

# L'ÉVÉNEMENT RITUEL : MÉDIAS ET CÉRÉMONIES POLITIQUES

---

La Place de l'Université à Bucarest  
en décembre 1990

Mihai COMAN

**B**ucarest, printemps 1990. Si dans la capitale roumaine de nombreuses manifestations de rue marquent la chute de Ceausescu, celles de la Place de l'Université vont se détacher du lot, monopoliser les énergies et l'attention des médias nationaux et internationaux, de la classe politique et de la population. Pendant presque deux mois, sans arrêt, au carrefour qui marque le centre de Bucarest, des personnes de toutes origines sociales, avec des intérêts, des cultures et des représentations politiques différentes ont en effet eu rendez-vous, ont chanté et ont scandé des slogans, se sont opposés aux tentatives des forces d'ordre de débloquent la circulation, ont contesté le présent et ont rêvé à un utopique dénouement politique. Ces deux mois ont précédé les premières élections libres d'après la chute du communisme et les divers groupes politiques ont essayé de capitaliser leur potentiel de popularité par une manipulation symbolique de la manifestation, soit d'une manière positive, en la soutenant comme expression de l'opposition au comportement du parti au pouvoir, soit d'une manière négative, en la présentant comme le signe d'un chaos social et d'une agres-

sion externe. Pendant deux mois la presse écrite post-révolutionnaire, à peine libérée des contraintes du modèle totalitaire, a transformé cette manifestation en un Événement majeur, en un sujet permanent de « une » et, finalement, en un symbole de l'état incertain et contradictoire de la nouvelle démocratie post-totalitaire.

Le texte des médias a dépassé le « texte » des événements et a projeté la manifestation de la Place de l'Université dans un horizon de significations majeures, qui transcendent le jeu des intérêts politiques, les conflits sociaux et les significations conjoncturelles ; en fait, il a fabriqué un ÉVÉNEMENT, dont les contours étaient bien différents du dessin des faits contingents. Par rapport à la population globale de la Roumanie, peu de gens participaient, fût-ce en tant que spectateurs, à ces démonstrations. En conséquence, pour l'immense majorité, le phénomène de la Place de l'Université n'était pas perçu comme un événement, mais fonctionnait, selon la définition de Dayan et Katz, comme un « *media event* », c'est-à-dire un événement présenté, signifié et fabriqué par la presse.

Ce « *media event* » a été le produit non pas de la télévision, mais de la presse écrite. Il est bon de rappeler que la Roumanie comptait en juin 1990 à peu près mille publications, dont la majorité étaient des créations post-révolutionnaires. Le marché des quotidiens était dominé par « *România Libera* » (1), porte-drapeau de l'opposition au gouvernement, « *Adevarul* », qui soutenait le gouvernement, « *Azi* », organe du parti au pouvoir (Le Front du Salut National), « *Dreptatea* », organe du principal parti de l'opposition (Le Parti National Paysan Chrétien et Démocrate), suivis par d'autres journaux tel que « *Dimineata* », « *Tineretul Liber* », « *Viitorul* », « *Libertatea* », etc. Le marché des hebdomadaires était contrôlé par « *Expres* », « *Zig-Zag* », « *Baricada* », « *Flacara* », « *Cuvintul* », tous favorables à l'opposition. Les deux premiers quotidiens avaient atteint durant cette période des tirages de

(1) *România Libera* : la Roumanie libre ; *Adevarul* : la vérité ; *Azi* : aujourd'hui ; *Dreptatea* : la justice ; *Dimeata* : le matin ; *Tineretul liber* : la jeunesse libre ; *Viitorul* : l'avenir ; *Libertatea* : la liberté ; [...] *Flacara* : la flamme ; *Cuvintul* : le mot (NDLR).

1 300 000, tandis que les autres et les magasins tiraient autour de 600 000-800 000 exemplaires (2). La télévision nationale, strictement contrôlée par le pouvoir, n'avait offert sur l'événement qu'une information filtrée et idéologiquement orientée ; la Radio nationale le présentait rarement, et d'une manière neutre et grise. Les quelques radios privées (à l'époque il n'y avait pas de télévision privée), telles que « *Uni-Fun* », « *Nova* », ou « *Radio-Contact* » (3) avaient une audience limitée, et, faute de vrais journalistes, diffusaient seulement de la musique, en flux continu.

Dans ce « paradis » de la presse écrite, dans cette société où chaque matin les gens formaient des queues impressionnantes pour acheter 2 ou 3 quotidiens, et également 2 ou 3 magazines, le prestige de la presse « libre » était tellement grand que la version médiatique des événements se substituait aux événements et que les mots et les significations étaient perçus comme plus vrais que les faits eux-mêmes. De fait, pour les manifestants, mais surtout pour des centaines de milliers d'absents, le phénomène de la Place de l'Université est devenu synonyme de l'image médiatique de la manifestation. Ainsi, le sens des événements est-il passé du factuel à la narration, du vécu au récit, du discours des événements au discours de la presse. Ce qui veut dire que la manifestation de la Place de l'Université doit être comprise et analysée dans les coordonnées d'un « *media event* » (4) ou, après une autre terminologie, d'un « *media ritual* » (5).

### **La Place où rien ne se passait**

La mobilisation des médias, de l'opinion publique et des élites autour de cette

manifestation, mobilisation qui donnait la sensation que c'était là que se faisait l'histoire, cache un détail essentiel : en fait sur la Place de l'Université il ne se passait rien, ou, plutôt, rien de ce qui définit, selon les usages des journalistes, un événement. Cette manifestation n'avait rien d'unique, d'original, de dramatique, par rapport aux autres démonstrations du printemps ; au contraire, son déroulement était prévisible (puisque'il reprenait le scénario des autres manifestations) et redondant (il répétait chaque jour le même programme). Selon la typologie classique de Molotch et Lester, cette manifestation semblait un « événement de routine » et non pas un « accident » ou un « scandale » (6) ; parce qu'elle était « planifiée » et « répétitive » (7), elle pouvait également être considérée comme un « pseudo-événement » (8), catégorie regardée avec suspicion par les journalistes. D'un autre point de vue, elle ne semblait pas s'offrir comme source riche de nouvelles, étant donné que ce qui se passait là ne répondait pas aux exigences de la « nouvelle » journalistique : il n'y avait rien de court, d'actuel, d'inattendu, de dramatique, de sensationnel, etc. (9). Enfin, on peut même se demander si cette démonstration était qualifiable « d'événement » – elle pouvait être « datée » et « localisée » avec précision, mais elle ne se déroulait pas « dans un temps très court » (10), elle relevait d'un « avènement », qui « semblait suffisamment important », mais elle n'était pas une « coupure » par rapport au flux des autres faits de l'époque (11).

Il est donc hors de doute que les médias roumains, en traitant prioritairement cette manifestation et en utilisant un ton qui amplifiait la dimension des avènements de la Place de l'Université, ont créé un Événement ; ce constat n'est pas surprenant en

(2) COMAN, 1994 a.

(3) Sans lien avec leurs homonymes françaises (NDLR).

(4) DAYAN, KATZ, 1992.

(5) ELLIOT, 1982.

(6) MOLOTCH, LESTER, 1981, p. 128-132.

(7) MCQUAIL, 1987 : 166.

(8) BOORSTIN, 1971.

(9) EPSTEIN, 1973 : 30.34 ; FISCHMANN, 1978 : 31.84. ROSHCO, 1975 : 9.19.

(10) TUDESQ, 1973 : 13.14.

(11) BASTIDE, 1990 : 190.

soi, puisqu'il confirme une réalité soulignée par bien de chercheurs (12). Ce qui est surprenant c'est que les médias aient créé cet Événement à partir d'une structure factuelle figée, redondante, donc non-narrative (13). Ni épique et ni dramatique, cet « avènement » attirait l'attention des journalistes et les émouvait à cause de la forte *mobilisation* des participants, une mobilisation d'un type différent de celui des émeutes, des meetings ou des mouvements sociaux habituels. Cette mobilisation, cause et produit en même temps du travail des médias, fonctionne comme « le propre de l'événement moderne » ; celui-ci se déroule « sur une scène immédiatement publique » et donne « cette impression de jeu plus vrai que la réalité, de divertissement dramatique, de fête que la société se donne à elle-même » (14).

À mon opinion, la structure des manifestations de la Place de l'Université a été modelée par les grandes catégories du rituel : la démarcation spatiale, le traitement symbolique du temps, le scénario gestuel répétitif, le fait d'assumer des rôles et des discours symboliques clairement définis, le recours aux paradigmes culturels, à la résonance mythico-sacrale, l'état communautaire (« *communitas* ») étaient opposés à l'existence sociale quotidienne. En tant que manifestation rituelle, la démonstration supporte plusieurs lectures : dans une perspective symbolique, le phénomène de la Place de l'Université représente la généralisation d'une coupure de facture liminale (15) ; sur le plan politique la manifestation a fonctionné comme rituel contestataire (16) ; sur le plan psychologique et expressif, elle a repris les caractéristiques des rites carnavalesques (17).

## Les cérémonies et le discours journalistique

Globalement, le phénomène de la Place de l'Université a créé un intervalle cérémoniel, un espace de chaos intégrateur (*communitas*), où un désordre lourd de connotations symboliques mettait en doute l'ordre et les normes existantes. Ainsi, la manifestation a-t-elle concentré (du point de vue symbolique, social, spatial et temporel) et exprimé les crises de la transition par l'intermédiaire d'un ample rituel de passage. Le modèle théorique qui s'apparente le mieux à cette problématique est, à mon avis, celui inspiré des ouvrages de Victor Turner, un classique de l'anthropologie symbolique. Si on trace une synthèse de ses idées, dissipées dans plusieurs études, on peut définir très brièvement ainsi les axes de son modèle ritualiste :

a) La société se manifeste d'habitude comme « un système bien structuré, différencié et hiérarchisé de positions économiques, juridiques et politiques » (18). Cette structure (que Turner dénomme *societas*) se sent menacée par toute forme de changement. Au moment où ce changement peut se produire (catastrophes naturelles, conflits sociaux, modifications dues au cycle de la vie et de la mort), les collectivités mettent en marche un ensemble de rites qui doivent contrôler (réellement ou symboliquement) le flux du changement. Les rites instaurent, pour une courte période, un état intermédiaire que V. Turner dénomme *communitas* ; cet état apparaît comme « une communion instruquée et relativement indifférenciée des individus égaux, soumis à l'autorité générale des officiants du rites » (19).

(12) Voir l'excellente synthèse de M. SCHUDSON, 1989.

(13) Sur le rôle de la narrativité dans la mise en forme journalistique, voir R. DARNTON, 1975, TUCHMAN, 1976, QUÉRE, 1982, MANOFF, 1986, DAHLGREN, 1986, JENSEN, 1988, BIRD, 1990, MARION, 1994, etc.

(14) NORA, 1973 : 218.

(15) TURNER, 1968, vol. 10 : 577 et 1982 : 42-55.

(16) BALANDIER, 1992, DAYAN, KATZ, 1992, ABÉLÈS, 1989 : 132-133.

(17) CAILLOIS, 1972, DAMATTA, 1984, TURNER, 1982 : 13 et passim.

(18) TURNER, 1969 : 96.

(19) *Id.*

b) Puisqu'ils établissent la relation entre deux structures sociales (celle qui était avant et celle qui sera après), les rites instaurent une période de frontière (Turner la dénomme *liminalité* réactivant ainsi un terme lancé au début du siècle par Arnold Van Gennep) ; la liminalité apparaît comme « une situation de libération légitime des contraintes culturelles et des classifications sociales existantes » (20). Dans ces conditions les éléments de la culture échappent à la carcasse des configurations habituelles et peuvent être assemblés dans les combinaisons les plus diverses et inattendues. Ainsi, « dans une période liminale les gens manipulent les unités familiales et les défamiliarisent. La nouveauté vient de cette combinaison inattendue des éléments familiers » (21).

c) Les rites actualisent, par ces combinaisons, les unités que Turner dénomme « les paradigmes originaires » (« *root paradigms* »). Il croit que « le rite est un acte transformationnel qui dévoile les classifications majeures, les catégories et les contradictions d'une culture » (22). C'est pour cela que le rite représente une forme de « retour aux principes originaires et de prise en possession de l'inventaire culturel » (23). Il aide la société à méditer sur son existence et à expérimenter, d'une manière symbolique, diverses phases d'existence, similaires peut-être à celles que le changement social pourrait générer.

d) La période liminale et l'état de *communitas* sont réalisés dans le cadre du rituel par un démembrement (*dis-membering*) des systèmes usuels de comportement (les normes) et de réflexion (les valeurs). La période de *dis-membering* est caractérisée par « l'appauvrissement structurel et l'enrichissement symbolique » (24). Échappés de la carcasse des normes usuelles, les éléments composants de la culture et de la société se lancent dans un jeu des configura-

tions inattendues, supportables seulement dans le cadre symbolique du rite. Après l'épuisement de ces transformations arrive une période (et un processus) de retour à l'état stable, de reconstruction des structures socio-culturelles (*re-membering*).

Je considère que la période de passage du communisme au post-communisme (ladite « transition »), se manifeste comme une période liminale, marquée par le démembrement brutal des structures existantes et par des efforts épars, contradictoires et jamais achevés de remembrement (25). La manifestation de la place de l'Université s'inscrit dans ce moule général, en concentrant les éléments majeurs de l'état liminal : la communion symbolique, les gestes cérémoniels, le mélange des valeurs, l'utopisme, les transformations et l'inversion des paradigmes originaires, etc.

La sensibilité des médias aux manifestations cérémonielles (parades militaires, spectacles politiques, manifestations sportives, carnivals, etc.) est bien connue par les chercheurs. Ces dernières années, et spécialement à la suite des travaux de Dayan et Katz, la relation entre les médias et les cérémonies est devenue l'un des thèmes privilégiés de la recherche contemporaine. En général ces études soulignent le rôle amplificateur joué par les médias : grâce à ceux-ci, un fait cérémoniel se répand dans les masses, acquiert une sorte de non-spatialité et non-ésotérisme (qui semble même annuler les caractéristiques du rituel « normal »), et se voit doté d'un surplus de pouvoir émotif, devenant un facteur de fédération symbolique des groupes et des individus. Mais les médias jouent un rôle plus complexe « que celui d'un transmetteur d'histoires mythologiques aux masses » (26) ; les journalistes deviennent eux-mêmes une partie du rituel, ils détiennent l'office des « prêtres » et font que « le rituel devient de plus en plus loquace » (27). En contre-effet, le dis-

(20) TURNER, 1968, vol. 10 : 581.

(21) *Id.*, 1982 : 27.

(22) *Id.*, 1977 : 77.

(23) *Id.*, 1968, vol. 10 : 577.

(24) *Id.*

(25) COMAN, 1995.

(26) ETTEMA, 1990 : 327.

(27) ABÉLÈS, 1989 : 135.

cours journalistique perd en rationalité, puisque « l'information n'est pas seulement sélectionnée et déformée, mais aussi mise en force (« *packaged* »). Cela touche aussi bien la forme que le contenu et se réalise à travers un processus non rationnel. Lorsque la signification symbolique, qui s'oppose à la représentationnelle, est plus forte – et tel est le cas du rituel – le contenu se fonde moins sur l'information (qui s'adresse au jugement), et d'avantage sur un socle d'allusions affectives, qui demandent plutôt des réactions (28). Créateurs des « *media events* » mais, en même temps, largement modelés par la force symbolique du cérémoniel, les médias se voient voués à une position ambiguë, entre celle (traditionnellement assumée) d'observateurs et celle (fascinante, mais dangereuse) d'acteurs et officiants du rituel et ce du fait que, par le jeu de cette ambiguïté, ils se retrouvent, eux aussi, dans un état de liminalité ; ce qui fait que les journalistes agissent, simultanément, dedans et dehors, en témoins et en participants, en ethnographes et en producteurs de sens, en héros et en juges de l'événement (29).

Dans ce système, le discours des médias crée le « *logomena* », c'est-à-dire un narratif à résonances consacratrices, qui accompagne le « *dromena* », c'est-à-dire l'histoire jouée ou mimée à l'aide de gestes.

Dans le cas des manifestations de la Place de l'Université, cet axe a été doublé par un autre, largement influencé par les positions idéologiques des journalistes, c'est-à-dire par les préconditions symboliques de leur discours. Ainsi le texte médiatique s'est-il développé sur deux niveaux de significations :

a) la présentation héroïque et de consécration, dominante dans les articles de la presse favorable à l'opposition – le discours sacralisant (« *mythe* ») ;

b) la présentation dépréciative et comique, dominante dans les reportages des publications qui soutenaient le parti au pouvoir – le discours désacralisant (« *anti-mythe* »).

La polarisation de la presse a reflété cette polarisation politique et sociale ; les deux lectures répondaient aux deux visions globales : celle du parti au pouvoir après la chute de Ceausescu et celle des parties et des groupes d'opposition. Paradoxalement, la presse d'opposition s'est vue investie d'un rôle « panégyrique », similaire à celui de la presse communiste ; par conséquence, elle a réactualisé tout l'inventaire des tropes qui étaient caractéristiques du discours qui chantait le parti et son chef. De son côté, la presse pro-gouvernementale a retrouvé la fougue critique des anciens « agitateurs », en réactivant les techniques du pamphlet populaire et le délice qu'il y a à démasquer les « ennemis du peuple ». Accusateurs ou défenseurs, les journalistes suivaient et relevaient, afin de justifier ou de bannir les unités constitutives de la cérémonie : ainsi, une lecture anthropologique des textes de la presse roumaine retrouve-t-elle les éléments de base de tout rituel : la structuration de l'espace et du temps, la configuration à part des acteurs, le vocabulaire des gestes et des fétiches.

## L'espace

La Place de l'Université est synonyme, pour les habitants de Bucarest (et par extension – de la Roumanie toute entière), de centre physique (elle se trouve à quelques mètres du kilomètre zéro) et spirituel de la Capitale et, implicitement, du pays. En paraphrasant Mircea Eliade, on pourrait dire qu'elle est l'état moderne d'un « *axis mundi* », d'un point symbolique de retour aux origines archétypales qui fondent l'État-nation. Ce n'est pas par hasard que dans cet espace s'entassent des bâtiments et des monuments suggérant le Début de la nation et de l'État roumain moderne. La dimension religieuse est marquée par les deux églises (Coltea et Sf. Gheorghe), considérées parmi les plus belles et les plus vieilles comme étant de la

(28) ELLIOT, 1982 : 129.

(29) Voir HOOVER, 1988, FARREL, 1989, ETTEMA, 1990, COMAN, 1994b, BECKER, 1993, TSALIKI, 1995, etc.

capitale, toujours ouvertes et toujours éclairées de cierges. La dimension historique est donnée par la statue de Mihai Viteazul, le premier prince roumain qui ait réuni les trois principautés habitées par des Roumains, futurs éléments constitutifs de l'État national moderne ; le Musée d'histoire de la ville de Bucarest abrité dans le Palais Sutu suggère aussi, par sa position centrale, l'importance de l'histoire de la capitale dans le contexte de l'histoire nationale. Finalement, la dimension culturelle est marquée par les statues des fondateurs de l'enseignement, de la langue littéraire et de la culture roumaine moderne : Ion Heliade Radulescu, Gh. Lazar et Gheorghe Asachi, et par les bâtiments de l'Université et du Théâtre National, c'est-à-dire des institutions qui, conformément à la tradition romantique du XIX<sup>e</sup> siècle, sont les fondements même de la nation et de la conscience nationale.

A ces valeurs symboliques représentées par des bâtiments, des statues et des lieux très connus s'ajoutent d'autres valeurs de fondation : une croix en bois et un petit autel pour les cierges rappellent qu'ici sont morts ceux qui ont manifesté contre Ceausescu dans la nuit du 21 au 22 décembre, que sur ces lieux on a lutté contre les forces de répression et que c'est là qu'a commencé la révolte qui a conduit à la chute du régime communiste dictatorial.

Dans l'ordre spatial, les manifestations de Place de l'Université ont apporté un élément nouveau, qui les différenciait totalement des autres manifestations qui bloquaient pour une courte période la circulation : elles ont créé une rupture spatiale radicale, en occupant le carrefour-clé de la ville, en bloquant totalement la circulation et en délimitant une zone d'action propre, définie comme territoire (symbolique) hors normalité.

En accédant au « centre » symbolique, les manifestants ont senti le besoin de lui redonner l'immobilité initiale et de consacrer ainsi le périmètre cérémoniel. Le début a été timide : la délimitation spatiale et le blocage de la circulation ont été effectifs seulement une nuit. « *Les manifestants*

*ont marqué l'espace sacré où les victimes du 21 décembre sont tombées, avec un cordon tricolore (ils sont restés à l'intérieur) et ont bloqué le passage avec une barricade fragile de panneaux en tôle placés à côté de l'hôpital Coltea » (30). Plus tard, au fur et à mesure que la manifestation devenait plus intense, l'espace a été conquis et marqué ; des barricades massives soulignaient la distance physique qui séparait le « dehors » du « dedans » et une pancarte énorme signifiait la distance spirituelle. Le territoire où les manifestants stationnaient a été baptisé « zone libre de communisme ». Cette démarcation suggérait que le gouvernement FSN continuait l'action gouvernementale des communistes et voulait instituer un anti-espace, un « topos » d'exception, opposé au monde extérieur. « *La Place de l'Université représente depuis plus de trois semaines le point géographique le plus important de Bucarest et, pourquoi pas ?, du pays tout entier. Les jeunes surveillent jour et nuit un espace libre de toute sorte de communisme et protègent ainsi le premier espace de démarcation, ici, à l'Université » (RL, 18-05). Puis, par un glissement expressif presque naturel, la Place de l'Université est devenue un « locus sacer », un centre de la fondation ; cette manipulation symbolique s'est produite à l'aide du point « zéro », c'est-à-dire le lieu où commence l'entière spatialité de la Roumanie, apporté dans la place. « *Sur la place sont apparus deux nouveaux insignes. Il s'agit d'une borne kilométrique qui symbolise le kilomètre zéro de la zone libre de néo-communisme et d'une plaque où il est écrit : "Place des voyous" » (RL, 7-05). Par la manipulation rituelle des objets-fétiche (pancartes, bornes, barricades), les manifestants ont créé un territoire à eux et lui ont donné des connotations symboliques de consécration (zone libre et pure, centre, point de début).***

L'espace rituel a été conquis sur les limites au centre : les textes de la presse montrent que les manifestants se sont déplacés des zones réservées aux piétons

(30) *RL : România Libera* (Roumanie Libre), quotidien. Pour les titres des journaux, cf. note (1) (NDLR).

(normales pour eux) vers la zone routière (a-normale) ; ils ont pris possession et ont colonisé ce territoire « étranger » avec des gestes non cérémoniels, strictement quotidiens : chansons, discours, camping : « *Les voyous s'installent aussi commodément que possible au milieu du boulevard. Un groupe improvise un lit de sacs de couchage mis l'un à côté de l'autre. Dans un autre groupe les voyous ont apporté des chaises longues, des tables et des chaises pliantes, disposées en rond pour créer un espace intérieur – un espace de conversation. Plus tard, quelques gamins décident de jouer au football. Ils ont occupé déjà les positions au milieu du boulevard, juste sous la grande pancarte qui décrète « zone interdite au communisme »... Voilà un début timide de prise de possession. Un début de remplacement* » (RL, 6-05). Si les limites sont marquées d'une manière cérémoniale, pour délimiter (par rapport à l'extérieur) et pour consacrer (par rapport à l'intérieur), le centre est contrôlé et manipulé d'une manière familière, profane. Cette opposition montre que la domination, la « prise de possession » de la zone s'est faite à travers les inversions symboliques : les participants se transforment de passants en habitants, les relations anonymes du paysage quotidien sont remplacées par des relations familières, personnalisées par des jeux et par le dialogue communautaire, le mouvement permanent est remplacé par l'immobilité. En dernière instance, la place devient une plage, un lieu de camping, la masse amorphe des passants devient un groupe communautaire et le rythme de la journée devient une « stase » nocturne. Le rite, comme manière de formaliser des mouvements sociaux structurés, se manifeste au niveau des opérateurs de différenciation et laisse à l'intérieur de la démonstration un champ libre pour les manifestations de type « *communitas* ».

Cette rupture spatiale a reçu, dans le discours de la presse, des dimensions de consécration ou de dégradation – après les orientations politiques des différentes publications. Ainsi, dans une perspective de consécration, le territoire de la manifes-

tation apparaît comme « *une surface de la rue qui ressemble à deux cathédrales* » (RL, 3-05), comme un « *espace-temps immaculé* », un « *espace-tabou sanctifié par la mort* » (RL, 9-05), comme « *l'espace le plus pur et le plus exaltant de ce pays* » (RL, 15-05), comme « *une enceinte sacrée du peuple roumain* » (RL, 16-05), etc. De la perspective du discours de désacralisation, le même territoire est décrit comme « *terrain vague* » ou « *marché aux puces* » (Adevarul, 26-04), comme « *une sorte de Mecque* » où l'espace est détruit physiquement et spirituellement par des manifestations profanes : « *Les auditeurs, assis, continuent à manger des grains de courge et à s'asseoir dans la rue, comme pour un pique-nique. En fait, ils ont des fleurs autour d'eux-mêmes s'ils les ont foulées au pied quand, au milieu du rond, ils ont installé la pancarte...* » (Adevarul, 24-04). Dans cette optique, transformer la rue en univers privé, en zone à habiter n'est pas une victoire symbolique, mais une annulation de la civilisation, c'est un rejet vers la périphérie et vers la délinquance : « *Sur des matelas pneumatiques des individus prennent des bains de soleil. Dans les tentes, ils jouent au trictrac, aux cartes et au rummy* » (Adevarul, 12-05).

Pour le discours sacralisant, la spatialité de la Place de l'Université se déroule sur deux dimensions : le haut (le balcon) et le plan (la rue). Pour le discours désacralisant, la spatialité a trois dimensions : le haut (le balcon) – le plan (la rue) – le sous-terrain (le passage de métro).

L'opposition haut-bas est construite dans le discours de consécration par une antinomie évidente au modèle de communication communiste : si auparavant, du balcon « décoré », du haut, parlaient « les élus », les dirigeants de la hiérarchie communiste et surtout Nicolae Ceausescu, pendant qu'en bas les gens amenés de force écoutaient passivement ; maintenant entre le balcon et le public s'institue une communication profonde ; n'importe qui peut venir et parler d'ici, du « haut », le public participe au dialogue avec des répliques scandées et s'identifie pleinement avec ses leaders en chantant en chœur. La fin

de Ceausescu est venue en un moment où le rituel communiste du « meeting populaire » a été interrompu d'une réaction inattendue de la foule, par l'expression libre de sentiments trop longtemps cachés. Par sa fuite du balcon, Ceausescu a laissé un espace libre. Le lendemain, du même balcon, des gens de la rue et des leaders informels s'adressaient à la foule révoltée. Le balcon avait regagné sa fonction communicative ; il avait redevenu informel et « démocratique ». Quelques mois plus tard, d'un autre balcon (qui appartenait à une institution universitaire et non pas politique) quiconque avait quelque chose à dire pouvait s'adresser à la foule. Les manifestants de la Place de l'Université et la presse favorable à eux considèrent que ce n'est que pendant l'occupation de la place qu'ils ont gagné le droit de s'exprimer librement ; en antithèse, la presse qui conteste la manifestation affirme que ceux qui parlent et ceux qui les écoutent sont « manipulés », « payés », « menteurs », « imposteurs », « voyous » (Azi, 28-04, 4-05, 17-06, etc. ; *Dimineata*, 16-05, 29-05 ; *Adevarul*, 6-05, 15-05, 19-05, etc.). Ainsi autour de l'opposition ambivalente haut/bas, exprimée dans le rituel par l'opposition « balcon »/« place », le discours des médias introduit des significations opposées, associées aux couples : silence/expression, distance/communion, mensonge/vérité, croyance/manipulation.

Dans le discours désacralisant, l'opposition haut-bas est centrée surtout sur l'axe : plan (place)-souterrain (métro). Ces critiques narratives n'ignorent pas, naturellement, le couple « balcon » « place ». Mais elles le représentent d'une manière estompée, comme une information référentielle et non pas comme une antinomie symbolique : « *On parle maintenant au mégaphone d'un balcon de l'Université. Un jeune homme maigre et barbu exerce sa rhétorique* » (Azi, 10-05). En revanche, d'après la logique de la diatribe, un rôle majeur revient à la zone souterraine (le passage d'accès au métro) comme interstice du noir, du désordre, des ordures. Par le développement du thème du « passage » souterrain, ces textes soutiennent que le

rituel n'a pas comme liant la politique et la communication, mais l'intérêt économique et la versatilité : « *J'observe, plus tard, en route vers l'entrée au métro, qu'ici, Place de l'Université, on a organisé, en plein air et sous le plafond du métro, un véritable bazar oriental. On vend des grains de courge et de tournesol, des sandwiches au salami, des noisettes, du chewing-gum, des cigarettes bulgares, yougoslaves, grecques et américaines. On trouve aussi des vêtements de sport multicolores, des boucles d'oreilles et d'autres objets de parure. Ne manquent ni les collants perforés ou peints, ni les sprays ni les rouges à lèvres et autres. A côté d'un pilier en béton du métro, beaucoup de curieux, de badauds* » (Azi, 10-05). Les textes de ce type (v. aussi *Adevarul*, 12-05, 15-05, 19-05 ou *Dimineata*, 16-05), en présentant surtout le lieu « bas » comme sale, essaient de faire glisser le sens du rituel vers la foire, la place vers un « terrain vague », « l'espace le plus moral » vers le « marché aux puces ». En d'autres mots, ils tentent de placer la manifestation sous le signe du dérisoire et du carnaval bigarré. Dans ce système, l'espace bipartite (balcon/place) est héroïque et conservateur, pendant que l'espace tripartite (balcon/place/passage du métro) enrichi avec la dimension du « bas matériel-corporel » (selon M. Bahtin) est ambivalent et dégradateur. Ce qui ne représente pas un accident : on va constater en effet après analyse des autres coordonnées cérémoniales de ces manifestations, que les discours de type « mythe » et de type « anti-mythe » jouent tout le temps avec les antinomies majeur et mineur, sacré et sordide, solennel et dérisoire et construisent ainsi des (« logomena ») narratives, en valorisant ou en dévalorisant le cérémonial.

## Le temps

Si la construction spatiale fonctionne d'après le principe de l'unicité et de la différence, la construction temporelle se base elle sur le principe de la répétitivité et de l'analogie.

La manifestation s'est située dès le début sous le signe de la répétitivité : elle commémorait et reproduisait la révolte des jeunes qui, la nuit du 21 au 22 décembre 1989, ont occupé la Place de l'Université pour protester contre la dictature de Ceausescu. Pendant le marché, un accident a consolidé la liaison entre le geste d'autrefois et le geste de maintenant, entre les victimes « de ce moment-là » et les victimes « d'aujourd'hui » : « *Du 7<sup>e</sup> étage du bloc Sofia quelqu'un, qui pour l'opinion politique est absolument criminel, a jeté un pot de fleurs qui a provoqué à Sanda Lugoş, 59 ans, une fracture du crâne* » (*România libera*, 24-04). En conséquence, affirme le discours de la presse, les manifestants décident d'occuper pour un temps la Place de l'Université pour « *une nuit de veille pour la victime de cette démonstration, mais aussi comme veillée pour les quatre mois passés depuis la révolution* » (idem). Ce geste a une double signification, politique et religieuse : la commémoration politique s'intègre à un temps fortement marqué religieusement : la démonstration a eu lieu une semaine après Pâques, moment considéré et présenté dans la presse roumaine comme « la fête fondamentale des chrétiens ». Les Pâques sont une cérémonie de la mort et de la renaissance, du sacrifice et de la fondation ; l'intervalle de Pâques à la Rédemption fonctionne, dans le calendrier orthodoxe, comme un interstice sacré, où tout événement rappelle le sacrifice du Christ. Projetés sur ce fond, les gestes des manifestants apparaissent soudainement comme des actes religieux de « commémoration », où la signification politique est voilée devant le sens sacré. La nuit de veille sur le lieu du sacrifice, sous la croix qui évoque les morts, devient une nuit de mémoire et d'actualisation, d'arrêt du temps (« veille ») et de sortie de la temporalité usuelle (« veillée ») par la reconstruction des liaisons et l'intégration dans le grand Temps mythique. Le parallélisme avec le mythe et le rite chrétien se développe sur les axes suivants : le sacrifice de Jésus/le sacrifice de jeunes martyrs ; le Golgotha, lieu de la crucifixion/la Place de l'Université, lieu du martyre ; la mort par

sacrifice pour sauver l'humanité/la mort héroïque pour sauver le peuple ; la procession de la nuit de Pâques/les marches de commémoration de la lutte des révolutionnaires. Ainsi, la barricade (comme rupture spatiale) et la « veillée » (comme sortie de temps quotidien et reconstruction de la temporalité mythique) fonctionnent-elles comme des opérateurs rituels, comme des symboles élémentaires d'institution du cérémoniel.

Une fois le cadre temporel global établi (par analogie avec les fêtes chrétiennes), le discours des médias encadre la manifestation dans des repères temporels définis. Ceux-ci, comme dans n'importe quel rituel, ont été construits par la répétition des mêmes unités comportementales. Par conséquent, le temps chronologique hétérogène a été remplacé par une temporalité cérémoniale, homogène et structurée. La temporalité de la cérémonie inverse les structures du quotidien : elle transforme la nuit (le soir) en un moment d'activité intense et place la journée sous le signe de l'inactivité. Non seulement la veille (qui unit les manifestants par le silence), mais aussi la protestation (qui unit par communication) se déroulent pendant la nuit, dans un cadre dont la ritualité est amplifiée par la combinaison communication interpersonnelle-communication médiatique : « *Les voyous révolutionnaires, éclairés de torches, de cierges et de réflecteurs pouvaient écouter après les intervenants grâce à un amplificateur le son d'une cassette vidéo enregistrée au siège du Comité central du parti le 22 décembre* » (*România libera*, 29-04). La temporalité cérémoniale demande une mise en scène, une préparation préalable (lumière artificielle, la fabrication de la tribune, l'attente, le spectacle) nécessaire pour créer les unités constitutives et répétitives. Il est donc normal que le discours mythologisant de la presse marque symboliquement le nouvel emplacement du temps et qu'il le souligne, soit par le retour analogique au temps originare « *maintenant, comme le 21 et le 22 décembre, comme tous les jours très saints d'après et dans toutes les nuits brûlantes du sang répandu, Place de l'Univer-*

sité, sur une surface de rue grande comme deux cathédrales, nos jeunes, purs et beaux, libérés de haine et de rage, chantent des chansons ad-hoc » (*România libera*, 3-05), soit par la sacralisation de la temporalité répétitive du cérémonial (les narrations de la presse décrivent avec beaucoup de détails le programme de chaque jour, les participants, les chansons, les gestes).

En échange, le discours de type « anti-mythe » présente la répétitivité des moments dans une perspective « spectaculaire », de show – apolitique et dérisoire. Il suggère que le temps répété ne reproduit pas un drame originaire et n'institue pas un état différent, que, au contraire, il construit une durée carnavalesque, chaotique, bruyante, non communicationnelle : « Si, hélas, la pièce n'est pas vraiment une pièce, mais une succession de monologues et de chansons comiques superposées, dans un vacarme épouvantable, marquées de temps en temps de tirades patriotiques amplifiées, comme à la foire, des mégaphones... » (*Azi*, 28-04). Ce discours présente la ritualisation cérémoniale du temps comme une réalité fatigante, ennuyeuse, vidée du contenu symbolique : « Vers 16 heures dans "la zone libre de communisme" se dessinent de petits groupes, commencent des discussions, mais les orateurs qui parlent au porte-voix sur le trottoir, devant le Théâtre National, ne sont pas très écoutés. Après encore une heure, ils commencent à donner des signes de fatigue et les yeux se tourment de plus en plus souvent vers le balcon de l'Université. A 18 heures, la patience est à bout. "Le balcon" est demandé si le troisième échange ne commence pas à travailler... Finalement, au balcon apparaissent ceux du troisième échange. Petit à petit la place se remplit et le programme commence » (*Adevarul*, 6-05). Dans la perspective du discours anti-mythe le temps de la manifestation n'est pas sacré, n'est pas structuré rituellement : c'est un temps profane, un temps où la répétitivité devient un fardeau, une source d'ennui, un mécanisme formel de reproduction de gestes « théâtraux ». Désacralisé par ce discours, le temps des gestes communs peut être facilement profané.

## Les acteurs

Au début de la manifestation, Place de l'Université et dans les représentations de la presse, les manifestants formaient un groupe hétéroclite, des jeunes et des âgés, des travailleurs et des intellectuels, des laïques et des prêtres : « chaque catégorie sociale construit la démonstration de son propre microclimat : le meeting des intellectuels apparaît comme une mondanité, celui des étudiants comme un festival nocturne, le meeting des très jeunes, comme un moment disco, celui des gitans comme un mini-campement de Bohémiens nomades au centre de la métropole » (*R.L.*, 6-05) ; « Parmi les voyous de la Place de l'Université on peut trouver des ingénieurs, des professeurs, des docteurs, des étudiants, des travailleurs, des personnalités de la culture » (22, n° 8).

Ultérieurement, à mesure que les activités sont devenues de plus en plus répétitives, à mesure que l'espace a été pris en possession, à mesure que les rôles cérémoniels se sont définis, les différences sociales entre les acteurs du rite ont commencé à s'estomper. En d'autres mots, les participants à la manifestation se décrivent (et probablement se conçoivent aussi) comme un groupe homogène, unitaire, différent de ce qui se trouve en dehors de leur univers. Ce sentiment d'une identité symbolique tire ses racines d'une composante politique et d'une autre rituelle. Dans le premier cas, ceux de la Place de l'Université se sentent et sont définis par les médias comme « des opposants », comme des contestataires du pouvoir représenté par le gouvernement FSN. La différence strictement politique est projetée à un niveau symbolique par l'identification du gouvernement FSN à la résurrection du communisme et par l'identification des manifestants aux représentants de la démocratie : « Une jeune femme nous dit : "Aujourd'hui en Roumanie, être Voyer veut dire lutter contre le communisme" » (*Zig-Zag*, n° 17). Cette opposition est marquée par des échos des mythes de la conspiration (par la victimisation des

manifestants et la raillerie satirique du pouvoir) et aussi des allusions millénaristes (par les motifs « de la fin du communisme » et de la réalisation de la démocratie planétaire). La composante rituelle souligne l'homogénéité et l'égalité des manifestants : le liant communautaire, Place de l'Université, est la possibilité de s'exprimer librement : « *Eux, ils représentent le plus pur et le plus spontané des Parlements de l'histoire de ce pays (...). Ici on débat, dans ce parlement de rêve, des problèmes les plus importants de la Roumanie* » (22, n° 10).

Contrairement au modèle communiste, aux rites communistes centrés sur l'antithèse entre le leader d'où venait la Parole et la masse silencieuse, obligée à obéir et exécuter, le nouveau cérémonial introduit l'accès libre et chaotique à la Parole ; les textes de presse en totalité soulignent que chacun peut parler du « balcon » et que, même pendant les discours importants, dans différents lieux de la place, d'autres centres de dialogue, dirigés par des leaders informels, se développent tout le temps. Comme l'exemple célèbre des rites « mineurs » déclenchés à partir du rite majeur de la « lutte de coqs » (31), dans ce cas aussi les manifestations centrales provoquent des manifestations cérémonielles périphériques, symétriques, simultanées, mais à une échelle réduite. Ainsi, entre les acteurs ne s'établissent pas des hiérarchies immuables, mais des différences conjoncturelles, ce qui agrandit le sentiment « communautaire ».

Aux facteurs internes d'uniformisation symbolique s'ajoute un élément de l'extérieur, mais qui donne de la cohérence à la manifestation. Pendant les débats du Parlement Intérimaire (le Conseil Provisoire d'Union Nationale), le président de cette institution et, à l'époque, le leader du FSN, a qualifié les gens de la Place de l'Université de « voyous ». Loin de rester un simple mot d'un sténogramme, ce terme a immédiatement gagné un sens spécial pour

les manifestants, qui l'ont transformé en « épithète-ornant ». Par une inversion symbolique (si caractéristique d'ailleurs de l'univers cérémoniel) (32), le mot, dont le sens du dictionnaire est péjoratif, est devenu un titre de noblesse. L'altérité des manifestants, l'anormalité de comportement, l'irrespect des règles usuelles et la liberté – même licencieuse – de comportement sont des formes de la contestation de l'ordre existant (33). Par conséquence, comme Jésus, comme les jeunes qui ont manifesté contre Ceausescu, les gens de la Place de l'Université se présentent (ou se représentent) comme une force négatrice, instauratrice, par chaos, de nouvelles structures du réel. Être « voyou » est maintenant synonyme d'être contestataire, créateur du nouveau monde.

A la suite de cette prise en charge (enthousiaste) de l'identité contestatrice exprimé par le mot-fétiche, les participants ont commencé à porter des « insignes » avec le titre de « voyou » ; ils s'adressaient les uns aux autres en utilisant ce qualificatif et ont surnommé la Place de l'Université « Place des Voyous ». Le mot leur a donné pas seulement une identité par opposition, mais aussi une identité par fusion (comme le célèbre citoyen de la Révolution française) : « *30 000 voyous, de la condition de chômeur à la condition de professeur universitaire...* » (*România Libera*, 27-04).

La fusion par l'expression libre dépasse les cadres sociaux et nationaux : « *Au balcon de l'Université se succèdent des intervenants de Belgique, France, Danemark, Suède, Italie, États-Unis et, ce qui est le plus remarquable, le dialogue est direct, sans traducteurs. Au balcon parlent sans interruption des travailleurs d'I.M.G.B., de "23 August", des mineurs de la Vallée de Jiu ou de Moldova Noua et même des officiers de l'armée roumaine* » (*România Libera*, 17-05). D'ensemble, ce sont tous « ceux qui ont vaincu le mensonge et la haine et se sont élevés beaux et purs au-

(31) GEERTZ, 1973 : 429.

(32) BABCOCK, 1978 : 14-32.

(33) BALANDIER, 1992 : 93-104.

*dessus des pièges communistes* » (*Dreptatea*, 27-04). Ainsi, participer au rituel communicationnel quotidien et y assumer l'identité contestataire a contribué à l'homogénéisation (symbolique) des participants, à la perception de ceux-ci comme une « communauté » égalitaire, opposée avec véhémence à la « société » rigide et hiérarchisée (34).

Dans le discours anti-mythe, la même distinction de la contestation est présentée dans le code péjoratif du « bas », une sorte de « lumpenprolétariat » envahit les zones hautes de la civilisation ; « *sous les murs de l'imposant édifice de culture* » (*Adevarul*, 15-05) se succèdent « des passants curieux », « *les velléitaires et les quêteurs de popularité à bon marché* », « *des badauds* » et même des « *suspects* » (*Adevarul*, 23-05) ; ou « *des intellectuels et des pseudo-intellectuels, des dissidents à vocation défaitiste, des imposteurs, des gredins politiques et apolitiques, des instigateurs sémidoctes, des histrions du kitsch, tous une ribambelle de canailles...* » (*Azi*, 17-06). Dans une autre gamme stylistique, la stigmatisation est remplacée par le dérisoire : « *les grévistes peu nombreux s'efforcent de se comporter comme les gentlemen. Ils sont mal rasés, fatigués, mais de très bonne humeur. Les princes de l'opposition habillés en blue jeans et T-shirts décolorés accordent des interviews aux télévisions étrangères* » (*Adevarul*, 12-05).

De la masse des participants les médias en quête de héros détachent quelques figures à qui on accorde une valeur symbolique : d'abord Doina Cornea (qui a reçu le « Diplôme de voyou » numéro 1) comme représentant la figure de la lutte contre le communisme, puis Marian Munteanu, leader de la Ligue des Étudiants et maître de cérémonies des manifestations, des metteurs en scène, des acteurs et des chanteurs (Lucian Pintilie, Gheorghe Zamfir, Stere Gulea, Stefan Radoff, Luminita Rogacev, Ovidiu Iuliu Moldovan, Valeriu Sterian) qui, par leur présence et leurs prestations, ont apporté le frémisse-

ment de l'art au milieu de la démonstration. Immergés dans un grand rituel communautaire, ils apparaissent cependant comme des figures estompées : la grande cérémonie de la liberté d'expression ne laisse pas trop de place ni à des « vedettes », ni à de nouveaux « gourous » ; les acteurs de la manifestation, la foule, les sans-voix jusqu'il y a peu, occupent l'entier espace rituel et les leaders, écrasés par le flux communautaire, se retirent au second plan.

## Les gestes

Les premières nuits, la gestualité était typiquement religieuse : « *Les cierges brûlent dans l'herbe, tremblent de petits et éphémères feux de campement, un prêtre officie le service divin avec la croix votive, un groupe de nones chante "La résurrection du Christ" et d'autres chants religieux* » (*România libera*, 24-04).

Puis, les éléments religieux se sont estompés et ont laissé la place aux composantes caractéristiques des rites politiques : la foule écoute les discours des leaders, scandé des slogans, applaudit, fusionne pour la cause commune fascinée par le discours-incantation (35).

Mais, tout de suite, la rhétorique politique est dépassée et intégrée dans un autre système comportemental ; c'est le système du rite où les différences sociales sont annulées dans une agrégation de type « *communitas* » ; dans ce système, l'espace public est remodelé en un espace solennel ; il n'y a plus de règles normatives, mais des conventions et des procédures ad hoc ; finalement, la liberté d'expression publique et individuelle remplace les règles de communication pré-déterminées socialement (36). Le signe évident de cette transition est donné par le remplacement du mot par la chanson, celui de la marche de protestation par la danse, de l'esprit revendicatif par l'esprit « expressif » : la

(34) TURNER, 1969 : 96-97.

(35) BALANDIER, 1992 : 18-21.

(36) DA MATTA, 1984 : 221-235.

manifestation ne vise plus à obtenir à tout prix des concessions politiques (l'aspect instrumental), mais « une dramatisation qui rend palpables les forces cachées » du groupe (37). Ainsi, « *les manifestants chantent, dansent, scandent constamment au nom de la liberté du peuple roumain* » : *ils deviennent une mer mouvante en balançant les bras étendus vers le ciel, en montrant vers le ciel le signe de la liberté* » ; « *et quand la pluie a commencé à tomber sur eux, ils ont continué à chanter et à scander* » (*România libera*, 27-04). L'état communautaire est marqué par le partage des biens, à travers des gestes simples qui suggèrent la disparition des frontières sociales : « *Le soir, on apporte du pain. Ils mangent tous du pain. Chaud. C'est une grande fraternité. Un sentiment réconfortant de sûreté pour tous les participants* » (*Zig-Zag*, n° 17).

A cette gestualité euphorique et sacralisante, le discours de type anti-mythe oppose un autre schéma comportemental : celui de la négligence. Les participants sont assis par terre et mangent des grains de courge, « *ils se reposent le dos sur les journaux* » (*Dimineata*, 16-05), « *ils dorment ou même font l'amour dans les tentes* », ils se comportent, en bref, « *comme à une fête champêtre* » (*Azi*, 18-05). Quand on arrive à la présentation de moments cérémoniels proprement dit, le discours journalistique remplace l'observation « ethnographique » par la construction pamphlétaire, qui vise le dérisoire : les discours deviennent : « *une suite de monologues et de chansons comiques qui se superposent dans un vacarme affreux* » (*Azi*, 28-04) ; les lectures patriotiques dévoilent l'expérience « *d'un théâtre d'avant-garde* » et une « *doctrine de la rue, c'est-à-dire du pouvoir anarchique* » (*Adevarul*, 19-05) ; ou : « *l'incitation au chaos, à l'anarchie, au crime et aux atrocités* » (*Azi*, 17-06).

Dans ce système de représentations, un rôle à part a été accordé à un geste sans

signification rituelle, mais plein de connotations symboliques : le nettoyage de la place. On a vu le discours de type anti-mythe insister fréquemment sur la saleté du « bas » de la Place de l'Université – un opérateur symbolique à même de projeter l'entière manifestation (plus exactement sa « lecture ») sur le cadre du « pestilentiel » (*Dimineata*, 16-05). Dans ce discours, les mots-clefs sont « saleté », « marché aux puces », « marché noir », et orientent les significations vers l'atmosphère dérisoire et vers l'univers des préoccupations de type versatile.

En antithèse, le discours de type mythe insiste sur « l'ordre » et la « propreté ». Ces valeurs sont présentées comme dérivant d'une attitude assumée, d'un comportement définissant les manifestants : « *La nuit, dit l'ingénieur Bors, s'est passée dans un ordre parfait et, en plus, pour décourager toute affirmation de manifestation illícite, les manifestants ont ramassé les tracts et les papiers de la place* » (*România Libera*, 25-04). Les textes n'oublient pas de souligner l'esprit communautaire qui anime les acteurs du cérémonial : « *Quelques-uns parmi les 2 000-3 000 personnes qui restent pour la veille de nuit nettoient le boulevard. J'ai vu un monsieur très distingué, avec une allure de professeur universitaire, qui balayait* » (*România Libera*, 3-05). En antithèse avec le modèle « *societas* » – invoqué fréquemment dans le discours anti-mythe comme repère pour l'ordre perdu – le modèle « *communitas* » ne reconnaît pas les classifications et les hiérarchies usuelles. Ainsi, si le discours anti-mythe met en cause l'absence des éboueurs (des catégories socio-professionnelles de « bas » destinées à maintenir la propreté), le discours de type mythe exalte cette absence et le remplacement des éboueurs par une activité communautaire où le haut et le bas social se mélangent, où tous les participants au cérémonial déploient les mêmes activités, soient-elles symboliques ou profanes.

(37) MYERHOFF, 1984 : 170.

## Les fétiches

L'un des symboles les plus importants du cérémonial a été offert par des pancartes qui ornaient les murs des bâtiments et l'espace aérien entre ces bâtiments. Similaire aux nombreux graffiti qui ont occupé les murs, les pancartes étaient écrites à la main (en opposition avec celles de l'époque Ceausescu fabriquées avec des lettres standard) pour suggérer l'expression libre, la spontanéité. Par leur rapport à ces graffiti, les pancartes marquent la distance de l'individuel au collectif : les premières sont l'expression d'explosions ou de confessions personnelles, avec une valeur purement indicative ; les autres sont l'expression de sentiments et leur valeur est assumée collectivement, comme un emblème de l'état général d'esprit, ayant donc une valeur communicationnelle. En plus, les pancartes ont une double ouverture : elles sont tournées vers l'extérieur (pour montrer les frontières de l'espace rituel et pour le nominaliser – « zone libre de communisme ») et vers l'intérieur (pour montrer les frontières spirituelles de l'univers cérémoniel, pour offrir les mots et les images créatrices d'identité collective).

Un autre symbole évocateur – les insignes (ou les diplômes) de « voyou ». Dans ce cas (similaire au masque et aux peintures cérémonielles) leur mission est d'identifier les participants au cérémonial et de les séparer de ceux qui restent en dehors.

Très significatives sont les chansons utilisées, reprises ou créées ad hoc par les manifestants. Au début, les participants ont fait appel à un répertoire pré-existant, soit les pièces à valeur emblématique pour l'esprit national (« *Balada* » de Ciprian Polumbescu, « *Cintecul lui Avram Lancu* » ou « *Ardealul* ») (38), soit les pièces qui suggéraient l'idée communautaire et la liberté d'expression (« *Oda bucuriei* » de la IX<sup>e</sup> Symphonie de Beethoven), soit, finalement, les chants religieux avec leurs références aux images du sacrifice et de la résurrection (« *La résurrection du*

*Christ* »). Dans une autre étape, la foule a inventé ses propres chansons, de petits vers satiriques improvisés sur des mélodies connues, avec des textes adaptés au contexte rituel (dont le célèbre « *Nous ne partirons d'ici/Nous ne partirons chez nous/Avant que nous n'ayons gagné/Notre liberté* »). Cette stratégie continuait la série des chansons populaires inventées/adaptées après la chute de Ceausescu et qui ont transformé Bucarest en une cathédrale de l'esprit populaire déchaîné. Dans une dernière étape, un certain nombre d'artistes ont créé les chansons de la Place de l'Université assumées immédiatement par la foule et transformées en symboles de la manifestation (cf., par exemple, « *L'hymne des voyous* » ou « *Viens, mon Dieu* »).

Dans la même manière symbolique on se doit de rappeler ici l'utilisation du nom de Mihai Eminescu (le poète national) comme fétiche de la manifestation : son portrait a figuré en permanence au balcon de l'université. Son image est, dans la culture roumaine, associée au créateur de génie, incompris des contemporains, au sacrifice pour une grande idée, au jeune marginal refusé par une société suffisante. Évidemment, ce profil a été immédiatement récupéré par les contestataires et la presse et le discours mythique ont établi une filiation entre les manifestants et le génie tutélaire : « *Du balcon de l'Université, flanqués des portraits du voyou national Eminescu, quatre jeunes...* » (*România Libera*, 28-04), « *Sous la protection du plus grand voyou du peuple, Mihai Eminescu...* » (*Dreptatea*, 3-05).

Le dernier élément ayant une valeur de symbole global est immatériel : le langage. C'est le symbole le plus souvent utilisé pour définir l'esprit des manifestants de la Place de l'Université. Plus que cela, il peut être le symbole qui comprend l'entière effervescence de la société d'après la chute de Ceausescu : libérée de décennies de silence, la collectivité parle, avec véhémence, et dans un cadre contradictoire. Du langage murmuré en microgroupe on passe au langage au mégaphone vers la foule

(38) *Cintecul lui Avram Lancu* : la chanson d'Avram Lancu (héros de la révolution roumaine de 1848 (NDLR)). *Ardealul* : la transylvanie ; *Oda bucuriei* : ode à la joie.

puis dans la presse, à l'adresse des masses. La manifestation de la Place de l'Université donnait donc un corps concret et une forme rituelle à une tension qui parcourait l'entière société roumaine, et grâce au langage, à la libre expression, en fit un rituel communautaire.

## Conclusion

En fonctionnant comme une grande fête d'une communauté libre et chaotique, la démonstration de la place de l'Université a repris le démembrement de toute la société roumaine en l'amplifiant symboliquement à l'aide de manifestations cérémonielles. Pareils au rituel, ces médias qui parlaient et signifiaient plus qu'ils ne montraient et informaient, induisaient et prolongeaient un état de liminalité (39). A la suite de quoi ils ont mobilisé le public autour et dans le cérémoniel et créé, par cette mobilisation, le sentiment de l'événement. En fait, le pourcentage d'événementiel est bien réduit et le seul événement consiste en l'acte communautaire de participation, largement médiatique, à la cérémonie.

Dans une période de passage, dominée par la destructuration du corps social et par la perte des valeurs stables – ou, plutôt, par le jeu permanent et instable des combinaisons qui mélangent ces valeurs –, le discours des journalistes ne peut agir autrement qu'en tant qu'expression de leur environnement culturel. Ainsi, au lieu des médias « *event-oriented* », se développent des médias « *symbol-oriented* », dont le discours représente une reprise métaphorique de la réalité, une construction qui refait, en miniature, l'état liminal de la société. Ce type des médias, ce type de période, en fait, n'ont pas besoin d'événements – au sens usuel du mot ; ce ne sont pas les « avènements », les ruptures, l'unique qu'il leur faut, mais des conglomerats symboliques, des moments qui « métaphorisent » la réalité, et prennent sa place en tant que substituts significatifs. Les rituels, concentrés d'action et de sens, s'offrent, dans ces périodes, comme une réalité plus dense, plus fascinante, plus volubile que la réalité elle-même, comme des événements les plus attractifs, comme, en dernière instance, la matrice de tout événement.

(39) COMAN, 1995.

---

## RÉFÉRENCE

---

- ABÉLÈS M., 1989, *Rituels et communication politique moderne* *Hermes*, n° 4, Paris, CNRS.
- ABÉLÈS M., 1990, *L'anthropologie de l'état*, Paris, Armand Collin.
- BABCOCK B. (ed.), 1978, *The Reversible World*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- BALANDIER G., 1992, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Éd. Balland.
- BECKER K., 1955, *Media and the Ritual Process*, dans *Media, Culture and Society*, vol. 17.
- BIRD S.E., 1990, *Storytelling on the Far Side : Journalism and the Weekly Tabloid*, dans *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 7, n° 8.
- BOORSTIN D., 1971, *L'image*, Paris, U.G.E.
- CAILLOIS R., 1972, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard.
- CHANEY D., 1986, *A Symbolic Mirror of Ourselves : Civil Rituals and Mass Society*, dans *Media, Culture, Society*, London, Sage Publ.
- COMAN M., 1994a, *Romanian Journalism in a Transition Period*, dans *The Global Network*, Bucuresti, n° 1.
- COMAN M., 1994b, *La victime et le vainqueur*, dans *Réseaux*, n° 66.
- COMAN M., 1995, *La transition en Roumanie dans la perspective de Victor Turner*, dans R. Tessier (ed.), *La transition en Roumanie – communication et qualité de la vie*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- DA MATTA R., 1984, *Carnival in Multiple Planes*, dans : John J. MacAloon (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues Inc.
- DAHLGREN P., 1986, *Beyond information : TV News and Cultural Discourse*, dans *Communications*, n° 12.
- DARNTON R., 1975, *Writing News and Telling Stories*, dans *Daedalus*, vol. 104.
- DAYAN D., KATZ, Elihu, 1992, *Media Events*, Cambridge, Harvard University Press.
- ELLIOT P., 1982, *Media Performances as Political Rituals*, dans *Communications*, vol. 7, n° 1, USA.
- EPSTEIN J.E., 1973, *News from Nowhere*, New York, Vintage Books Inc.
- ETTEMA J.S., GLASSER Th. L., 1988, *Narrative Form and Moral Force*, dans *Journal of Communication*, vol. 38, n° 3.
- FARREL T.B., 1989, *Media Rhetoric as Social Drama*, dans *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 6, n° 2.
- FISCHMAN M., 1980, *Manufacturing the News*, Austin, University of Texas Press.
- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books Inc. Publ.
- GLUCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York, The Free Press of Glencol.
- GUSFIELD J.R., 1976, *A Dramatic Theory of Status Politics* dans J.E. Combs, M.W. Mansfield (ed.) *Drama in Life : Uses of Communication in Society*, New York, Hasting House Publ.
- HOOVER S.M., 1988, *Television, Myth and Ritual*, dans J. Carey (ed.), *Media, Myth and Narratives*, London, Sage Publ.
- JENSEN K.B., 1986, *Making Sense of the News*, Aarhus Aarhus University Press.

KUNELIUS R., 1994, Order and Interpretation : A narrative Perspective on Journalistic Discourse, dans *European Journal of Communication*, vol. 9.

MARION P., 1994, L'affect télévisuel, dans *Hermes*, n° 13-14.

MANOFF R.K., 1986, Reading the News by Telling the Stories, dans R.K. Manoff, M. Schudson (ed.), *Reading the News*, New York, Pantheon Books.

MCQUAIL D., 1987, *Mass Communication Theory*, London, Sage Publ.

MOLOTCH H., Lester, Marilyn, 1981, News as Purposive Behaviours in S. Cohen, J. Young (ed.), *The Manufacture of News*, London, Sage.

MORIN E., 1969, *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil.

MYERHOFF B., 1984, A Death in Due Time. Constuction of Self and Culture in Ritual Drama, dans John J. MacAloon (ed.) *Rite, Drama, Festival, Spectacle*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues Inc.

NORA P., 1974, Le retour de l'événement, dans Jacques Le Goff, Pierre Nora (ed.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard.

QUÉRÉ L., 1982, *Des miroirs équivoques*, Paris, Aubier.

ROSHCO B., 1975, *Newsmaking*, Chicago, The University of Chicago Press.

SCHUDSON M., 1989, The Sociology of News Production, dans *Media, Culture and Society*, vol. 2.

TSALIKI L., 1995, The Media and the Construction of An Imagined Community, dans *European Journal of Communication*, vol. 10, n° 3.

TUCHMAN G., 1976, Telling Stories, dans *Journal of Communication*, n° 3.

TUDESQ A.J., 1973, La presse et l'événement, dans A.J. Tudesq (ed.), *La presse et l'événement*, Paris, Mouton.

TURNER V., 1967, *The Forest of Symbols*, New York, Cornell University Press.

TURNER V., 1968, Myth, in *Enciclopedia Britannicae*, vol. 10.

TURNER V., 1969, *The Rittual Process*, New York, Aldine Publ. Comp.

TURNER V., 1974, *Dramas. Fields and Metaphors*, Cornell Univ. Press.

TURNER V., 1977, Process. System and Symbol, in *Daedalus*, vol. 106.

TURNER V., 1982, *From Ritual to Theatre*, New York, Performing Arts Journal Publ.