

Pierre Bidart

Éléments pour une anthropologie du post-communisme

Rezumat

Elemente pentru o antropologie a post-comunismului

^a timpă a analizelor micro-sociale, antropologia își formulează propriile întrebări asupra individului marcat de existența într-un regim politic totalitar. În realitate, nu se poate face o antropologie a post-comunismului, ci antropologii ale concretizărilor naționale ale guvernărilor comuniste (socialiste) din statele central și est-europene. Antropologiile post-comunismului s-ar putea construi pornind de la două perspective analitice, vizând figurarea subiectivă și inter-subiectivă a individului post-comunist și respectiv, practicile memoriale prin care se instituie reflecția asupra comunismului. Trecând în revistă o serie de surse de referință pentru conturarea prezentului din unghi antropologic, studiul trasează o serie de raporturi între post-comunism și post-colonialism și ridică problema identității antropologiei ca disciplină și înțifică și a instituționalizării ei prin asumarea critică a tuturor etapelor ce au definit-o, inclusiv etapa „comunistă”.

L’histoire de la fin du 20e siècle a connu deux événements majeurs qui ont profondément marqué la trajectoire politique mais aussi l’imaginaire politique et culturel de l’ensemble géographique européen.

Il s’agit tout d’abord de la chute du Mur de Berlin qui a initié, comme on le sait, ce moment historique stupéfiant illustré par l’écroulement, de l’intérieur, les uns après les

autres, comme un jeu de dominos, des régimes communistes, et par la gestion lente, progressive et difficile des formes démocratiques d'autorité publique et d'expression du social que les sciences politiques se sont empressées d'étudier sous le registre de la „transitologie”. Le Mur de Berlin était, à la fois, la traduction matérielle et technique de la division brutale et artificielle d'un espace social urbain en deux espaces géographiques et sociaux et un objet métaphorique signifiant la dimension monstrueuse d'une idéologie totalitaire.

Deuxième événement historique: l'intégration dans l'Europe de la majorité des pays ex-communistes, processus malheureusement insuffisamment pris en compte par les sciences de l'Homme, du moins en France. Deux points de vue distincts, lourds de sens, ont surgi: pour le regard de l'Ouest, cette intégration a été décrite en terme „d'élargissement” de l'Europe de l'ouest vers les pays de l'Est; pour le regard de l'Est, il s'agissait simplement „d'un retour” à l'Europe après les vicissitudes et les contradictions de l'histoire. Dans tous les cas, nous sommes enclin à penser fortement que cet élargissement ou ce retour, selon le cas, ne peuvent pas être considérés comme un événement banal, ou pire comme un non événement au regard des sciences sociales en général et de l'anthropologie en particulier.

Aussi le principe même de ces rencontres¹ qui ont pour titre „Européanisation des Balkans et Balkanisation de l'Europe” se situe-il dans le droit fil de cette exigence intellectuelle de croiser les regards entre l'Ouest et l'Est, c'est-à-dire de partager les expériences, d'engager une réflexivité dialogique sur chacune de nos traditions académiques, de manière à construire un fonds commun de connaissances et d'élaborer aussi des projets communs. Il faut remercier et féliciter très chaleureusement les organisateurs de ces rencontres et en premier le professeur Mihai Fifor de nous engager dans cette démarche de dialogue disciplinaire international.

Je ne peux m'empêcher de faire un commentaire de sémantique à propos de l'effet de symétrie recherché dans la construction du titre entre *européanisation* et *balkanisation*! En effet, dans la langue française et d'une manière générale dans les langues des pays de l'ouest de l'Europe, le terme de *balkanisation* a une connotation fortement négative car on l'assimile à l'idée générale de fragmentation, de dislocation, de morcellement d'entités territoriales et politiques, accompagnés souvent de violence. Le langage journalistique s'y réfère sans cesse et le langage scientifique de science sociales l'utilise également abondamment. Ainsi on a parlé d'achèvement du *processus de balkanisation* en parlant de l'accès à l'indépendance du Kosovo! En réalité, ce terme désigne primitivement, vers le fin du XIXe siècle, la constitution de nouvelles entités géopolitiques réunifiées, à la suite du démembrement de l'empire ottoman.

Après la première guerre mondiale, ce terme a été diffusé avec cette connotation négative qu'on lui connaît aujourd'hui, signifiant une sorte de maladie dégénérative propre aux pays des Balkans. L'historienne bulgare Maria Teodorova suggère que ce terme s'inscrit dans une représentation duale des relations entre l'Occident, terre du bien, et l'Orient, terre du mal incarné par „le démon abstrait” des Balkans! Un autre terme renvoie à un sens similaire, celui de „libanisation” mais concerne fois-ci le pourtour méditerranéen arabe. Le Président de la République Française lui-même a cru bon d'utiliser ce terme de *balkanisation* dans un de ses discours en début d'année 2008. Sommes-nous condamnés à rester prisonniers de concepts au sens dévoyé, imposés par l'histoire? Dans tous les cas, l'usage de ce terme est symptomatique des clichés, des représentations des ethnotypes véhiculés parfois sans précaution par la pensée politique et scientifique, et qui peuvent troubler, tromper, voire bloquer la réflexion et l'action publiques. Il en est ainsi, actuellement, de cette figure inconfortable de l'imaginaire social et culturel roumains -les *roms* - sur lesquels le gouvernement italien actuel est en train de jeter le discrédit au moment même où l'Europe cherche au contraire à neutraliser les risques de discrimination à l'égard de cette minorité.

Une fois ces éclaircissements apportés et ces précautions prises, il nous paraît opportun, utile, légitime, au sens même des sciences de l'Homme (malgré la distance - presque 20 ans - qui nous sépare de la date de la chute des communismes), de tracer quelques perspectives pour une anthropologie du post-communisme (d'autres utilisent la formule de post-socialisme), ou pour être plus précis et plus sensible à l'égard des expériences politiques vécues par chaque pays, une anthropologie des post-communismes. En effet, comment confondre „l'homme nouveau roumain” imaginé par Ceausescu et l'*homo sovieticus*? Il est essentiel de saisir les expériences politiques dans la singularité de leurs expressions, de leurs traits, afin de mieux saisir et comprendre les effets différentiels de chaque système politique: l'individu roumain communiste, n'était pas l'individu polonais communiste, lequel différait de l'individu hongrois communiste!

Post-communisme et post-colonialisme: deux transitions politiques distinctes et état contrasté des lieux

La formule du post-communisme rappelle facilement, on en conviendra, celle de post-colonialisme dont l'étude a suscité de multiples travaux sur le large front des sciences sociales, ce qui n'est pas le cas pour le post-communisme, et cela pour des raisons diverses. Situation que nous déplorons², tout en la comprenant, mais dans laquelle les sciences sociales doivent assumer leurs responsabilités et leurs rôles.

La notion de post-colonialisme, apparue sur la surface politique il y a une dizaine d'années, est aujourd'hui utilisée abondamment en France pour évoquer les mouvements contemporains de contestation qui rappellent le passé colonial de la France et les attitudes troubles, à cet égard, de la nation française. La contestation s'est cristallisée avec la loi du 23 février 2005 qui visait à mettre en exergue le „rôle positif” de l'entreprise coloniale, ce que le Député UMP Lionel Lucas explicitait ainsi lors des débats parlementaires accompagnant l'adoption de la dite loi: „Quelles qu'ont été les erreurs ou les fautes commises, la France n'a jamais asservi les peuples qu'elle a dirigés (...). Nous devons écrire l'histoire et l'enseigner pour que les enfants sachent que la France n'a pas été colonialiste mais colonisatrice et qu'elle a transmis les valeurs républicaines aux élites qui aujourd'hui dirigent les peuples”. Cette loi sera abrogée un an plus tard par le Président Chirac devant la vigueur des contestations qui émanaient également du monde des intellectuels historiens, lesquels dénonçaient les prétentions de l'Etat à écrire une mémoire et une histoire officielles. Ainsi, s'estimant héritiers d'un passé traumatisant, des Français issus de l'immigration s'introduisent dans le débat public en relevant les injustices dont ils s'estiment victimes. Illustration de ce mouvement, le *Manifeste des Indigènes de la république* publié par l'association au nom volontairement emblématique des *Indigènes de la république* qui entend dénoncer les discriminations racistes à l'égard des jeunes issus de l'émigration africaine et maghrébine. Le dernier épisode se trouve dans le fameux discours du Président Nicolas Sarkozy à Dakar, vite après son élection à la Présidence de la République, où dans un passage considéré comme polémique, ce dernier a considéré que „l'homme africain” n'était pas „assez entré dans l'histoire”!

On peut admettre l'hypothèse que le post-colonialisme n'est pas simplement la qualification d'une situation ou d'une temporalité dès le moment où le post-colonialisme produit des „post-coloniaux”. Dans un récent ouvrage, *L'Occident décroché. Enquête sur le post-colonialisme* (2008), notre collègue Jean-Louis Amselle, analysant les traductions contemporaines du post-colonialisme note l'émergence conjointe de deux groupes antagonistes: les *Blacks* et les *Beurs*, d'un côté, et les „néoréacs”, de l'autre. Les premiers estiment que seuls les Noirs sont capables de défendre l'identité „noire” (certaines franges devenant même antisémites) et critiquant le modèle républicain français d'intégration; les seconds se posent en défenseurs de l'identité républicaine „blanche”, dénonçant le racisme anti-blanc des premiers.

Aussi assistons-nous moins à un retour des interrogations au regard des sciences sociales au thème du post-colonialisme qu'à des questionnements nouveaux sur ce sujet. Ces débats ne font que souligner la nature complexe des rapports entre Mémoire

et Histoire, et la sensibilité des consciences de ceux qui s'estiment encore dominés aujourd'hui par les dominants d'hier. Cela démontre une fois encore la pertinence de l'analyse formulée par Bourdieu selon laquelle l'histoire serait un principe générateur de pratiques sociales. Comment peut-il en être différemment à la suite d'un passé communiste de plusieurs décennies, (et de près de 70 ans de communisme pour l'ex-URSS)? Finalement, y-a-t-il homologie, correspondance, symétrie entre la situation de post-colonialisme et celle de post-communisme?

A regarder de près, les deux situations diffèrent fondamentalement pour la raison simple que le colonialisme et le communisme se distinguent dans leur essence. En revanche, les sorties du „système” posent des interrogations proches, relatives, en particulier, à la construction de subjectivités nouvelles, débarrassées des marques dégradantes du système ancien.

La première désigne une situation de domination (économique, culturelle, politique) d'origine généralement exogène fondée sur des critères ethniques (eux-mêmes illustrés par des considérations de races, de couleur, etc.), des rapports de sujétion des consciences et de discrimination des uns à l'égard des autres.

La situation politique du communisme se caractérise fondamentalement par la constitution d'un Etat-Parti ou d'un Part-Etat qui exerce une souveraineté totale sur les membres de la société, en revendiquant le monopole absolu de la politique (sous-entendu de la pensée et de l'action politiques), en organisant une relation directe et unique entre l'individu et la répression, et obligeant les membres de la société à ruser sans cesse avec l'ordre établi. Il en ressort une définition, c'est-à-dire une élaboration perturbée, troublée, inquiète, éprouvante des subjectivités, due principalement aux sentiments d'insécurité, de méfiance et de peur, lentement enracinés dans l'imaginaire collectif. La vie quotidienne exige dans cette situation (excepté pour le militant du Parti) de se construire une fiction complexe faite de simulacre d'adhésion à l'ordre établi, de méfiance générale, de calcul. La sortie de ce type de société et de situation a donc reçu le qualificatif de „transition”, terme imparfait mais commode, qui désigne une période de changement (sous-entendu de glissement vers le régime démocratique) au rythme plus ou moins lent et dont l'achèvement reste incertain et difficilement objectivable. L'interrogation fondamentale qui doit animer les sciences sociales concerne la *nature des sociétés* (roumaine, bulgare, etc.) produites au cours de la transition post-communiste. D'où la nécessité de *penser ces sociétés* dans leurs orientations contemporaines, leurs bifurcations, leurs choix, leurs réalisations, afin de pouvoir penser les relations entre l'individuel et le collectif.

Trois questionnements

Quels questionnements de nature anthropologique peut-on greffer sur toutes ces années qui nous séparent de 1989? Nous nous permettons de suggérer trois axes d'analyses, trois axes qui nous semblent particulièrement pertinents dans la mesure où ils relèvent des questionnements majeurs portés par la réflexion anthropologique actuelle.

A) Les figurations subjectives et inter-subjectives de l'individu post-communiste

Nous entendons individu ou sujet post-communiste (ou encore post-soviétique pour certains pays ayant appartenu au monde l'URSS), le sujet nouveau en cours de construction à la faveur des expérimentations démocratiques, dans ses traductions ou incarnations nationales: roumaine, moldave, bulgare, russe, etc. L'individu communiste a laissé la place désormais à une galerie d'individus affirmant et affichant leur roumanité, leur bulgarité ou leur moldavité. Ce sujet roumain nouveau n'a rien avoir bien évidemment avec „l'Homme roumain nouveau” qu'entendait édifier le régime politique de Ceaușescu par l'intermédiaire d'une pédagogie politique animée entre autres par les discours de l'ouvriérisme, de la dépaysannisation et de l'urbanisation!

Ce sujet s'inscrit ou revendique une double posture, une double histoire: celle de la *subjectivation* (entendue dans le sens de l'accomplissement et de l'affirmation de soi; en cela la subjectivité se réalise par et dans la subjectivation) et celle de l'*inter-subjectivité*. La phénoménologie de Husserl et de Merleau Ponty a bien insisté sur ce qui apparaît comme une forte évidence, à savoir que l'individu se construit, pense, agit, en un mot vit nécessairement en fonction des relations multiples qu'il entretient avec les autres. L'historicisation des expériences subjectives et inter-subjectives apparaît ainsi comme la condition d'une approche compréhensive des changements dans les façons d'être et de faire actuels. Dans une situation politique de type dictatorial (marquée par une sur-charge et une sur-exposition et donc par un excès de politique), la subjectivité et l'inter-subjectivité sont hautement politiques et se définissent comme tel pour les raisons évoquées plus haut: ainsi je reste toujours sur mes gardes car je me méfie même du voisin, potentiellement mouchard! Aussi l'observation du destin de l'ancien militant communiste est-elle de grand intérêt pour saisir certes les effets sensibles de la politique mais aussi les effets de situation: être communiste dans un régime communiste et être communiste dans un régime démocratique relèvent de deux régimes distincts de justification de soi, d'interprétation du rapport à la société.

En régime démocratique, la subjectivité et l'inter-subjectivité ne sont généralement pas - du moins spontanément - politiques; elle sont plutôt morales (ouverture sur les autres, confiance, entraideou, à l'opposé, individualisme aigu) même si l'on peut

revendiquer clairement le statut de „citoyen”, c’est-à-dire sujet de droits et de devoirs. Il revient aux enquêtes micro-sociales d’analyser ce processus lent de dépolitisation et d’introduction progressive de considérations morales dans la perception des proches.

Après ces quelques considérations plutôt théoriques, il convient d’observer empiriquement les modalités d’affirmation de ce sujet post-communiste. Nous pouvons retenir plusieurs angles de recherche: la gestion de l’espace-temps individuel et du temps social, la découverte de l’altérité culturelle, les model d’auto-singularisation culturelle nationale.

L’espace-temps individuel recouvre, d’une part l’ensemble des activités de loisirs, dont en particulier le jardinage (figuré mythiquement dans certains pays par la possession d’une *datcha*, dont l’étude a donné lieu à une excellente thèse de doctorat menée par le sociologue bordelais Ronan Hervouet (2004). Il comprend ensuite les pratiques et les valeurs attachées contrastivement à la propriété privée et à la propriété collective après une période marquée par la glorification et la domination de cette dernière; les modalités d’organisation de l’économie domestique après cette expérience singulière, massive, éprouvante de l’obligation et de l’art de „faire la queue”; le constat de la présence ou du retour, chez certains, du sentiment de la nostalgie à l’égard des qualités prêtées au régime précédent; par l’expérience des formes nouvelles de la solitude à la suite des options migratoires qui peuvent séparer les générations, les couples, les parents et leurs enfants et à partir de leurs conséquences (divorces, déscolarisation, délinquance des enfants etc.).

Le temps social correspond aux relations construites par l’individu dans ses rapports à sa société. Après l’effacement de ce temps de la jeunesse rythmé par les passages successifs aux différents mouvements de jeunesse (*Pioneer, Octubrist, Komsomol et Komunist*), quels sont les réseaux nouveaux apparus ou émergents mobilisant les jeunes générations? Dans la phase de construction de ce que l’on désigne „la société civile”, avec qui, comment et pour quelles finalités la dynamique associative prend-elle forme?

Après une période où prévalait la fermeture à l’égard du monde extérieur, la découverte de l’altérité culturelle à la faveur des activités touristiques constitue un autre événement majeur pour les habitants et en particulier pour le monde des paysans, invité à une patrimonialisation de leurs divers savoir-faire (alimentaires, artisanaux, etc.), de leurs espaces domestiques et des objets qu’ils comportent. Les relations inter-subjectives sont ici soumises à une épreuve identique pour les deux partenaires: la confrontation du paysan à la figure du touriste qui représente un véritable monde imaginé, d’une part; la découverte par le touriste d’un être, imaginé comme un peu étrange,

porteur d'une culture inconnue, en décalage avec le cours de l'histoire.

Enfin, sur le large front des recompositions culturelles, s'opère un processus de ré-examen par le sujet, dans une perspective identitaire, des ressources culturelles qui participent à la fabrication de son environnement et son imaginaire nationaux, à la faveur d'un événement qui vient surdéterminer l'action de la démarche démocratique: l'intégration européenne. Les structures culturelles comme les musées nationaux qui ont fait leur réputation sur l'éloge de la figure paysanne, laquelle a donné lieu dans le passé à une crise de leur représentation et de leur lisibilité nationale. Au même moment, des politiques patrimoniales inédites permettent de revoir ou de conforter les fondements matériels et symboliques de l'idée nationale roumaine, bulgare, etc. L'individu post-communiste s'engage dans une démarche d'auto-singularisation réactivée par la référence plus ou moins explicite à un troisième facteur: la globalisation. La métamorphose du regard culturel sur soi et la dilatation du regard vers le monde constituent désormais la nouvelle „manière d'être-au-monde" revendiquée en même temps comme la nouvelle manière d'être en accord avec sa contemporanéité. Comment est-on Roumain ou Hongrois, ou Moldave aujourd'hui, quelle pragmatique à l'oeuvre pour illustrer ces figures, telles sont les questions légitimes et opportunes pour saisir les évolutions ultimes dans l'expression de la subjectivité et de l'inter-subjectivité.

B) Les pratiques mémorielles

Avec le sens hyperbolique pris par la rupture incarnée par 1989, - avant cette date et après cette date - on est confronté non pas à deux „temporalités ordinaires", pour reprendre les formules de Max Weber utilisées dans son ouvrage *Wirtschaft und Gesellschaft*, mais à deux „temporalités extraordinaires", celui de la dictature et celui de la démocratie. Chaque pays a, bien entendu, vécu ces deux temporalités, avec une densité qui lui est propre. Les réflexions de Maurice Halbwachs dans son ouvrage classique sur les *Cadres sociaux de la mémoire* (1925) ont été reconsidérés à partir de nouvelles réflexions autour des notions de „régime d'historicité", d'une part, des „usages publics de l'histoire" d'autre part, à travers aussi les travaux d'un historien comme Pierre Nora sur les *Lieux de mémoire* (1984) et d'un philosophe tel que Paul Ricoeur sur *La Mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000). Ce dernier point a d'ailleurs pris une tournure très polémique en France avec la confrontation entre la corporation des historiens et du monde politique, les premiers reprochant au second une volonté de fabrication d'une version officielle de l'histoire.

Pour la temporalité de la démocratie, les rapports à la mémoire des événements

passés s'avèrent complexes et difficiles à être assumées politiquement, intellectuellement. Les objets susceptibles de structurer ce rapport, nombreux et divers, s'intitulent: la peur, la souffrance, l'humiliation, la prison, la pénurie, les blessures, le ressentiment, la haine, la honte, les silences des femmes confrontées à l'avortement, les fiches de police, mais aussi la fierté (du militants), le courage, la générosité, etc. Face à cela, les pratiques mémorielles sont également diverses: oublier, cacher ou actualiser, réciter, argumenter, étudier, glorifier, commémorer. Avec une interrogation fondamentale suivante: sur quelle(s) exigence(s) la construction du présent et du future repose-telle?

Pour répondre à toutes ces questions, il convient tout d'abord d'interroger les institutions publiques dans les pratiques qu'elles ont pu initier au niveau de *l'espace public*: quels ouvrages proposés comme manuel pédagogique? Quelle place consentie aux recherches universitaires? Quelle politique à l'égard des archives de la police? Quelle politique à l'égard des lieux de mémoire? Quel destin réservé à l'art de la statuomanie si flatté par les régimes communistes? Les statues des hauts responsables politiques communistes de la ville de Bucarest se trouvent enfouies, dans la périphérie de la capitale, dans un champ, derrière un mur, sous une épaisse couche de végétation!

Puis, l'observation portera sur les *espaces privés* de la mémoire: quelles pratiques mémorielles appliquées au sein des familles, dans le cadre inter-générationnel? Quelle est la génération qui organise l'oubli? Quelle est celle qui s'affranchit de toute considération à l'égard d'un passé trouble et de toute exercice d'examen critique? Quelle est celle qui souhaite assumer pleinement le passé dans ses circonvolutions les plus désagréables et le plus pesantes? Quel traitement accordé aux biographies individuelles. A quelle recomposition le passé individuel est-il soumis? J'ai observé que la formule communément utilisée par le locuteur contemporain pour désigner la temporalité précédente parle „du temps des communistes”; ce mode d'objectivation du passé a pour effet non seulement d'inscrire une véritable rupture dans la biographie de chaque individu, mais aussi d'effacer d'une certaine manière son propre passé communiste. Le résultat, d'ailleurs, est surprenant: il est difficile de trouver aujourd'hui un ancien militant communiste! On peut voir là le travail d'unification des mémoires individuelles mené par chaque habitant, intentionnellement ou à son insu, afin de créer un présent respectable et contribuer ainsi à un vouloir-vivre ensemble.

Enfin, dans quelle mesure la temporalité de la démocratie s'est-elle ou non convertie en „ère du témoin”, selon le titre de l'ouvrage d'Annette Wieviorka (1998)? Quelles leçons morales ou politiques la société tire-t-elle de ces témoignages? Que veut-on ou que peut-on inscrire ou réinscrire sur les tables de l'histoire présente et future?

De manière générale, les pratiques mémorielles désignent donc le travail individuel ou institutionnel de mémorisation que réalise nécessairement le présent à l'égard du passé, et cela dans une perspective de continuité ou de discontinuité. Ces observations constituent ainsi le fondement d'une anthropologie non de la mémoire mais des pratiques mémorielles dans des sociétés désormais ouvertes qui permettent l'extension et la diversification des références, des affiliations, des appartenances individuelles. L'approche des histoires individuelles témoigne de la pluralité de ces expériences et de l'intérêt heuristique des analyses micro-sociales.

C) Perspectives pour l'anthropologie

La définition d'objets d'études nouveaux peut-elle suffire à la structuration scientifique et à l'institutionnalisation de cette discipline que l'on appelle l'anthropologie? Cela est nécessaire mais pas suffisant car là aussi les pesanteurs historiques restent encore fortes et les blocages de tous ordres ne manquent. Au sein de ces approches du post-communisme, il nous paraît indispensable d'accorder une faveur particulière aux interrogations contemporaines sur l'identité et la place de l'anthropologie.

La période post-communiste reste, pour le bloc si problématique du folklore-ethnographie-ethnologie-anthropologie dont on précisera plus loin les filiations historiques et les antagonismes internes, une période d'une extrême complexité, marquée par de nombreuses analyses réflexives menées par Vintila Mihăilescu (2008), Petr Skalnik (2002), Frédéric Bertrand (2008) et bien d'autres, et plus modestement par nous-même (Bidart, 2005), - on doit saluer à ce propos la dernière livraison de la revue *Anthropologie et Sociétés* consacrée aux „mondes socialiste et (post)-socialistes”, par les débuts d'institutionnalisation de la discipline anthropologique (avec la création de départements et de masters), par les reformulations théoriques et épistémologiques (sous l'influence des acquis de l'Ouest et du monde anglo-américain) et en même temps par un *statu quo ante* (selon la formule de Gluckman) coriace et pesant, mais aussi par les rapprochements „géo-anthropologiques”, pourrions-nous dire, avec l'Allemagne, avec les mondes anglo-saxon et américain, et à une moindre mesure, avec la France.

Pour les besoins de ces rencontres, nos remarques seront centrées pour l'essentiel sur la Roumanie, cette Roumanie encore francophone et francophile (!), que des liens anciens - célébrés notamment par Van Gennep qui y avait imaginé de grands projets scientifiques dont la création d'une chaire d'ethnologie européenne à l'Université de Bucarest - rendent proche de l'histoire culturelle et de l'anthropologie françaises. Et on me permettra dans ce contexte de donner aussi à ces réflexions une portée proprement

française: s'il est vrai que la grande tradition anthropologique française s'est construite dans l'étude des sociétés du Sud à la suite du „grand partage” selon Gérard Lenclud qui s'est opéré à la fin du XIXe siècle entre la sociologie et l'ethnologie, n'y-a-t-il pas dans l'étude des sociétés de l'Est une opportunité nouvelle, notamment, pour mieux saisir et connaître la diversité des traditions de pensée anthropologique au sein d'une Europe désormais (ré)unifiée³; la diversité aussi des modalités de formation et de cheminement politiques et culturels de sociétés (frontières redéfinies au gré des partages de territoire et d'influences, déplacements de populations, présence de nombreuses minorités, etc.) avec lesquelles nous sommes engagés dans un destin commun. En effet, l'observateur étranger est vite frappé par le sens et la puissance, notamment, des pratiques rituelles (en dépit de leur affaiblissement) dans les événements importants de la vie individuelle (naissance, décès, mariage) ou sociale (fêtes de Noël) dans les sociétés de l'Est, par les affirmations nouvelles des signes du religieux (mesurable de manière sommaire par la multiplicité des constructions d'églises, notamment en Roumanie) comblant la béance idéologique provoquée par l'effondrement du communisme, par la permanence et la visibilité de pratiques (usage des vêtements dits traditionnels, art du chant populaire polyphonique) que la science ethnologique républicaine française a longtemps qualifiées improprement de „folkloriques”!

S'agissant de l'histoire des traditions académiques dont on sait que leur genèse appartient généralement au XVIIIe siècle, celles l'Europe de l'Est résulte, dans le domaine qui est le nôtre, de la superposition et de l'imbrication de deux „strates” bien distinctes. La première, primitive et ancienne, est la tradition germanique qui a forgé l'essentiel de l'armature conceptuelle pour l'analyse ethnographique des sociétés (on peut résumer cela à travers le concept de la *Volkskunde* utilisé par H. Bausinger pour qualifier la tradition ethnologique allemande) avec ses divisions thématiques rigoureuses entre études folkloriques (souvent arrimées à la philologie) et les études ethnographiques. L'héritage le plus sensible de la philosophie des *Lumières* allemandes (enchâssée dans le protestantisme) est incontestablement l'intérêt pour le peuple et ses oeuvres, le *Volksgeist* („l'esprit du peuple”), ce qui se situe aux antipodes des conceptions des *Lumières* françaises. La seconde, illustrée par le matérialisme historique marxiste-léniniste qui a imposé (par la voie de la *soviétisation* du langage) son vocabulaire, ses cadres analytiques, ses tabous, ses anathèmes et ses postulats. Et en particulier, le postulat selon lequel l'anthropologie était une „science bourgeoise”.

Si l'on ajoute à cela, la présence dans les universités ou dans les centres de recherches de „correspondants” des polices d'Etat pour vérifier l'orthodoxie idéologique des recherches conduites, on peut imaginer les difficultés du moment,

mais aussi les difficultés ultérieures en période post-communiste, à organiser une communauté de travail qui s'identifie clairement à la profession d'anthropologues, à constituer un corps universitaire cohérent, à oublier les conflits et les rancoeurs de l'ancien régime, à organiser une discipline désormais inscrite dans le contemporain de ces sociétés et capable en même temps d'écrire sa propre histoire avec ses ombres et ses lumières, enfin à revendiquer la légitimité d'une anthropologie nationale roumaine ou bulgare ou tchèque. Question opportune: quel peut être notre contribution dans ce travail d'auto-analyse et d'auto-organisation?

Finalement la production contemporaine de l'anthropologie est en train de s'enrichir doublement: par la volonté d'affirmer des anthropologies nationales dans ces pays de l'Est où la soviétisation des concepts et des objets d'étude tendait à effacer la singularité des productions nationales; par les possibilités offertes par ces pays de l'Est aux nouvelles générations d'anthropologues français et autres d'être investis comme „terrains” d'études.

Le souci légitime d'autochtonisation des sciences sociales doit pouvoir éviter les pièges d'un nationalisme scientifique, susceptible d'accompagner la volonté de renforcement de la visibilité interne et externe d'une nation. Par ailleurs, l'eupéanisation nous invite à une dénationalisation au moins partielle de nos points de vue qui doivent perdre leur portée absolutiste et à un élargissement des perspectives de compréhension. C'est à cette condition que le projet „d'eupéanisation des Balkans et de balkanisation de l'Europe” pourra se réaliser. Comme discipline historiquement investie dans l'étude des altérités culturelles, l'anthropologie est en mesure d'engager cette action inédite de civilisation culturelle et politique de nos sociétés respectives.

Conclusion

A la suite de ce „grand partage” évoqué plus haut qui désigne la division du travail entre la sociologie et l'anthropologie, cette dernière a pu mettre en évidence successivement les figures du primitif, de l'archaïque, du traditionnel et les qualités des sociétés dont ils étaient issus. L'Europe de l'Ouest et l'Europe de l'Est a connu une bifurcation glorieuse vers la démocratie et vers une modernité planétaire, séduisante et prometteuse. Cette inscription brusque dans une contemporanéité globalisante pétrie, selon les options théoriques - d'hyper-modernité, de modernité tardive, de post-modernité, de seconde modernité - a pris l'allure d'un saisissement général porté par un mouvement féroce de dissolution du communisme (dans son idéologie, ses institutions, ses symboles et ses souvenirs). L'aboutissement logique de ce mouvement sera d'assister dans les sociétés de cette Europe de l'Est, à l'effacement du post-communisme

et à l'instauration d'un style de vie commun à tous, fondateur du même vouloir-vivre-ensemble. Pour sa part, l'anthropologie du post-communisme deviendra un chapitre incontournable de l'histoire européenne de la science anthropologique mais un chapitre à dépasser.

Indications bibliographiques

Amselle J.L., (2008), *L'Occident décroché. Enquête sur les post-colonialismes*, Stock.

Bertrand F. (2008), „Penser et panser la société: défi et perspective de l'anthropologie post-soviétique”, dans *Anthropologie et Sociétés*, Mondes socialistes et post-socialistes, volume 32, no.1 et 2: 241-252.

Bidart P., (2005), „La transition dans les Pays d'Europe centrale et orientale. Considérations anthropologiques” dans *Allemagne d'aujourd'hui*, Ed. Septentrion, no.171.

Bidart P. (sous la direction de), (2005) „Des études folklorique à l'anthropologie dans les pays d'Europe centrale et orientale. Analyses réflexives et état des lieux”, *colloque international*, Université de Bucarest.

Bidart P. et Segalen M. (sous la direction de), (2007), „Jean Cuisenier: itinéraire d'un chercheur et questions pour l'ethnologie”, numéro spécial d' *Ethnologie Française*, PUF.

Buchowski M., (2001), *Rethinking transformation. An anthropological perspective on Postsocialism*, Poznan, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Doyon S. et Brotherton, P.S., (2008), „Anthropologie et (post)-socialismes: approches de la complexité” dans *Anthropologie et Sociétés*, Mondes socialistes et post-socialistes, volume 32, no.1 et 2: 7-22.

Halbwachs M., (1994) (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

Hann C.M., (1994) „After Communism: Reflections on Eastern European Anthropology and Transition” in *Social anthropology*, 2/3: 228-249.

Hartog Fr., (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, le Seuil.

Hervouet R., (2008), *Datcha blues. Existences ordinaires et dictatures en Biélorussie*, Chapitre.com.

Chauvin P.M., Dufy C., Gessat-Anstett G., Hervouet R. (2007) *Jeunes générations en Europe. Regards croisés Est-Ouest*, L'Harmattan.

Mihăilescu V. (2008), „Quelle anthropologie pour quelle société? Société paysanne et ethnologie post-nationale en Roumanie” dans *Anthropologie et Sociétés*, Mondes socialistes et post-socialistes, volume 32, no.1 et 2: 207-239.

Sarkany M., (2002), „Cultural and social anthropology in Central and Eastern Europe” in *Three Social science disciplines in Central and Eastern Europe. Handbook on Economy, Political science and Sociology (1989-2001)*, Social science information/ collegium Budapest:558-566.

Skalnik P., (Ed.), (2002), *A post-communist Millenium: the Struggles for sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, (Prague Studies in sociocultural anthropology 2), Set Out.

Skalnik P., (Ed.), (2005), *Anthropology of Europe*, (Prague Studies in sociocultural anthropology 3), Set Out, Prague.

Weber M., 1990 (1925), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, JC. Mohr.

Wieviorka A., (1998), *L'ère du témoin*, Paris, Plon.

Note

¹ Il s'agit de la conférence internationale *Anthropoeast*, où Professeur Dr. Pierre Bidart a présenté l'étude *Eléments pour une anthropologie du post-communisme*. La conférence a été organisée en novembre 2009 par le Musée de l'Oltenie, Craiova, Roumanie (note de l'éditeur).

² Il n'est que de voir l'ouvrage publié récemment par les Editions Sciences Humaines, *Histoire globale. Un autre regard sur le monde*, ouvrage coordonné par Laurent Testot (2008), pour noter l'absence étonnante de toute référence à cet événement majeur du XXe siècle qu'a été l'écroulement du communisme dans l'Europe de l'Est. On y aborde le post-colonialisme mais nullement le post-communisme!

³ On peut consulter utilement les numéros de la revue *Ethnologie française* consacrés aux pays de l'Europe de l'Est: *Romania* (1995,3), *Russie* (1996,4), *Bulgarie* (2001,2), *Ukraine* (2004,2), *Hongrie* (2006,2).