il s'exposait aux représailles parce qu'en tentant de se définir comme individu, il devait justement prendre en considération la dimension du pouvoir contesté. Ce faisant, il ressentait plus profondément le malaise que les autres, ceux qui avaient choisi de s'adapter au pouvoir du régime par l'entremise des cadeaux et des réseaux que j'ai décrits en haut.

Ceci souligne davantage le fait que même quand l'intimité se construit en dehors des termes légitimés par le cadre idéologique et institutionnel du pouvoir, et semble ainsi éliminer la possibilité d'être un complice volontaire du régime, elle ne fait que souligner le malaise et la résistance idiosyncrasique individuelle, qui ne peuvent annuler ni la présence du pouvoir, ni sa reproduction.

« It's Cold, Dark, and You Can't Leave » était le titre d'un article sur la Roumanie paru dans les années 1980, dans la revue anglaise *The Economist*. Il n'y a rien qui ait mieux capté la partie visible de cet iceberg nommé communisme que le titre de cet article et pourtant, ce que le journaliste anglais ignorait – d'ailleurs, comment autrement aurait-il pu le savoir? – c'est comment ces millions des Roumains « qui ne peuvent pas quitter » avaient tout de même survécu.

Ce que j'ai tenté de décortiquer dans cette thèse concerne justement les technologies d'appropriation, de transfert et de partage du pouvoir, en soulignant constamment que le régime, la dictature, la tyrannie, l'oppression, étaient des structures et des dynamiques gérées par les Roumains contre d'autres Roumains. L'objectif sous-jacent à ma recherche était de démontrer comment un tel *système* s'est développé dans le

contexte d'une rhétorique fortement naturalisée par chaque individu, rhétorique qui soulignait constamment la solidarité d'un Nous devenu partie intégrante de chaque vision individuelle de la communauté.

Conclusions

Comme je l'ai annoncé au début de cette thèse, mon sujet vise les rapports individu-pouvoir, tels qu'ils se constituent autour des attitudes et comportements que le pouvoir induit chez les personnes, rapports qui finissent à long terme par être naturalisés.

La thèse a été pensée en deux parties et l'idée unificatrice est l'économie des rapports de pouvoir, autant au niveau formel (étatique) qu'au niveau intime du vécu du citoyen.

M'intéressant moins aux rhétoriques politico-économiques, qui ont déjà fait l'objet d'étude de la plupart des chercheurs, j'ai tenté de décortiquer les mécanismes du fonctionnement de la communauté imaginée, qui ne peuvent être simplement réduits à des concepts tels que le nationalisme, l'ethnicité, la langue et le territoire partagé, mais doivent être perçus autant en termes de parcours historique qu'en termes de pratiques sociales et de dynamiques de pouvoir.

Dans un premier découpage, j'ai tenté de décortiquer l'économie des dynamiques du pouvoir. Au départ, j'ai proposé une analyse du pouvoir comme un rapport de forces situées dans plusieurs lieux, suivant ainsi la perspective foucauldienne.

Mais le pouvoir de Foucault a également une autre lecture dont l'origine serait dans l'acte d'intervention envers et aux dépens de l'autre. « Government, » dit Foucault, « did not refer only to political structures or to the management of states: rather it designated the way in which the conduct of individuals or of groups might be directed:

the government of children, of souls, of communities, of families, of the sick... To govern in this sense, is to structure the possible field of action of other people » (Foucault 1983:221). Gouverner l'autre ne désigne non pas nécessairement une action politique, comme on pourrait le penser, mais l'action/ l'intervention exercée par quelqu'un contre une autre personne (les rapports familiaux constituent un exemple parfait de gouvernance). Cependant, note Foucault, l'État moderne est la plus importante forme de pouvoir (bien qu'il soit plus qu'une simple forme d'exercice du pouvoir). Ce qui nous intéresse, dit Foucault, est l'effet ou le fait que presque tous les autres rapports de pouvoir se réfèrent à l'État sans cependant découler de l'État. Tout ceci se passe parce que l'État moderne, et en l'occurrence l'État paternaliste communiste totalitaire, a sous son contrôle tous les rapports de pouvoir: juridiques, pédagogiques, culturels, administratifs, familiales, démographiques, intimes. Mais de quels rapports et de quels pouvoirs parlons-nous dans un État totalitaire? Du pouvoir de l'État exercé sur le peuple? Du pouvoir individuel exercé contre l'État? Le postulat duquel je suis partie est que le but du pouvoir est le pouvoir (pour périphraser Weber et sa définition de l'État, « le but de l'État c'est l'État ») ainsi que sa production et sa reproduction sous toutes ses formes, que celles-ci soient étatiques ou individuelles, concurrentielles, complémentaires ou qu'il s'agisse tout simplement de deux pouvoirs en opposition, c'est à dire engagés dans un rapport de force. Ce que je devais cependant démontrer était que la forme de pouvoir qui se reproduisait continuellement, en dépit de tous les rapports oppositionnels ou de résistance, était le pouvoir étatique. Cependant, nous nous trouvons ici devant un cercle vicieux, car si le pouvoir dominant, celui de l'État déclenche des stratégies de résistance individuelle (en tant que forces d'oppositions), celles-ci se manifestent sous une forme qui, en réalité,

produit et alimente le pouvoir étatique. Cette perspective met l'accent autant sur les rapports de forces initiées et administrées par l'État (à travers ses institutions et ses politiques de normalisation, étatisation, centralisation) que sur les stratégies de résistance ou de complicité développées par les individus dans leur quête d'accès aux ressources et dans leur recherche de valorisation en intimité. Bien que je ne développe pas le concept de gouvernementalité tel que proposé par Foucault, je me suis cependant inspirée de son approche de l'analyse des relations de pouvoir gouvernementalisées tel qu'il les a définies: « ... power relations have been progressively governmentalized, that is to say, elaborated, rationalized, and centralized in the form of, or under the auspices of, state institutions » (Foucault 1983:224).

Dans ce sens, j'ai tenté de démontrer comment presque toutes les relations de pouvoir « gouvernementalisées », ont fini par reproduire le pouvoir, même quand elles voulaient combattre.

Dans un deuxième découpage, j'ai tenté d'expliquer comment le vécu, les actions et la valorisation des individus étaient conditionnés par la quête et l'accès aux ressources administrées par l'État. J'ai considéré comme ressource tout ce qui touchait à la survie (logement, alimentation, santé, éducation, objets et leur commodification, réseaux d'entraide). Quelques ressources particulières ont servi de porte d'entrée dans ce gigantesque labyrinthe du tissu social, qui était la culture informelle antiétatique. Par exemple, la nation, en tant que ressource symbolique utilisée autant par l'État que par les personnes tous en quête de légitimité, la temporalité, une autre ressource symbolique accaparée et contrôlée par l'État intrusif qui entraîne les individus à inventer des

stratégies spécifiques, et les femmes, en tant que productrices de vie et sujets de biopolitiques.

Les réactions des individus se révèlent autant par l'entremise des pratiques quotidiennes que par leur engagement ambivalent, positif envers le privé et l'informel et négatif envers l'officiel. Cette dualité qui se concrétise dans la résistance-complicité joue un double rôle, d'une part elle est à la base d'un social antiétatique et, d'autre part, elle crée les prémisses des actes de valorisation du Soi.

Dans un premier chapitre, j'ai expliqué pourquoi les individus utilisaient deux champs de significations pour se définir, celle de la communauté de peuple-nation, avec qui ils partageaient la conception de la sphère privée, et celle de la communauté civique des citoyens, avec laquelle ils devaient partager la rhétorique du pouvoir étatique. Cette vision a été possible parce que l'État, lui aussi en quête de légitimer son pouvoir a recouru à la logique de la parenté (la « logique agnatique » de Herzfeld) qui avait conduit au phénomène d'intimité culturelle.

Selon cette perspective, le citoyen est corrompible et complice, car il ne peut se prévaloir de son statut historiquement, celui de personne privée, membre d'un groupe de parenté (vraie ou symbolique) laquelle, dans le contexte roumain était fortement valorisée au détriment même de l'engagement civique. Ce qui est aussi intéressant, c'est que le civisme, en termes d'engagements et d'obligations envers la communauté formelle, donc

la qualité de *tovaras* (camarade)¹²⁶, n'était pas perçu par une majorité de gens durant le communisme comme une manifestation positive. En fait, le mot était souvent utilisé en privé, « entre Nous », pour marquer l'exclusion d'une personne; *tovaras* était la quintessence de l'arrivisme, de la servilité et de la soif de pouvoir (et même de trahison). Un « camarade » ne l'était pas, justement, ce qui est encore un autre signe des complexités des codes de communication sous le régime, où tout pouvait simultanément symboliser une chose et son contraire. Il est donc évident que l'autorité officielle était envisagée comme l'ennemi de la communauté qu'elle avait déprivatisée et utilisée à ses fins, ainsi qu'un de mes informateurs l'a résumé:

Ce n'était pas l'idéologie que les gens repoussaient, car l'idéologie était équitable: ce n'était pas l'État en soi comme idée que les gens haïssaient, mais les personnes qui s'étaient mises à la direction de l'État, en fait, qui avaient été mises par les Russes; ces personnes étaient dans la grande majorité des imposteurs et des arrivistes qui avaient cherché à prendre avantage de la situation politique créée après la guerre. l'implantation du communisme en Roumanie. Et évidemment qu'on les détestait, qui étaient-ils ces *tovarasi*, *mâi Domnule*? [forme impersonnelle pour marquer l'insistance]. Qui étaient-ils? Des arrivistes avec quelques classes primaires qui avaient falsifié leurs biographies. et les personnes le savaient, et en plus ils n'avaient pas honte de prétendre plus qu'ils n'étaient en réalité et de répandre la terreur. Mais de quel droit? Pour qui se prenaient-ils, *mâi Domnule*? (O.D., 83 ans, architecte).

En ce sens, les pratiques liées aux réseaux ou la pratique des cadeaux, inventées par la communauté pour gérer justement le social contaminé par le pouvoir, peuvent nous apparaître comme des formes de résistance, comme je l'avais déjà dit, mais en même

¹²⁶ L'état en fait avait renforcé ce clivage par l'emphase qu'il avait mis sur l'obligation d'utiliser l'appellatif *tovaras*, emprunté du russe qui dans l'utilisation roumaine était associé au langage de bois de la presse du parti et surtout il était une référence directe au dictateur, nommé souvent dans les conversations privées « Tovarasil » (le Camarade).

temps comme une forme de complicité avec le pouvoir, car leur champ d'action est justement le terrain géré par le pouvoir.

J'ai également analysé le fonctionnement des réseaux qui faisaient appel à la duplicité de la personne, duplicité vue comme innocente et légitime, car elle était censée être au service des valeurs familiales. J'ai enfin souligné que même si les réseaux étaient une forme de résistance antiétatique, ils devaient recourir à la complicité, car si la résistance en est le but, la complicité en est le moyen et le véhicule pour agir.

Bibliographie

- Abu-Lughod, L.
1990 "The Romance of Resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women, *American Ethnologist* 17(1):41-55
- Anderson, Benedict
1991 *Imagined Communities*, Verso, London
- Appadurai, Arjun (ed.)
1986 *The Social Life of Things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge
- Ashwin, Sarah
1999 "Redefining the Collective: Russian Mineworkers in Transition", pp.245-273, in Burawoy & Verdery (eds.), *Uncertain Transitions: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland)
- Augé, Marc
1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la repression*, Flammarion, Paris
- Baban, Adriana
2000 "Women's Sexuality and Reproductive Behavior in Post-Ceausescu Romania: A Psychological Approach", in Gal & Kligman (eds.), *Reproducing Gender: Politics, publics, and everyday life after socialism*, Princeton University Press, Princeton
- Badescu, Irina
1994 "Une dérive de l'histoire. Les intellectuels roumains et le 'dégel'", pp.47-70, in Catherine Durandin (ed.), *L'engagement des Intellectuels à l'Est. Mémoires et analyses de Roumanie et de Hongrie*, Éd. L'Harmattan, Paris
- Barthes, Roland
1957 «Le mythe aujourd'hui», pp. 193-247, *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris
- Beck, Sam
1993 "The Struggle for Space and the Development of Civil Society in Romania, June 1990", pp.232-265, in H. De Soto & D. Anderson (eds.), *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe*, Humanities Press International, Atlantic Highlands (New Jersey)
- Behr, Edward
1991 *Kiss the hand you cannot bite: The rise and the fall of the Ceausescus*, Villard Books, New York
- Benjamin, Jessica
1988 *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon Books, New York
- Berdahl, Daphne, Matti Bunzl & Martha Lampland (eds.)
2000 *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, The University of Michigan Press, Ann Arbor
- Bernstein, Basil
1972 "A Sociolinguistic Approach to Socialization of Children", pp.465-497, J. Gumperz & D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics*, Holt, Rinehart and Winston, New York

- Betea, Lavinia
2004 "Interzicerea avorturilor (1966-1989) ca fapt de memorie sociala", pp.244-264, in Neculau (ed.), *Viata cotidiana in comunism*, Editura Polirom, Iasi
- Blaga, Lucian
1985 *Trilogia Culturii*, Humanitas, Bucharest
- Boia, Lucian
1999 *Deux siècles de mythologie nationale*, Humanitas, Bucarest
- Boia, Lucian
2002 *Jocul cu trecutul* ("Jouer avec le passé"), Humanitas, Bucarest
- Boia, Lucian
2002 "Mythologie communiste, version roumaine", pp.593-605, C. Delsol, M. Maslowski & Nowocki J. (eds.), *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, PUF, Paris
- Bonte, Pierre & Michel Izard
1992 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris
- Borneman, John (ed.)
2004 *Death of the Father: An Anthropology of the End in Political Authority*, Berghahn Books, New York
- Borneman, John
1992 *Belonging in the two Berlins: Kin, state, nation*, Cambridge University Press, New York
- Bourdieu, Pierre
2002 *La domination masculine*, Éditions du Seuil, Paris
- Bourdieu, Pierre et al. (eds.)
1993 *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris
- Braud, P. & F. Burdeau
1983 *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Éd. Montchrestien, Paris
- Brenner, Johanna & Laslett, Barbara
1990 "Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives", *Annual Review of Sociology* (15) 381-404
- Bukovskii, V
1981 *Letters of a Russian Traveller*, Chalidze Publications, New York
- Burawoy, Michael & Katherine Verdery (eds.)
1999 *Uncertain Transitions: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland)
- Calinescu, G.
1982 *Istoria Literaturii Române. De la origini pînă în prezent*, Editura Minerva, Bucureste
- Castoriadis, Cornelius
1975 *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris
- Carey, Henry F. (ed.)
2003 *National Reconciliation in Eastern Europe*, East European Monographs, Boulder (Col.)

- Carey, Henry F. (ed.)
2004 *Romania since 1989: Politics, Economics, and Society*, Lexington Books, Lanham, (Maryland)
- Cernat, Paul
2004 "Cozi si oameni de rând in anii '80", pp.191-203, in Neculau (ed.), *Viata cotidiana in comunism*, Editura Polirom, Iasi
- Cerulo, Karen
1995 *Identity Designs: The sights and sounds of a nation*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ)
- Chelcea, Liviu & Puiu Latea
2004 "Cultura penuriei: bunuri, strategii si practici de consum in Romania anilor '80", pp.152-175, in Neculau (ed.), *Viata cotidiana in comunism*, Editura Polirom, Iasi
- Chodorow, Nancy
1999 *The power of feelings: personal meaning in psychoanalysis, gender, and culture*, Yale University Press, New Haven
- Cioroianu, Adrian
2005 *Ce Ceausescu qui hante les Roumains. Le mythe, les représentations et le culte du Dirigeant dans la Roumanie communiste*, Curtea Veche Publishing, Bucharest
- Ciupala, Alin
2003 *Femeia in societatea romaneasca a secolului al XIX-lea. Intre public si privat*, Editura Meridiane, Bucarest
- Clit, Radu
2004 "Frica de zi cu zi", pp.59-71, in Neculau (ed.), *Viata cotidiana in comunism*, Editura Polirom, Iasi
- Codrescu, Andrei
1991 *The hole in the flag: A Romanian exile's story of return and revolution*, W. Morrow, New York
- Comaroff, Jean
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago
- Commission Nationale de Démographie
1974 *La population de la Roumanie*, Éditions meridiane, Bucharest
- Connerton, Paul
1989 *How Societies Remember*, Cambridge University Press, New York
- Creed, Gerald W.
1999 "Deconstructing Socialism in Bulgaria", pp.223-245, in Burawoy & Verdery (eds.), *Uncertain Transitions: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland)
- Das, Veena
2000 "The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity", pp.205-225, V. Das, A. Kleinman, M. Ramphele & P. Reynolds (eds.), *Violence and Subjectivity*, University of California Press, Berkeley

- Davidoff, Leonore & Catherine Hall
1987 *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, University of Chicago Press, Chicago
- De Flers, René
1984 *Socialism in one family*, Survey, v.28, no.4 (123) winter 1984
- De Grazia, Victoria
1992 *How Fascism ruled women: Italy, 1922-1945*, University of California Press, Berkeley
- Deletant, Dennis
1999 *Romania under Communist Rule*, The Center for Romanian Studies, Iasi
- Deleuze, Gilles
2004 *Foucault*, Les Editions du Minuit, Paris
- Denitch, Bette S.
1974 "Sex and Power in the Balkans", pp.243-262, in M. Rosaldo & N. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford
- Delsol, Chantal, M. Maslowski & Nowocki J. (eds.)
2002 *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, PUF, Paris
- De Soto, Hermine G. & David G. Anderson (eds.)
1993 *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe*, Humanities Press International, Atlantic Highlands (New Jersey)
- Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow
1983 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago
- Dunn, Elizabeth
1999 "Slick Salesmen and Simple People: Negotiated Capitalism in a Privatized Polish Firm", pp.125-147, N. Burawoy & K. Verdery (eds.), *Uncertain Transitions: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland)
- Ely, John & C.A. Stoica
2004 "Re-Membering Romania", pp.97-117, in H. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics and Society*, Lexington Books, Lanham (Maryland)
- Ephesia (groupe)
1995 *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other*, Columbia University Press, New York
- Fischer-Galati, Stephen
1981 "Man, State and Society in Eastern European Society", in Nelson, D. (ed.) *Romania in the 1980s*, Westview Press, Boulder, Colorado
- Floyd, David
1965 *Rumania: Russia's Dissident Ally*, Frederick A. Praeger, New York
- Foucault, M.
1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, The Harvester Press, Brighton (Sussex)

- Foucault, M.
1979 *Discipline and Punish*, Vintage Books, New York (*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975)
- Foucault, Michel
1997 *Il faut défendre la société*, Seuil/Gallimard, Paris (1976)
- Foucault, Michel
1976 *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris
- Foucault, Michel
1983 "The subject and Power", afterword to Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago
- Foucault, Michel
1994 *Dits et écrits 1954-1988. Vol. III 1976-1979*, Éditions Gallimard, Paris
- Frader, Laura L. & Sonya Rose (eds.)
1996 *Gender and Class in Modern Europe*, Cornell University Press, Ithaca
- Furet, François
1995 *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Editions Robert Laffont, Paris
- Gabanyi, Anneli Ute
2003 *The Ceausescu cult: Propaganda and power policy in communist Romania*, The Romanian Cultural Foundation Pub. House, Bucharest
- Gal, Susan & Gail Kligman
2000 *The politics of gender after socialism: A comparative-historical essay*, Princeton University Press, Princeton
- Gal, Susan & Gail Kligman (eds.)
2000 *Reproducing Gender: Politics, publics, and everyday life after socialism*, Princeton University Press, Princeton
- Gallagher, Tom
2004 *Furtul unei natiuni. Romania de la comunism incoace*, Editura Humanitas, Bucharest (*Theft of a Nation. Romania since Communism*, Hurst, London, 2004)
- Gallagher, Tom
2005 *Theft of a Nation. Romania since Communism*, Hurst & Company, London (2e édition)
- Gallagher, Tom
1995 *Romania after Ceausescu. The Politics of Intolerance*, Edinburgh University Press
- Gamble, Sarah (ed.)
2001 *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Routledge, New York
- Garton Ash, Timothy
1997 *The File: A Personal History*, Random House, New York
- Geertz, Clifford
2002 *Savoir local, Savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris
- Gellner, Ernest
1983 *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca

- Gilberg, T.
1981 *The Politics of ethnicity in Eastern Europe*, East European Monographs, New York
- Gossiaux, Jean-François
2002 "La fin des Yougoslaves, ou ethnicité toujours recommencée", *Anthropologie et Sociétés* 26: 53-69
- Gregory, C.A.
1982 *Gifts and Commodities*, Academic Press, London
- Gregory, C.A. & J.C. Altman (eds.)
1989 *Observing the Economy*, Routledge, London
- Hall, Richard Andrew
2004 "Political Culture in Post-Ceausescu Romania", pp.215-229, in H. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics and Society*, Lexington Books, Lanham (Maryland)
- Harsanyi, Doina Pasca
1995 "Participation of Women in the Workforce: The Case of Romania", pp.205-213, in Lobodzinska (ed.), *Family, Women, and Employment in Central-Eastern Europe*, Greenwood Press, Westport (Conn.)
- Herzfeld, Michael
2001 *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Blackwell, Oxford
- Herzfeld, Michael
1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*, Routledge, New York
- Herzfeld, Michael
1992 *The Social Production of Indifference*, University of Chicago Press, Chicago
- Hobsbawm, Eric J.
1983 *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge
- Humphrey, Caroline
1995 "Creating a culture of disillusionnement: Consumption in Moscow, a chronicle of changing times", pp.43-68, in Miller (ed.), *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, Routledge, London
- Humphrey, Caroline and Hugh-Jones, Stephen, eds
1992 *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*, Cambridge University Press, UK
- Humphrey, Caroline
2002 *The Unmaking of Soviet Life. Everyday economies after socialism*, Cornell Univ. Press. Ithaca
- Hutchison, John & A.D. Smith (eds.)
1994 *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford
- Jay, Martin
1984 *Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley
- Kaplan, Gisela
1992 *Contemporary Western European Feminism*. New York University Press, New York

- Kaplan, Robert
1994 *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, Vintage, New York
- Kideckel, David
1997 "Autoethnography as Political Resistance: A case from socialist Romania", pp.47-70, D. Reed-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Berg, Oxford
- Kideckel, David
1993 "Once Again, the Land: Decollectivisation and Social Conflict in Rural Romania", pp.62-76, in H.G. de Soto & D.G. Anderson (eds.), *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe*, Humanities Press International, Atlantic Highlands (New Jersey)
- Kideckel, David A
1993 *The Solitude of Collectivism: Romanian villagers to the Revolution and Beyond*, Cornell University Press, Ithaca
- Kleinman, Arthur, Veena Das & Margaret Lock (ed.)
1997 *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley
- Kligman, Gail
1998 *The politics of duplicity: Controlling reproduction in Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkeley
- Kulick, Don & Margaret Willson (eds.)
1995 *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*, Routledge, London
- Lakoff, George & M. Johnson
1985 *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago
- Ledeneva, Alena, V.
1998 *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge
- Lefort, Claude
1971 *Éléments d'une critique de la Bureaucratie*, Librairie Droz, Genève
- Liiceanu, Aurora
2004 "Cotidianul comunist", pp.71-78, in Neculau (ed.), *Viata cotidiana in comunism*, Editura Polirom, Iasi
- Lobodzinska, Barbara (ed.)
1995 *Family, Women, and Employment in Central-Eastern Europe*, Greenwood Press, Westport (Conn.)
- Lungu, Dan
2004 "Avatarurile cozii in socialismul de tip sovietic", pp.175-191, in Neculau (ed.), *Viata cotidiana in comunism*, Editura Polirom, Iasi
- Manser, Roger
1993 *Failed Transitions: The Eastern European Economy and Environment since the Fall of Communism*, The New Press, New York
- Marcus, George & Michael M.J. Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An experimental moment in the human sciences*, The University of Chicago Press, Chicago

- Marody, Mira & Anna Giza-Poleszczuk
 2000 "Changing Images of Identity in Poland: From Self-Sacrificing to the Self-Investing Woman?", in Gal & Kligman (eds.), *Reproducing Gender: Politics, publics, and everyday life after socialism*, Princeton University Press, Princeton
- Martin, L., H. Gutman & P. Hutton (eds.)
 1988 *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, Amherst
- Miclau, Paul
 1995 *Roumains déracinés. La vie quotidienne dans la Roumanie de Nicolae Ceausescu: chroniques*, Publisud, Paris
- Mihailescu, V. Vintila, Ioana Popescu & Ioan Pânzaru
 1992 *Paysans de l'histoire*, DAR, Bucharest
- Miller, Daniel (ed.)
 1995 *Worlds Apart: Modernity through the prism of the local*, Routledge, London
- Miller, Daniel (ed.)
 1998 *Material Cultures: Why some things matter*, The University of Chicago Press, Chicago
- Miroiu, Mihaela & Liliana Popescu
 2004 "Post-Totalitarian Pre-Feminism", pp.297-315, in H. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics and Society*, Lexington Books, Lanham (Maryland)
- Mishra, Vijay
 2006 *The Diasporic Imaginary: Theorizing the Indian Diaspora*, pp.447-450, B, Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Routledge, London
- Neculau, Adrian (ed.)
 2004 *Viata cotidiana in comunism*, Editura Polirom, Iasi
- Nelson, Daniel
 1988 *Romania in the Ceausescu Era*, Gordon and Breach Science Publishers, New York
- Nelson, Daniel
 1981 *Romania in the 1980s*, Westview Press, Boulder, Colorado
- Ortner, Sherry
 1993 "Resistance and the problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies of Society and History* 34 (1):173-93
- Platz, Stephanie
 2000 "The Shape of National Time: Daily Life, History and Identity during Armenia's Transition to Independence, 1991-1994", in Berdhal et al., *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, The University of Michigan Press, Ann Arbor
- Popescu, Mircea
 2000 *Bancuri, anecdote, expresii hazlii-interzise ieri, inedite azi*, Editura Vestala, Bucharest

- Roman, Denise
2003 *Fragmented Identities: Popular Culture, Sex, and Everyday Life in Postcommunist Romania*, Lexicon Books, Lanham (Maryland)
- Rutz, Henry J. (ed.)
1992 *The Politics of the time*, American Anthropological Association, Washington, D.C.
- Sardan, Olivier
1984 *Les sociétés songhay-zarma. Chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Karthala, Paris
- Sahlins, Marshall
1974 "The original affluent society", *Stone Age Economics*, Routledge, London
- Said, Edward
1979 *Orientalism*, Random House, New York
- Sampson, Steven
1984 *National Integration Through Socialist Planning; An Anthropological Study of a Romanian New Town*, East European Monographs, Boulder (Colo.)
- Sampson, Seven
1984 *Rumours in Socialist Romania*, Survey, v.28, no.4 (123) winter 1984
- Savicki, Jana
1991 *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, Routledge, New York
- Sayer, Derek
1994 "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on 'Hegemony'", pp.367-379, in G.M. Joseph & D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham
- Scott, James
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven
- Scott, James
1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven
- Sellin, Frank
2004 "Democratization in the Shadows: Post-Communist Patrimonialism", pp.117-139, in H. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics and Society*, Lexington Books, Lanham (Maryland)
- Shapiro, Susan G. and Ronald Shapiro
2004 *The Curtain Rises: Oral Histories of the fall of Communism in Eastern Europe*, McFarland & Company, Inc., London
- Shweder, Richard & R.A. LeVine (eds.)
1990 *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge
- Smith, A.D.
1983 *Theories of Nationalism*, Holmes & Meier, New York
- Sorokin, Vladimir
1998 *The Queue ("Ochered")*, Syntaxis, Paris

- Stahl, P.H.
1986 *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe*, Columbia University Press, New York
- Stoiciu, Gina
1997 *L'aveuglement de Janus*, Humanitas/Libra, Montréal
- Tessier, Roger (ed.)
1995 *La transition en Roumanie: Communications et qualité de la vie*, Presses de l'Université du Québec, Québec
- Tismaneanu, Vladimir
2004 "Understanding National Stalinism: Legacies of Ceausescu's Socialism", pp.27-49, in H. Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics and Society*, Lexington Books, Lanham (Maryland)
- Tismaneanu, Vladimir
1992 *Arheologia Terorii*, Editura Eminescu, Bucuresti
- Tismaneanu, Vladimir
1988 *The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe: The Poverty of Utopia*, Routledge, London
- Tismaneanu, Vladimir
1998 *Fantasies of Salvation: Democracy, nationalism and myth in post-communist Europe*, Princeton University Press, Princeton
- Todorova, Maria
1997 *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford
- Tuite, Kevin
2005 Conference on Language, History and Cultural Identities in the Caucasus. "The Autocrat of the Banquet Table: the political and social significance of the Georgian supra", 18 June 2005; School of International Migration and Ethnic Relations of Malmö University, Sweden
- Turner, Terence
1979 "The Social Skin", pp. 111-140, I. Cherfas & R. Lewin (eds.), *Not Work Alone*, Temple Smith, London
- Verdery, Katherine
1992 "The 'Etatization' of Time in Ceausescu's Romania", pp.18-38, in H. Rutz (ed.), *The Politics of the Time*, American Anthropological Association, Washington, D.C.
- Verdery, Katherine
1991 "Theorizing Socialism: A Prologue to the 'Transition': Representations of Europe: Transforming State, Society, and Identity", *American Ethnologist* 18(3):419-439
- Verdery, Katherine
1991 *National Ideology under Socialism: Identity and cultural politics in Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkeley
- Verdery, Katherine
1996 *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton
- Verdery, Katherine
1999 "Fuzzy Property: Rights, Power and Identity in Transylvania's

Decollectivisation", pp.53-83, in N. Burawoy & K. Verdery (eds.), *Uncertain Transitions: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland)

Verdery, Katherine

2003 *The Vanishing Hectare*, Cornell University Press, Ithaca

Wagner, Peter

2004 "Sonderweg Romania?", pp.49-67, in Carey (ed.), *Romania since 1989: Politics, Economics and Society*, Lexington Books, Lanham (Maryland)

Waldeck, R.

1998 *Athénée Palace*, Humanitas, Bucarest

Weeks, Jeffrey

1981 *Sex, Politics, and Society: The regulation of sexuality since 1800*, Longmans, New York

Willis, Paul et al.

1990 *Common Culture: Symbolic work at play in the everyday cultures of the young*, Westview Press, Boulder & San Francisco

Wolchik, Sahron L. & Alfred G. Meyer (eds.)

1985 *Women, State and Party in Eastern Europe*, Duke University Press, Durham

Yanagisako, Sylvia & Carol Delaney (eds.)

1995 *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Routledge, New York

Žižek, Slavoj

1989 *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London

Žižek, Slavoj

1993 *Tarrying with the Negative*, Duke University Press, Durham (N.C.)

Annexe I: Description des informateurs

Nom	Profession ¹	Sexe	Age ²	État civil ³	Logement ⁴	Adultes/ Logement	No. enfants	Éducation ⁵
I.P.	académicien	H	66	M	P	2	1	U1
A.G.	ethnographe	F	65	M	P	2	1	U1
P.M.	éducatrice	F	68	M	P	2	2	L
L.M.	pharmacienne	F	53	C	P	1	0	U1
C.M.	ancienne mairesse	F	55	V	P	1	0	U1
C.A.	coiffeur	H	60	C	P	1	0	L
E.P.	ingénieur	H	83	M	P	2	2	U1
A.H.	professeur d'école secondaire	F	56	M	P	2	2	U1
O.D.	pensionnaire	H	71	M	P	2	2	L
A.V.	comptable immigrée au Canada	F	50	V	P	1	1	U1
M.S.	professeure retraîtée	F	63	V	P	1	2	U1
L.M.	technicienne	F	56	M	P	2	0	L
D.L.	enseignante	F	56	M	P	2	2	U1
A.M.	bibliothécaire	F	56	M	P	2	2	L
O.P.	pensionnaire	H	83	M	P	2	2	L
A.B.	électricien	H	68	C	L	1	0	L
O.D.	architecte	H	83	V	P	1	1	U1
M.P.	enseignante	F	54	M	P	3	1	U1
V.M.	critique d'art	F	52	M	P	2	1	U2
S.A.	comptable	F	49	C	P	1	0	L
C.M.	violoniste	F	54	M	P	2	2	U1
V.V.	médecin	H	80	V	P	1	1	U1
W.V.	technicien	H	72	M	P	4	2	L
O.P.	pensionnaire	H	70	M	P	2	1	L
I.I.	chauffeur/ ingénieur	H	48	M	P	3	2	U1
D.V.	professeure	F	55	M	P	1	1	U1
I.E.	entrepreneur	H	57	M	P	3	1	L
A.E.	patronne de restaurant	F	58	M	P	3	1	L
S.B.	cameraman	H	46	C	P	1	0	L

¹ Déclarée (incluant les personnes à la retraite)

² Au moment de l'entretien

³ M = marié(e); C = célibataire; V = veuf ou veuve

⁴ L = locataire; P = propriétaire

⁵ L = lycée; U1 = bacc. universitaire; U2 = études supérieures

N.B.	pensionnaire	F	68	V	P	1	1	L
R.M.	avocate à la retraite	F	74	V	P	1	0	U1
A.K.	notaire retraitée	F	72	C	P	1	0	U1
B.C.	ingénieur (immigré au Canada)	H	49	M	P	3	1	U1
B.V.	ingénieure (immigrée au Canada)	F	49	M	P	3	1	U1
Y.G.	avocate retraitée (immigrée au Canada)	F	80	C	L	1	0	U1
K.C.	prof. universitaire	F	55	M	P	4	2	U1
N. M.	cinéaste	H	52	M	P	2	1	U1
D.V.	historien	H	59	M	P	2	1	U1
A. I.	infirmière	F	64	M	P	2	1	L
M.E.	météorologue	H	60	M	P	3	1	L
R.O.	médecin	F	57	V	P	1	1	U1
D.V.	stomatologue	F	55	M	P	2	1	U1
D.G.	critique d'art	F	58	M	P	3	1	U1
C. B.	ethnologue	F	45	M	P	5	3	U1
D.B.	journaliste	H	54	M	P	5	3	U1
S.V.	médecin	H	56	M	P	2	1	U1
R.G.	peintre	F	74	M	P	2	2	U1
H.G.	homme d'affaire	H	60	M	P	2	2	L
E.B.	électricien	H	50	M	P	2	1	L
L.J.	institutrice retraitée	F	72	V	P	1	1	L
L.B.	éducatrice	F	51	M	P	3	1	L
V.B.	musicien	H	56	M	P	3	1	U1
R.T.	journaliste	F	52	C	P	1	1	U1
A.B.	comptable	F	63	V	P	1	1	L
A.J.	ingénieur	H	53	M	P	2	2	U1
F.M.	conservatrice	F	54	M	P	2	1	L
M.I.	vendeuse	F	55	M	P	2	1	L
C.S.	restaauratrice	F	56	M	P	4	2	U1
M.G.	chimiste	F	51	M	P	5	3	U1

D.A.	comptable	F	63	M	P	2	1	UI
V.H.	prêtre	H	55	M	P	6	4	UI
N.D.	écrivaine	F	64	M	P	4	4	UI
T.B.	chimiste à la retraite	F	72	V	P	1	2	UI
M.T.	biologue	F	55	M	P	3	1	UI
D.T.	médecin	F	56	M	P	4	2	UI
A.P.	professeure	F	57	M	P	2	1	UI
M.B.	professeure	F	54	V	P	3	2	UI
M.B.	muséologue	F	51	C	P	1	0	UI
C.M.	historienne	F	58	M	P	2	1	UI
M.N.	professeure	F	52	V	P	1	1	UI
S.P.	technicienne	F	53	M	P	4	2	UI
S.T.	prof. universitaire	F	59	C	P	1	1	UI
C.B.	traductrice	F	54	M	P	2	1	UI
M.S.	rédactrice	F	56	M	P	2	1	UI
C.P.	prof. universitaire	F	54	M	P	3	1	UI
D.L.	médecin	F	57	M	P	3	1	UI
C.B.	assist. méd.	F	55	M	P	2	1	L
A.M.	institutrice retraitée	F	70	M	P	1	1	L
I.D.	Patronne salon de beauté	F	57	M	P	3	2	L
B.K.	patronne	F	59	M	P	2	1	L
A.J.	médecin	F	58	M	P	2	1	UI
D.S.	juge	F	54	M	P	2	1	UI
B.K.	comptable	F	58	M	P	2	1	L
A.I.	téléphoniste	F	50	M	P	5	2	L
M.V.	couturière	F	52	M	P	6	4	L

Annexe 2: Descriptions des entretiens

Nom	No. d'entretiens	Type ⁶	Durée	Lieu ⁷	Date
I.P.	1	D	2h	Pr.	Juin 2002
A.G.	1	V	1h	Pu.	Juin 2002
P.M.	1	D	2h	Pr.	Juin 2002
L.M.	2	D	1h+2h	Pr.	Juin 2002
C.M	1	D	2h	Pr.	Juillet 2002
C.A.	1	EN	1h	Pu.	Juillet 2002
E.P.	1	D	2h	Pr.	Juillet 2002
A.H.	1	D	2h	Pr.	Juillet 2002
O.D.	1.	D	2h	Pr.	Septembre 2002
A.V.	2	D	1h+1h	Pu.	Novembre 2003
M.S.	1.	D.	3h	Pr.	Février 2004
L.M.	1	D	2h	Pr.	Juillet 2003
D.L.	3	D	2h+2h+2h	Pr.	Juillet 2003
A.M	2	D	2h+2h	Pr.	Août 2003
O.P.	1	EN	3h	Pr.	Juin 2002
A.B..	1.	D	3h	Pr.	Février 2004
O.D.	3	D	2+2+1	Pr.	Mars 2004
M.P.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2004
V.M.	1	D	2h	Pu.	Juillet 2004
S.A.	1	D	2h	Pu	Juillet 2004
C.M.	1	EN	2h	Pr.	Juillet 2004
V.V.	5	D	Total de 15h	Pr.	Entre 2002-2005
W.V.	1	V	1h	Pr.	Déc.2005
O.P	1	I	1h	Pr.	Février 2004
I.I.	6	D+ I	Total de 10h	Pr.	Août 2003; Février 2004; Juillet 2004; Août 2004; Juillet 2005; Août 2005
D.V.	1	V.	1h	Pu.	Août 2004
I.E.	1	V	1h	Pu.	Juillet 2004
A.E.	2	D	1h+1h	Pu.	Juillet 2004
S.B.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2004
N.B.	1	I	1h	Pu.	Août 2004
R.M.	1	I	1h	Pu.	Août 2004
A.K.	1	I	1h	Pu.	Août 2004
B.C.	1	I	1h	Pr.	Déc.2005
B.V	1	I	1h	Pr.	Déc.2005

⁶ V = verbale; E = écrit; D = verbale et écrit; I = informelle, non-structuré; EN= enregistré

⁷ Pr = privé; Pu = publique

Y.G.	2	I	1h+1h	Pr.	Déc.2005
K.C.	1	I	1h	Pu.	Août 2004
N.M.	1	I	1h	Pu	Août 2004
D.V.	1	I	1h	Pu	Août 2004
A.I.	1	V	1h	Pr.	Août 2004
M.E.	2	D	1h+1h	Pr.	Août2004
R.O.	1	I	1h	Pr.	Juillet 2003
D.V.	1	I	1h	Pr.	Juillet 2003
D.G.	1	I	1h	Pr.	Juillet 2003
C.B	1	I	3h	Pr.	Juillet 2003
D.B.	1	I	3h	Pr.	Juillet 2003
S.V.	1	I	3h	Pr.	Juillet 2003
R.G.	1.	V	1h	Pr.	Juillet 2003
H.G.	1	V	1h	Pr.	Juillet 2003
E.B.	1	V	2h	Pr.	Juillet 2004
L.J.	1	V	1h	Pr.	Juillet 2004
L.B.	3	D.	1h+1+2h	Pr.	Juin-Août 2005
V.B.	3	D.	1h+1h+1h	Pr.	Juin-Août 2005
R.T.	1	I	1h	Pu	Juin 2005
A.B.	2	I	1h+1h	Pr.	Juin 2005
A.J.	4	I	Total de 4h	Pr.	Juin 2002-Août 2005
F.M.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
M.I.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
C.S.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
M.G.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
D.A.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
H.V.	1	I	2h	Pu.	Juillet 2005
N.D.	1	D	3h	Pr.	Juillet 2005
T.B.	1	V	1h	Pu.	Juillet 2005
M.T.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
D.T.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
A.P.	2	D	1h+2h	Pr.	Juillet 2005
M.B.	1	I	1h	Pu.	Juillet 2005
M.B.	1	V	2h	Pu.	Août 2005
C.M.	1	V	2h	Pu.	Août 2005

M.N.	1	V	2h	Pu.	Août 2005
S.P.	1	É	1h	Pr.	Août 2005
S.T.	1	D	2h	Pr.	Août 2005
C.b.	1	É	1h	Pr.	Août 2005
M.S.	1	É	1h	Pr.	Août 2005
C.P.	1	I	1h	Pr.	Août 2005
D.L.	1	I	1h	Pr.	Août 2005
C.B.	1	I	1h	Pr.	Août 2005
A.M.	1	I	1h	Pr.	Août 2005
I.D.	1	I	1h	Pu.	Août 2005
B.K.	1	I	1h	Pu.	Août 2005
A.J.	1	V	1h	Pr.	Août 2005
D.S.	1	D	2h	Pr.	Août 2005
B.K.	1	I	1h	Pu.	Août 2005
A.I.	2	I	1h+1h	Pr.	Juin-Août 2005
M.V.	1	I	1h	Pu.	Août 2005