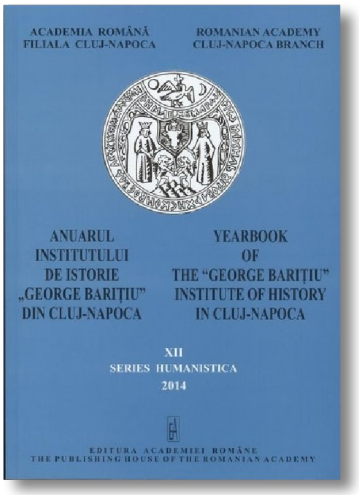

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Une ethnologue de l'Est et le mirage de l'anthropologie

Corina Iosif

How to cite this article:
Iosif, Corina (2014) *Une ethnologue de l'Est et le mirage de l'anthropologie*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 12, pp. 35–63. DOI: 10.5281/zenodo.22966370

© 2014: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

UNE ETHNOLOGUE DE L'EST ET LE MIRAGE DE L'ANTHROPOLOGIE

Corina Iosif

L'Archive de Folklore de l'Academie, Cluj-Napoca

Abstract. *The emergence of anthropology in the field of Eastern European social sciences at the beginning of the 1980s is a phenomenon that involved researchers from different domains. Notwithstanding the history of this discipline in the political and cultural context in which it has been born – that is, Western Europe –, its first appearance within the academic milieu of Eastern Europe triggered situations of conflict and institutional reconfigurations.*

In this article, the method I use for unearthing features of this phenomenon is a narrative of my personal educational history.

Key words: *Eastern Europe, anthropology, folklore studies, ethnology, ethnographic museum*.

1. **PROLOGUE**

« *Tout d'abord, l'anthropologie, dans la phase actuelle qu'elle traverse, se caractérise par une telle diversité d'approches qu'elle confine à un paysage éclaté dans lequel il s'avère bien périlleux de s'orienter en fonction de repères légitimes. Ensuite, la discipline, si tant est qu'on puisse employer cette notion sémantique dont le caractère prescriptif n'échappera à personne, se prête à de telles dérives interprétatives que non seulement les fragments auxquels elle donne naissance deviennent autant de segments qui se séparent et s'opposent, mais, en outre, les visions du monde qui y sont incluses — relativisme culturel, communautarisme, universalisme englobant, postmodernisme textualiste, néofonctionnalisme... —, loin de se compléter, se heurtent au contraire et finissent par se durcir sous la forme d'idéologies scolastiques dont l'aspect souvent dogmatique et sectaire a peu de chances d'affûter la pensée critique.* »[1]

Le choix d'une citation ne contenant pas d'affirmations inédites est volontaire. Le fait que l'anthropologie serait en « crise» a été et continuera d'être remis en question dans des textes et contextes divers. Qu'il s'agisse d'une simple

[1] Francis Affergan, *La pluralité des mondes*. *Introduction*, Éd. Albin Michel, Paris, 1997, p. 7.

crise de croissance ou non, elle semble préfigurer une mutation plus radicale dans le champ de la discipline (que l'on ne peut imaginer *a priori*) et qui avait commencé avec le retour des anthropologues en « Occident. » Cette citation n'a pas même le rôle d'une amorce ; aussi, elle ne sera suivie d'aucune dissertation sur ce dont, thématiquement, elle parle. Son unique rôle est d'indiquer la matérialisation instantanée, attestée par ce fragment choisi presque au hasard, d'un discours qui, depuis quelque temps déjà, thématise l'anthropologie, en tant que discipline, dans la culture où elle est née : la culture nommée, par un terme générique, occidentale. C'est de la même manière que j'ai fait connaissance avec l'anthropologie, à partir d'un point aléatoire, au milieu de son histoire déjà longue de discipline en plein processus de déconstruction et de remise en question.

Aussi, le processus de ma formation effective dans cette discipline – je m'en suis rendu compte après coup, mais de plus en plus clairement, a été assez tôt doublé d'une exigence parfois déroutante : celle d'assimiler non seulement les procédures, les instruments et les notions opératoires, mais aussi les (ré) problématisations issues du débat et de la réflexion contemporaine sur le statut théorique de la discipline. L'avantage, mais en même temps l'embarras de celui qui arrive lorsque le couvert est déjà mis… C'est de cette situation que je dû partir dans mon apprentissage en anthropologie.

On est en droit de s'interroger sur le rôle de ce texte. Il est courant d'accompagner la démarche d'une thèse en anthropologie de la présentation du parcours personnel du chercheur à la rencontre de son sujet de recherche. Il y a déjà plus que quinze ans, ce texte, construit comme un récit, était censé de précéder le corpus proprement dit de ma thèse ; il ne faisait pas exception à cette pratique. Les moments reconstitués ont valeur de jalons, de points d'appui, de tentative tardive de comprendre ce parcours. Je n'essaie pas de donner une signification supplémentaire à ces images outre que celle suggérée par la logique secrète de la remémoration, logique qui puisse donner un sens aux faits qui, au fil des années, ont construit mon intérêt pour l'anthropologie.

Ce dernier n'aurait en soi rien de particulier s'il ne s'était superposé au processus même de l'implantation de la discipline en Roumanie ; mon expérience devenant ainsi symptomatique d'un phénomène qui prenait de l'importance dans le monde des sciences sociales de ce pays. Comme il s'agit d'un processus dont moi-même j'étais acteur, c'est par la voie du récit que j'ai pensé rendre compte, avec le plus de fidélité possible de quelques aspects du contexte qui a caractérise mes années de formation. Je fais référence à une période assez courte, qui s'est déroulé d'après la chute du communisme jusqu'à la fin des années 1990.

Lorsque j'ai commencé mes études systématiques dans le domaine[2] existait déjà en Roumanie, et de toute évidence, un vif intérêt pour le type d'investigation du social

[2] En 1994, d'abord à Bucarest dans le cadre de l'Ecole Doctorale Régionale, un programme de l'AUPELF-UREFF, actuellement AUF – l'Agence Universitaire de la Francophonie, puis à l'EHESS, en vue de l'obtention d'un DEA et en suite d'inscription en thèse d'anthropologie.

propre à cette discipline. Cet intérêt était suscité par les ouvertures épistémologiques (voire « politiques ») que ce type de démarche pouvait offrir, particulièrement sur la culture dite nationale. La manière dont un ethnologue de l'Est peut se former à l'anthropologie aujourd'hui est sujet de vifs débats académiques. Voilà ce qu'écrivait emblématiquement, à ce sujet, Bojan Baskar, précisant les apories constitutives, voire originaires, de cette formation : « *Les problèmes soulevés dans cet article peuvent être ramenés à une seule question sous-jacente (comment devient-on) anthropologue social dans ces pays d'Europe centrale et de l'Est où les régimes, socialistes ou communistes, se sont effondrés les uns après les autres au cours de la dernière décennie? Dans la mesure où l'anthropologie sociale était pratiquement inexistante dans ces pays, il ne suffit pas pour devenir anthropologue de suivre une formation. Les institutions capables de transmettre le savoir en anthropologie sociale ne sont même pas en place. Pour être en mesure de pratiquer leur discipline, les chercheurs doivent donc affronter un ensemble de problèmes liés à sa fondation institutionnelle*. »[3]

Au début des années 1990, une « génération »[4] de chercheurs intéressés par la problématique de la vie sociale qui, suite aux changements politiques majeurs, était soumise a son tour a des changements sociaux, économiques, culturels sans précédent. Ils étaient des sociologues, des ethnologues, des philologues, des historiens, et ils (s') essayaient (à) la reconversion de leur perspective théorique en la direction de l'anthropologie. Ils éprouvaient eux-mêmes les difficultés de cette reconversion. Mais l'intérêt dont témoignaient leurs préoccupations était, en raison des circonstances, étayé de lectures lacunaires et traversé d'incertitudes. Ce changement de perspective, déjà assez difficile à soutenir, était inévitablement accompagné de déroute, d'excès ; autant de symptômes de conflits qui ne tardèrent pas à se préciser. Ces conflits avaient notamment leurs sources dans le rapport spécifique existant à l'époque entre les études de folklore et la nouvelle démarche anthropologique ; rapport qui, dans les pays ex-communistes, avait une composante idéologique dominante et active. Cet état de choses rendait problématique l'entrée de l'anthropologie dans le champ de la réflexion des sciences sociales en Roumanie. Parce que ma formation était liée plutôt au domaine de l'ethnologie, je me limiterai dans les pages suivantes particulièrement au rapport existant entre les études folkloristes et l'anthropologie.

[3] Bojan Baskar, *L'anthropologie sociale dans l' « autre Europe ». Incertitudes et désagréments*, « Repères », 31, 1998, p. 113–128.

[4] On ne peut toutefois pas parler d'une même « génération ». En effet, d'une part, la reconversion des divers chercheurs vers l'anthropologie a tenu principalement à des décisions personnelles, et au fait au fait d'avoir « découvert » la démarche anthropologique, fait qui n'a pris en compte ni l'âge ni la formation professionnelle antérieure. D'autre part, parler d'une « première génération » dans un sens chronologique absolu est assez difficile, celle-ci n'ayant été reconnu comme telle qu'après le hiatus de l'implosion du régime communiste. Avant ce moment, les pays de l'est de l'Europe ne semblent pas avoir été totalement isolés de l'information venue de l'Ouest. Certes lacunaire, mais elle ne manquait pas absolument. Ainsi, les chercheurs concernés pouvaient souvent se procurer celle-ci par leurs propres moyens, les bibliographies auxquelles ils s'intéressaient. Puis l'ouverture des pays de l'ex-bloc communiste a été d'inégale envergure et décalée chronologiquement.

Une description sommaire de cette difficile implémentation de l'anthropologie en Roumanie pourrait être le suivant : immédiatement après la chute du communisme et bien au-delà du cercle de chercheurs concernés par la discipline, nombreux sont ceux qui ont déclaré leurs adhésion à la perspective théorique de l'anthropologie. On pourrait déceler deux raisons connexes de cette massive « déclaration » d'appartenance et, implicitement, deux origines au caractère problématique de cette conversion. Tout d'abord, l'anthropologie soustrait, par son paradigme disciplinaire même, l'étude de ce qu'on appelle les « traditions » à leur rattachement (plus ou moins direct) au discours qui construit l'identité nationale[5], et ainsi, elle soustrait également cette étude à la téléologie de la « commande politique » ayant cours dans les cadres de l'État-nation. Par conséquent, le type d'investigation portant sur la culture paysanne qui pouvait jusque-là accéder, par ses finalités même, à la sphère du pouvoir académique, les études folkloristes, puisqu'elles avaient le soutien du pouvoir politique, entrent en concurrence avec l'approche anthropologique. Cette situation s'est traduite par une situation de conflit latent entre les deux disciplines. D'un côté se trouvait la recherche des études de folklore, qui continue à se conjuguer avec une stratégie politique de l'Etat-nation. De l'autre côté, se trouve l'anthropologie, en tant que cette dernière « décentre » l'étude des cultures autochtones en les intégrant dans des géographies culturelles plus vastes. Cette démarche rend compte (en les neutralisant) des constructions de discours redevables à l'idéologie nationaliste. Je n'affirme pas que l'anthropologie, en tant que discours, puisse se soustraire à toute instrumentalisation idéologique, mais seulement que, dans le contexte culturel « interne » de notre pays et de ce point de vue, elle se situe en opposition par rapport à l'étude du folklore.

Ainsi, il y a toute une catégorie de chercheurs en folklore (fussent-ils ethnologues, historiens ou philologues[6]), qui sentaient leur pouvoir/position scientifique (et implicitement celui/celle institutionnel(le)s) « menacé(e) ». Dans ces conditions ils ont eu à choisir, pour ainsi dire du jour au lendemain, entre deux attitudes : soit ils ont décidé d'opter ouvertement « *pour* » l'anthropologie. Dans le contexte plus large du discours du « changement », cette option était également synonyme d'un vote en faveur de l' « intégration européenne » (du moins au sens de la synchronisation du point de vue de la vie savante). Soit ils ont essayé de garder intact le *statu quo*, et donc, en réalité agir contre un tel changement de paradigme disciplinaire. Cette deuxième « option » – à sa manière retorse – équivalait aussi à un « vote de reconduction » du folklore dans les nouvelles conditions (c'est-à-dire *pour* un refus de reconnaître la légitimité d'un tel partage

[5] La « spécificité nationale » étant depuis longtemps une composante du discours idéologique de ces espaces culturels.

[6] Par exemple, les chercheurs des Instituts d'Ethnographie et de Folklore de Roumanie se nommaient ethnologues, puis, le cours à la Faculté de Philologie qui avait pour sujet la culture paysanne de Roumanie s'appelait toujours « Folklore », et les professeurs « folkloristes » et le cours au Conservatoire de musique qui portait sur la musique paysanne s'appelait encore « Folklore ».

épistémologique). Compte tenu des conséquences, des « pénalisations » qui en auraient découlé[7], les tenants de cette option n'osaient pas se prononcer explicitement « contre l'anthropologie ».

La majorité des personnes impliquées s'est déclarée formellement pour l'anthropologie, soit sous la pression du changement politique et social, soit par un opportunisme dicté par la mode. Sous le signe de cette déclaration de principe, les situations conflictuelles plus ou moins latentes rappelées ci-dessus se sont pourtant développées. Les causes résident dans la pratique professionnelle et, plus généralement, dans la stratégie disciplinaire d'une partie des chercheurs concernés qui prétendaient promouvoir l'anthropologie, mais qui restaient au moins tributaires au folklore. Ces approches prétendues anthropologiques de divers thèmes de recherche ont parfois mené à des initiatives pour le moins ... « insolites », issues du manque de formation effective.

Toutefois, il a existé un intérêt réel pour la démarche anthropologique, intérêt témoigné par un échange de perspective théorique prouvé par une partie des chercheurs, et cela tout de suite après le changement de régime. Mais, inévitablement, cet intérêt n'étant pas étayé d'une information systématique dans le champ de la discipline, ses fruits restaient, par conséquent, en permanence discutables, fragiles et ouverts aux contestations.

D'ailleurs, et pour reprendre cette même question de l'assimilation de l'anthropologie (d'un point de vue autrement décalé que la seule la mémoire d'une jeune chercheuse autochtone), l'entrée problématique de la démarche anthropologique dans le paysage des sciences sociales d'Europe de l'Est, a été saisie et mise en discussion par des chercheurs de l'Ouest qui avaient travaillé dans ces régions[8]. Ainsi, les anthropologues occidentaux s'intéressant au « terrain » de l'Europe de l'Est ou balkanique parlent plutôt le rapport entre folklore (comme domaine de l'idéologie nationaliste) et anthropologie (comme miroir de l'histoire du colonialisme) en tant que perspectives disciplinaires, ou encore celui entre folklore et ethnologie européenne en une version reconstruite du point de vue épistémologique. De leur côté, les anthropologues autochtones[9] préfèrent problématiser le

[7] Dans la pratique le résultat fut indécis durant une assez longue période au début des années 1990 – certainement, aussi à cause de la difficulté de formuler les arguments qui, selon les deux « camps » en train de se constituer, auraient pu soit trancher à la faveur de la discontinuité de paradigme disciplinaire, soit parvenir à entraver effectivement la position adverse. Ceux qui désiraient le changement – et qui, de leur côté, pouvaient s'en faire, dans une certaine mesure, les vecteurs – ont évité le conflit ouvert à cause de la fragilité théorique des arguments qu'ils pouvaient avancer. Les autres – en profitant quant à eux de la confusion régnant à ce moment-là – préféraient ignorer jusqu'aux évidences qui sans cela auraient plaidé d'elle même pour la validation institutionnelle de l'anthropologie.

[8] Quelques noms de notoriété pour l'espace roumain, par ordre alphabétique: Jean Cuisenier, Claude Karnoouh, Gail Kligman, Marianne Mesnil, Katherine Verdery etc. A eux il faut joindre, de ce point de vue, de jeunes anthropologues occidentaux qui élaborent leurs thèses de doctorat à partir de recherches de terrain entreprises en Roumanie.

[9] En l'absence d'un vrai cadre institutionnel, universitaire, qui puisse donner dans les pays de l'Est des spécialistes anthropologues ayant une formation homologue à ceux de l'Ouest, invoquer une telle catégorie peut paraître une entreprise hasardée.

statut du chercheur, la reconversion à l'anthropologie, l'établissement de l'anthropologie en tant que discipline universitaire[10].

Marianne Mesnil dans son livre *L'ethnologue entre le serpent et le dragon* surprend des aspects spécifiques de l'ethnologie « qui a choisi comme 'terrain' un pays européen (une région) et particulièrement un pays de l'Europe de l'Est comme la Roumanie ». En fait, l'auteur consacre un article entier à la relation entre le folklore, l'anthropologie et la « nouvelle » ethnologie européenne, insistant sur la situation particulière des pays de l'Europe de l'Est[11].

[10] Je ne donne ici que quelques exemples qui étayent mon affirmation, ceux que je connais le mieux, c'est à dire de l'espace culturel roumain. En 1990 est née la Société d'Anthropologie Culturelle de Roumanie (année ou il n'y avait encore aucune forme institutionnalisée de la discipline). Les quatre premiers objectifs de la Société sont: promouvoir l'anthropologie au statut de discipline à part entière en Roumanie; promouvoir la recherche et l'enseignement anthropologique; former et perfectionner des spécialistes en anthropologie; sensibiliser l'opinion publique et les institutions à l'« offre » spécifique de l'anthropologie. Lazslo Kürti, dans l'un de ses articles, parle avec beaucoup de pertinence de l'interdépendance ou se trouvent, dans les pays ex-communistes, l'anthropologie est-européenne et la sphère du politique tout comme des répercussions qu'une telle situation entraîne dans le domaine universitaire : « J'examine ici les conditions par lesquelles l'invention de l'anthropologie est-européenne a dessiné un discours scientifique souvent partial en lien avec les cultures du 'bloc de l'est'. Je veux montrer que malgré le calme apparent, le climat démocratique au sein de la recherche scientifique à l'est continue d'être entravé par le manque de compréhension entre l'Est et l'Ouest en général et entre les chercheurs de l'Est et de l'Ouest en particulier, au niveau de leur propre discipline. La situation a un effet profond sur la perception des relations entre les anthropologues américains et les chercheurs autochtones en ce qui concerne la production académique et intellectuelle. » [Kürti, *Homecoming Affairs of Anthropologists in and of Eastern Europe* (ma traduction), "Anthropology today", vol. 12, no 3 June, 1966, p 11–15. Voir aussi la note 3]

[11] Marianne Mesnil, « (...) un double mouvement en sens inverse anime, de l'Est à l'Ouest, l'Europe du XIX-e siècle, qui était à la recherche de la connaissance d'elle-même. Tandis qu'à l'Est elle se ferme sur elle-même et se constitue en un véritable "nombril de la Terre", en un *axis mundi*, à l'Ouest, par contre, elle se projette dans les grands espaces transocéaniques, pour y découvrir son 'autre moi', pour enrichir la connaissance de sa propre identité par le biais de la confrontation avec l'Autrui. […] dans ce double héritage, à des aspects parfois contradictoires, où faut-il situer le projet actuel d'une ethnologie européenne, dans lequel il nous paraît essentiel d'inclure les démarches plus spécifiques des recherches liées à un tel pays ou à une telle région? L'émergence d'une nouvelle discipline était imposée par la nécessité d'une délimitation critique par rapport à cet héritage commun. Il se posait le problème de l'instauration d'une rupture d'avec la démarche folklorique, dont le discours s'était souvent superposé à son propre objet. (...) Ce qui frappe dans beaucoup de cas c'est la non concordance des 'Etats nations' de l'Europe de l'Est […] avec les aires culturelles, dont on a dessiné le portrait sur mesure, pour justifier les frontières politiques. Il nous semble qu'une condition sine qua non pour continuer une recherche rigoureuse sur une telle culture au caractère 'oral syncrétique' (pour définir rapidement la spécificité du terrain européen) c'est d'assumer cet acte de rupture évoqué ci-dessus, par rapport au folklore qui lui a précédé. […] Pour l'Europe de l'Est, et particulièrement pour la Roumanie, tout se passe comme si nous étions les témoins d'un retour dans le passé, par la mise en relief, plus que jamais, de l'idéologie de la différence, de la spécificité nationale, au détriment d'une perspective comparative sinon d'une insertion dans un projet tant soit peu totalisateur […] » [*Folklore nationaliste et ethnologie européenne*, texte *publié* dans "International Journal of Romanian Studies", vol. 6, 1988, nr. l, p. 83–86, et *traduit* en roumain dans Marianne Mesnil et Asia Popova, *Etnologul între şarpe şi balaur* (L'ethnologue entre serpent et dragon), 1997, Paidea, Bucureşti].

Toute tentative de comprendre la naissance de l'intérêt pour la démarche anthropologique, sa nature et son « histoire », passe inévitablement par la compréhension du rapport entre la pratique des études folkloristes et le mouvement de distanciation d'avec cette pratique. C'est, en fait, justement cette distanciation qui a été appelée, d'une façon générique, « anthropologie », dans cet espace culturel. Cette tentative passe à son tour, inévitablement, par le devoir de comprendre le rapport existant entre l'autodéfinition abstraite des études folkloristes en tant que discipline (et je parle déjà ici du cas de la Roumanie) et sa mise en œuvre effective, sa pratique.

En effet, pour un jeune ethnologue disons, qui tenterait de comprendre l'histoire de la discipline depuis l'installation du communisme jusqu'à sa chute[12], les lectures deviennent insuffisantes, allant parfois jusqu'à occulter la compréhension des choses au lieu de l'éclairer. S'il n'a pas vécu les événements de la période succédant immédiatement l'installation du communisme, s'il n'a pas eu d'accès direct à la façon dont on pratiquait l'ethnologie avant la guerre et tout de suite après, il ne peut trouver toutes les clefs d'une telle démarche dans ses lectures. Par conséquent, la seule voie permettant de fournir des arguments concernant ces affirmations passe par mon propre apprentissage de l'ethnologie, puis de l'anthropologie. Les lignes qui vont suivre ne se réfèrent nullement à une trajectoire exemplaire. En premier lieu, je le répète, elles donnent un sens au trajet que j'ai parcouru jusqu'au moment de la rédaction de ma thèse. En second lieu, en essayant de mettre en lumière des phénomènes qui ont accompagné l'entrée de l'anthropologie dans les rangs des disciplines universitaires en Roumanie, cette vue d'ensemble/description sommaire associe une « étude de cas » à des observations empiriques.

2. LE CONSERVATOIRE DE MUSIQUE

En 1988, alors que je terminais mes études universitaires au Conservatoire de Musique de Iaşi, mes connaissances de la vie ou la culture paysanne de Roumanie se limitaient à ce qui était fourni par deux sources. La première était l'image bâtie et restituée par le discours des média contrôlés par le programme de l'idéologie communiste[13]. La seconde était celle des enregistrements de « folklore musical » de

[12] 1948–1989.

[13] Je n'énumère que quelques-unes de ses composantes, dans l'ordre chronologique où j'en ai pris connaissance. Cette chronologie n'essaie que de suggérer l'un des aspects de la formation de la culture de masse : 1) D'abord des soi-disant « chansons populaires », « poésies populaires », « devinettes et adages populaires » etc., la majorité faisait partie d'un « nouveau folklore », véhiculé dans les écoles comme partie intégrante du « programme scolaire » (une grille de disciplines, thèmes et sujets conformément à laquelle se déroulait, d'une façon unitaire, tout l'enseignement en Roumanie dans la période du régime communiste). Le contenu et l'objectif de ce type de production culturelle sont bien connus. 2) Ensuite, l'image du folklore fournie par les médias, la télévision et la radio nationales, folklore créé ou « ajusté » en fonction de la « commande » du discours politique, ou tout simplement des canons « esthétiques » imposés ou suggérés par divers représentants du pouvoir.

la médiathèque du Conservatoire de Musique. Quand j'ai commencé ces études, j'étais indifférente à la première de ces images, car elle ne faisait pas partie du « set » d'informations qui m'intéressaient. J'étais de culture totalement urbaine et particulièrement formée à la musique savante. Je n'avais aucune expérience liée à la culture paysanne ou villageoise et je ne rapportais à rien connu le « folklore roumain » véhiculé par les médias. Durant mon adolescence, j'ai appris à mépriser cet artefact, que j'ai considérais comme une pseudo culture, prisée par des semi-doctes et, par-dessus tout, acclamée par différentes catégories de privilégiés du régime. Mes considérations ne s'appuyaient cependant sur aucune confrontation avec une expérience vécue dans le milieu rural. J'invoquais, comme beaucoup d'autres de ma génération, l' « authenticité », sans savoir réellement ce que le terme signifiait[14], ni même quel genre de produit culturel cette notion pouvait recouvrir.

J'ai ensuite suivi durant une année le cours de folklore musical et cela a été ma première expérience directe de la discipline. De ce cours de folklore je me souviens de longues listes d'instruments de musique, de répertoires, de genres musicaux, que j'avais appris à reconnaître. Je me souviens encore des auditions musicales, des enregistrements (d'ailleurs rares) d'échantillons de musique paysanne qui me paraissaient, d'une beauté sans égal. C'était une musique « vivante », enregistrée dans des villages. En résumé, ce n'est qu'après l'âge de vingt-cinq ans que j'ai pu découvrir une alternative concrète à ce qu'on appelait dans les médias, par un terme générique, le « folklore roumain ». Ces échantillons séparés de leur contexte, n'avaient plus une importance et une valeur de composants d'événements ou de pratiques sociales, mais seulement de construction sonore, mélodique et rythmique. De plus, le fait effectif de collecter et la méthodologie de la recherche sur le terrain manquaient absolument au contenu du cours. De toute façon, il n'existait avait, pas de fonds pour cela[15]. C'est toujours durant cette période que j'ai également commencé à porter un regard nouveau sur mon bagage culturel, lequel venait d'un monde (communautaire), celui de ma mère. Il

[14] Je crois que « authenticité » désignait dans mon esprit, d'une manière assez vague, les produits culturels de certains « paysans » hypothétiques, occultés par le régime, mais de toute façon « véritables », auxquels se substituaient frauduleusement l'image télévisée. Le terme d'« authentique » m'était fourni, évidemment, par le discours idéologique communiste. Mais je croyais à un autre contenu du terme sans pouvoir l'identifier.

[15] D'ailleurs, dans ma tentative tardive de décrire la pratique de l'ethnologie d'avant la chute du régime communiste, je n'ai trouvé, jusqu'en 1989, aucun texte, même pas un « journal de terrain » publié (par des ethnologues expérimentés). Je fais référence à des textes qui font de ce type d'investigation (qu'est la recherche ethnologique) une expérience partagée et par là, susceptible d'être soumise à l'analyse (j'ignorai si cela existai dans les autres pays ex-communistes). Excepté l'anecdotique du terrain qui circule sous forme de « histoire orale » dans les milieux de spécialistes, le fait de « faire du terrain ethnologique » est resté, semble-il, pour un bon bout de temps, une activité presque « occulte », une pratique « personnelle » du chercheur, même si l'intérêt pour la méthodologie de la collecte de donnés a toujours été présente chez les chercheurs folkloristes. (Pour citer quelques exemples, voir Ov. Densuşianu, D. Caracostea, D. Gusti, C. Brăiloiu, H. H. Stahl, etc.)

s'agissait des chansons aroumaines[16] que j'entendais lors de noces ou d'autres occasions et que je m'étais obstinément habituée à ignorer, car faisait partie d'un monde que je ressentais comme pesant et revendicatif. Ma formation, de plus en plus systématique et engagée dans la voie de la musique savante, m'avait peu à peu dirigé vers une société beaucoup moins contraignante et donc plus souhaitable. La musique que j'entendais en cours de folklore évoquait, peut-être dans sa force d'expression, mais peut-être dans plus que cela (je ne m'en rendais pas exactement compte) les chorales masculines que j'entendais aux noces aroumaines. J'ai appris que l'Institut de Folklore de Bucarest détenait des enregistrements de musique aroumaine qui dataient de 20 à 30 ans. Durant l'été 1987 j'ai tenté d'y avoir accès ; malheureusement sans succès. Mais après mes études, je n'ai plus évité ni jamais plus refusé d'aller aux noces et aux fêtes des Aroumains ou je savais que l'on chanterait.

3. LE MUSÉE DU PAYSAN ROUMAIN

En 1990, tout de suite après la chute du régime communiste, le hasard a voulu que je puisse me faire embauchée au Musée du Paysan Roumain, Musée National des Arts et Traditions Populaires qui venait d'être crée[17]. C'est là que j'ai commencé ma formation en ethnologie. Le Ministre de la Culture qui venait d'être nommé[18] a chargé l'un des peintres roumains les plus réputés, Horia Bernea, de la mise en place d'un Musée (national) d'arts et traditions populaires. L'équipe de collaborateurs avec qui le peintre Bernea a travaillé à ce projet était principalement formée par des chercheurs détachés de l'Institut d'Ethnographie et Dialectologie de l'Académie[19]. La raison de leur défection de l'Académie a été (au delà de l'intérêt que pouvait éveiller la grandeur et l'inédit du projet proposé par Horia Bernea) l'incompatibilité profonde entre la perspective disciplinaire que ce groupe souhaitait développer et celle cultivée par l'Institut. Il s'agissait en fait d'un phénomène qui concernait la culture savante roumaine dans son ensemble, et qui dépassait donc largement la simple option politico-culturelle d'un groupe restreint et circonscrit[20]. Il s'agissait du mouvement de repositionnement par rapport à la culture nationale, dont j'ai déjà parlé, mouvement qui commençait à porter ses fruits aussi au niveau institutionnel, mais sous des formes

[16] Aroumains ou Vlachs, population originaire du périmètre balkanique.

[17] En 1993 a été inauguré le Musée du Paysan Roumain. Il a été créé sous le signe de la continuité avec le Musée d'Art National (fondée en 1912), puis fermé par le régime communiste dans les années cinquante. Celui-ci a été transformé ensuite en Musée du Parti Communiste.

[18] Andreï Pleşu, l'un des représentants les plus connus de l'intelligentsia roumaine, personnalité marquante, opposant déclaré de l'ancien régime bien avant sa chute.

[19] En fait, ces Instituts de l'Académie Roumaine des Sciences ont été pour longtemps, c'est-à-dire pendant toute la période communiste, les seuls centres de recherche dans le domaine. Leur politique institutionnelle était marquée par la « recherche de la spécificité nationale ».

[20] Il existe déjà depuis longtemps, assez bien individualisés et actifs en Roumanie, plusieurs directions et groupes d'opinion intellectuelle, qui s'expriment par des périodiques, parutions, déclarations publiques des personnalités partageant les mêmes opinions.

spécifiques et parfois même inédites ; spécificité qui tenait autant à un certain passé culturel et social qu'aux personnalités qui la mettaient en œuvre.

Le tout jeune « Musée du Paysan Roumain » a été, d'une manière référentielle, „l'objet culturel" qui ré-signifiait et re-conceptualisait le rapport du discours savant à la culture paysanne[21]. Il a représenté une des images les plus fortes de ce processus de repositionnement : « Les auteurs du Musée, le peintre Horia Bernea et ses collaborateurs, muséographes et ethnologues, ont proposé un discours muséal qui n'est plus celui d'un musée ethnologique „classique", fondé sur la „reconstitution" du cadre naturel, originaire de l'objet pris comme témoin. »[22] Ils partent d'une déconstruction de l'image des traditions. Les « objets ethnographiques sont détachés de l'univers social et symbolique (le paysan traditionnel) dans lequel ils ont été produits et utilisés; les auteurs ne s'en servent pas en tant que témoins de cet univers; ils les libèrent de la pesanteur de leur origine et les regroupent en des compositions esthétiques »[23]. Les informations habituelles sur l'origine de l'objet manquent, aucun sens n'est suggéré, aucun trajet de parcours des expositions. Le visiteur intéressé par la « tradition » était invité s'en composer une tout seul (aidé, s'il le souhaitait, par les cabinets d'étude présents dans chaque salle).

Cette mise en scène a été un geste assumé de bout en bout. « Chaque société a les musées qu'elle commande et, finalement, qu'elle mérite », affirmait Irina Nicolau[24]. A cette fin, le Musée était une nouvelle tentative de construire, mais avec des moyens inhabituels, et de toute façon à effets insolites, une image des « origines ». C'était une image qui se voulait concrète, objectale, expressive par elle-même dans sa matérialité. Mais elle était en même temps équivoque dans son symbolisme et dans son code de significations, à la différence de l'image très discursive et plus fermement orientée idéologiquement qui était offerte par le folklorisme tributaire au l'étatisme national traditionnel. Cette dernière image a d'ailleurs été récupérée et amplifiée, plus tard, par le national communisme de l'étape finale de l'ancien régime. En réalité, il s'agissait pour les membres (l'équipe) du Musée d'une prise de distance par rapport à une image intensément véhiculée, et ainsi canonisée, par un discours déjà puissamment implanté. Le fait de la mise en place d'un tel musée ne peut pas être correctement évalué autrement qu'en rapport avec l'environnement et l'histoire culturelle ou il a été créé. Dans le contexte culturel roumain son « édification » a été un acte politique déclaré, plus précisément de politique culturelle « néo-nationale ».

[21] C'est sur cette image, du paysan, qu'on a bâti, successivement, à partir de la formation de l'Etat roumain moderne, les discours qui forgeaient une identité nationale roumaine.

[22] Gérard Althabe, *Une exposition ethnographique : du plaisir esthétique, une leçon politique*, „Martor", II-1997, p.144 et.158.

[23] *Ibidem*.

[24] Irina Nicolau, *The Short History of a Big Award*, „Martor", II-1997. L'article est paru dans le numéro 2 du magazine „Martor", numéro dédié en particulier à la constitution du musée. L'auteure de l'article a été une des ethnologues venus de l'Institut de Folklore et qui a participé à l'élaboration du discours muséologique du Musée du Paysan Roumain, puis elle est devenue la directrice adjointe de ce dernier.

L'année ou j'ai commencé à travailler au Musée, je n'avais aucun écho du projet[25]. Ce n'est que dans la période suivante qui équivalait au travail effectif d'élaboration, que j'ai appris, au fur et à mesure, à découvrir sa logique et son enjeu. Je n'ai pas eu participé à son élaboration conceptuelle, mais, entraînée par le travail de sa mise en œuvre, j'ai été, en fait, un produit façonné de et par ce travail[26]. L'expérience du Musée m'a offert la première voie de compréhension d'un objet d'étude qui était « la culture paysanne de Roumanie ». C'est au Musée que j'ai entendu parler pour la première fois d'anthropologie[27] en Roumanie. J'ai rencontré des personnalités venant de différents centres universitaires du pays et qui avaient un langage commun avec les chercheurs travaillant au Musée. Ils étaient, en quelque sort, les pôles d'un réseau professionnel sous-jacent à une perspective théorique qui commençait à fonctionner[28].

Mais au-delà du conflit disciplinaire et des mouvements de « conversion », uniquement déclarés ou véritablement assumés, une chose devenait pour moi de plus en plus évidente : juste après les années 89, ce qu'on appelait l'anthropologie en

[25] Les collections du vieux Musée d'Art et Tradition fondé par Tzigara-Samurcaş étaient en cours de reconstitution, il y avait une section de muséographie et une autre de recherche. Avait aussi commencé la constitution des archives et d'une bibliothèque (à partir de livres récupérés de l'ancien Musée du Parti et de fonds de livres provenant de donations).

[26] Dans les cinq premières années passées dans le musée, j'ai fait du « terrain ethnologique » dans différentes zones de Roumanie, d'abord accompagnée d'ethnologues expérimentés, puis toute seule. Après, j'ai fait mes premiers essais d'écrire sur ce que je voyais sur les lieux. Je demandais et recevais « en marche » les conseils des ethnologues aux côtés desquels je travaillais, et qui étaient, comme je l'ai dit, les artisans du Musée. Aussi j'ai bénéficié des conseils de A. Giurchescu, ethnocoréologue, qui s'était retourné travailler en Roumanie, après avoir émigré en Danemark, pendant le régime communiste. Elle est actuellement la présidente du Groupe d'études d'Anthropologie de la Danse de ICTM (International Council of Traditional Music). J'écoutais leurs débats et les remarques qu'ils faisaient sur le découpage d'un sujet de recherche, sur la façon dont on entre dans une communauté villageoise, sur la manière dont on fait un recueil de données, et surtout sur la modalité de se positionner par rapport à l'objet de la recherche et à celui qui fournit l'information. Pratiquement, c'était la première fois que je faisais connaissance avec un type de méthodologie de la pratique ethnologique et, en fait, avec un « modèle » de recherche.

[27] Le musée, dès l'époque, n'était que dans la phase de reconstitution des collections de l'ancien musée des arts et traditions et, pratiquement, de constitution de sa propre collection. Mais il était en permanence visité par des chercheurs, ethnologues, anthropologues, ethnomusicologues venus de l'Occident. Certains d'entre eux étaient des personnalités déjà bien connues dans leurs domaines. D'autres étaient des postulants au doctorat qui avaient choisi comme terrain d'étude la Roumanie. J'ai travaillé avec quelques-uns d'entre eux, plus précisément, j'ai fait des recherches sur le terrain. Chacune de ces « descentes » dans des communautés villageoises rajoutait des éléments supplémentaires au type de recherche ethnologique que j'apprenais à pratiquer à l'intérieur du musée.

[28] Entre temps, c'est-à-dire dans les dernières années, dans les centres dont je parlais, des chercheurs unis par leur intérêt commun pour l'anthropologie, ont commencé à exprimer leur intérêt pour ce domaine d'une manière de plus en plus diversifié : des traductions ont été publiées, des formations post-licence ont commencé à exister (l'équivalent d'un Master en anthropologie), des cours d'anthropologie culturelle et sociale apparaissent dans le cadre de différentes formations en sciences sociales, on fait paraître des ouvrages dont la démarche analytique et interprétative est explicitement de facture anthropologique.

Roumanie n'existait pas en dehors des études folkloristes qui lui avaient précédée. Cela apparaissait avec évidence aux acteurs de ces mouvements de reconversion : « *Prenons ensuite le cas du folklorisme. Les animosités entre l'anthropologie et le vieux folklore sont connues partout dans le monde et elles existent chez nous aussi, même si bien des anthropologues actuels sont les folkloristes d'hier. Il est évident que la migration des analyses ethno-folkloriques de l'espace de la spécificité et de l'identité nationale vers l'espace historique, social et comparatif est une exigence justifiée et encore insuffisamment satisfaite dans notre territoire profondément attaché à l'idée de Volksgeist. Par ailleurs, transformer cette exigence théorique et méthodologique en impératif anti-folklorique risque de jeter le bébé avec l'eau du bain. Aussi est-il totalement inacceptable d'étiqueter de 'folklorisme' et de frapper d'ostracisme des chercheurs modernes en ethnologie européenne et/ou balkanique comparée, rien que pour le fait qu'ils s'occupent de la culture populaire, surenchérie par le vieux folklorisme. Puis, dire que tout n'est qu'une construction des élites, y compris la culture populaire, c'est passer d'un extrême à l'autre, encore plus difficile à soutenir.* »[29]

4. **LES ÉTUDES FOLKLORISTES**

Au début des années 1990, donc, lorsque j'ai commencé à travailler au Musée, le fait de la récusation du folklorisme me paraissait alors naturel et nécessaire. D'abord, parce que, comme je l'avais déjà dit le discours propre au folklorisme avait été récupéré et instrumenté, depuis longtemps, par l'idéologie totalitaire. D'autre part, on ne peut pas ignorer le fait que, dans ce projet de la recherche de la spécificité nationale, le folklore en tant que discipline semblait avoir deux buts : le premier était de révéler cette « spécificité nationale »[30], le second de cumuler les preuves qui pouvaient rendre compte de cette spécificité. À travers cette activité, on aurait constitué ainsi une sorte de « base de données » essentielle et fondamentale pour la constitution d'une culture savante « nationale ». Conforme à ces finalités, le travail interprétatif s'enfermait sur une conclusion prédéfinie et les résultats des recueils de terrain achevaient leur existence sur des rayonnages, la raison d'être du recueil, sa finalité même, étant en fait l'organisation et le classement des informations dans les

[29] Vintilă Mihăilescu, *Balcanii, „anthropologically correct": reflecţii pe marginea Congresului de Antropologie Balcanică* (Les Balkans « anthropologically correct », réflexions sur le Congrès d'Anthropologie Balkanique), Secolul XX, 1997, p. 101–107, cf. p. 106.

[30] « L'exégèse de notre folklore s'est très souvent subordonnée au besoin de définir le spécifique national. J'ai structuré le livre de manière que le lecteur puisse suivre l'évolution de l'estime du folklore roumain telle qu'elle s'est imposée aux grands écrivains et hommes de culture: soit pour sa valeur intrinsèque, pour la profondeur des sentiments, la beauté et la pureté du langage poétique, pour les valeurs esthétiques et éthiques, pour sa contribution à la connaissance du profil spirituel de notre peuple, soit pour son apport à la création d'une tradition autochtone, soit pour les virtualités qui l'ont rendu si recherché et sublimé en oeuvres majeures. » Cf. « Notice sur l'édition » à *Eloge au Folklore Roumain*, anthologie et préface de Octav Păun, Bucureşti, Edit. pentru Literatură, 1969.

archives. Cependant, mon intention n'est pas de discuter du folklore en tant que discipline, mais plutôt la place que les folkloristes (ethnologues[31]) ont eu dans la pratique des études folkloristes, comme dans la mise au jour d'une « spécificité nationale »[32]. Plus précisément, il s'agit d'essayer une misse en lumière de la relation entre la démarche ethnographique et la finalité prescrite de la discipline.

Bien que les chercheurs des Instituts de Folklore aient été, à plusieurs reprises, « convoqués » pour participer au projet d'élaboration du discours de l'idéologie communiste[33], il serait exagéré de les considérer tous, comme des partisans ou collaborateurs du projet ci nommé. L'engagement (le plus souvent honnête) des ethnologues/folkloristes à mettre en évidence certaines spécificités zonales ou régionales a toujours été, et globalement, décrit et lu comme un travail de mise à jour de ces spécificités en tant qu'elles sont « nationales »[34]. Il y a eu, donc, parfois, une discrépance assez grande entre la pratique du folklorisme et le fait que le discours politique communiste récupérait les fruits de cette démarche[35]. C'est vrai que une partie de chercheurs folkloristes paraissent plutôt rester fidèles (une fidélité figée) au projet romantique du national telle qu'il avait été construit dans la période de formation de l'état roumain moderne. Une autre partie semblait plutôt faire le jeu de l'idéologie du régime communiste.

Mais j'ai découvert aussi, progressivement, le fait que la recherche de la « spécificité nationale » impliquait souvent un travail assidu et méticuleux pour mettre en évidence certains systèmes culturels locaux, si bien que la spécificité dont il était question était moins nationale que régionale et parfois même ethnique. Autrement dit, dans l'étude effective des cultures paysannes, l'objectif « traditionnel » de la discipline restait souvent ignoré, cédant la place à des analyses (tout au moins à des descriptions) minutieuses des cultures paysannes. C'était un travail que la

[31] Voir la note 6.

[32] « Dans la culture roumaine, le folklore est une composante de base, car il détermine sa spécificité nationale » [Gheorghe Oprea et Larisa Agapie, *Folclor muzical românesc*, cap. VI (*Folclorul muzical românesc în contemporaneitate*), Bucureşti, Edit. Didactică şi Pedagogică, 1983, p. 430.

[33] Je pense en particulier aux concours et aux « manifestations » à l'occasion du Festival National « l'Eloge de la Roumanie »" (« Cântarea României ») qui se tenait tous les ans, et des jurys duquel faisait partie des chercheurs « folkloristes » à côté de la nomenklatura hiérarchisée.

[34] Je veux dire qu'au discours idéologique on a facilement et surtout globalement subsumé la démarche de la discipline folklore.

[35] C'est cet aspect qui a incité Z. Rostas à affirmer dans la préface de son livre qui comprend les interviews réalisées avec H. H. Stahl en 1985–1987 : « (...) dans les années 80 la rupture entre le discours du pouvoir et celui de la sphère privée s'est faite tellement évidente que la communication (basée sur confiance mutuelle) n'a pas été affectée par des tabous idéologiques et politiques. Le courage qu'un jeune lecteur pourrait déchiffrer dans les pages de ce livre est, en fait, la preuve implicite de la consolidation de l'indépendance d'une culture civique – je la nommerais secondaire, selon le modèle de l'économie secondaire – qui, [cette culture civique] dans la dernière décennie communiste, n'était plus contrôlée par le pouvoir. » [Z. Rostas, *Monografia ca utopie. Interviuri cu Henri H. Stahl (1985–1987)*, Bucureşti, Edit. Paideia, 2000, p. 6–7]

conscience professionnelle du chercheur, même en l'absence de la fréquentation d'un support théorique ethnologique actualisé, rendait pertinente.

Si l'anthropologie n'existait alors pas en tant que discipline universitaire en Roumanie, il existait en échange, une histoire marquante, des recherches sociologiques et ethnologiques fondées sur des riches enquêtes de terrain. Je fais référence ici à l'Ecole Sociologique de Bucarest ou Ecole de Gusti. J'invoque cette histoire afin de faire une remarque : certains des participants aux campagnes d'études monographiques de Gusti, grâce à cette première expérience, ont continué à travailler, de différentes manières, sous le régime communiste[36]. Je ne veux suggérer aucune continuité entre les préoccupations des recherches monographiques de Gusti et celles des études folkloristes menées pendant le régime communiste. Les analystes de l'école gustienne nient d'ailleurs l'existence de toute continuité[37]. Mais il me semble important de faire remarquer la présence, dans l'espace de recherches des folkloristes, de quelques personnalités ayant participé à l'expérience de l'école gustienne. Leur formation et leur ouverture théorique ne peuvent pas être ignorées. J'entends par-là qu'au-delà de l' « interventionnisme »[38] de l'Ecole de Bucarest (de la finalité déclarée d'action/intervention sociale des études monographiques[39]), les méthodes d'investigation et le soutien théorique des recherches organisées par les représentants de l'Ecole sont ceux d'une sociologie à portée universelle européenne[40]. S'il y a une composante idéologique des recherches de l'Ecole de Gusti, elle peut être invoquée à propos du « but » ultime des recherches et non pas à propos de l'analyse et de l'interprétation des objets d'investigation. La méthodologie du travail de terrain et en général des recherches sociologiques, telles décrites par H. H. Stahl[41], est celle d'une véritable démarche anthropologique. Il parle en effet de la différence culturelle

[36] Certains d'eux le disent, car quelques-unes des figures de proue de l'Ecole ont passé de longues années ou sont morts dans les prisons communistes. Mais le directeur de l'Institut de Folklore de Bucarest, dans l'intervalle 1954–1965 (directeur adjoint scientifique) et 1965–1974 a été Mihai Pop, l'un des participants aux recherches monographiques, et H. H. Stahl a vécu en Roumanie jusqu'à la fin de ses jours en 1991. Puis, à l'Institut de Folklore de Cluj, les actuels chercheurs "anciens" (âgés de 55 ans en moyenne) racontent comment ils écoutaient, envoûtés, les histoires de Valer Butură, participant lui aussi aux recherches monographiques (décédé en 1989, ancien directeur du Musée ethnographique de Cluj, participant aux campagnes de Gusti).

[37] Cela d'autant plus que la sociologie a été éliminée dès le début du communisme en Roumanie, des disciplines universitaires. Elle est rentrée dans les universités en tant que discipline académique au début des années 70, comme spécialité dérivée de la philosophie.

[38] Traian Rotariu, dans l'interview réalisée par Corina Iosif, en 1997, non publié.

[39] Voir Z. Rostas, *Une histoire orale de l'Ecole Sociologique de Bucarest*, Bucureşti, Edit. Printech, 2001.

[40] D'ailleurs, ceux qui constituaient le « moteur » de l'école étaient tous formés dans des Universités d'Europe de l'Ouest (surtout Paris et Vienne) et les recherches de sociologie rurale entreprises dans le cadre de l'Ecole étaient bien connues des sociologues européens.

[41] Zoltan Rostas a réalisé entre 1985–1987 une série d'interviews non seulement avec H. H. Stahl, mais aussi avec d'autres participants encore vivants de l'école monographique de Dimitrie Gusti, dans le cadre d'un projet personnel, ingénieux, celui d'une histoire orale de l'école sociologique de Bucarest.

nécessaire entre chercheur et sujet pour rendre possible l'investigation, de la nécessité de conscientiser et assumer cette différence[42], du couple interview non-directive/questionnaire comme technique d'investigation[43], de la recherche par intégration dans la communauté étudiée[44].

D'autre part, je ne crois pas qu'il ait existé, durant toute la période du régime communiste, un éloignement total par rapport à la dynamique des études

[42] « (...) j'ai constaté, en tout cas, qu'il y avait une différence comme entre ciel et terre, entre notre culture et la leur. Entre notre façon de voir les choses et la leur. Et le gros problème pour nous a été la question si nous pourrions nous adapter à la leur. C'est un vieux problème, classique, que connaissent tous les anthropologues, en particulier ceux qui ont travaillé à l'étranger – dans les colonies, par exemple – tous décrivent le choc culturel de l'anthropologue [...].Vous savez théoriquement qu'il y a une différence entre vous et eux, mais elle est tellement grande qu'elle vous frappe profondément. [...] Exceptés ceux étant récemment venus du village, la première génération, qui, ayant l'impression de tout savoir, n'ont plus besoin de demander à personne, parce qu'ils savent. Ce n'est pas du tout la même chose. Parce que, ce qui échappe à ces gens-là, c'est ce qui est commun, banal et significatif, justement en raison du fait qu'ils font partie du milieu [...]. Il faut le regard d'un œil étranger pour qu'ils disent: tiens, c'est tout autre chose que ce que je savais! Un chercheur issu du village ne s'étonne pas de la vie au village. Il n'a pas ce choc-là. Alors que moi, qui venais d'une famille non seulement urbaine mais encore de citadins élevés en français et en allemand, ayant une mentalité totalement différente, j'en ai été violemment choqué. Et j'ai remarqué un tas de choses que d'autres ignoraient. Ils passaient à côté sans en saisir l'intérêt. Je pense qu'il vaut mieux être étranger au milieu social que l'on observe, puisqu'on a la possibilité de voir des choses qui échappent à un habitué [...] » (Zoltan Rostas, *Monografia ca utopie…*, éd. cit., p. 68–69).

[43] « Je n'ai jamais expliqué aux gens ce que je voulais faire. [...] Vous orientez la discussion vers ce qui vous intéresse, c'est là votre ruse. [...] L'interlocuteur vous dit tout seul, sans se faire provoquer. Et c'est comme ça qu'il faut faire tous les comptes, toutes les enquêtes, vous abordez de loin le sujet de telle manière que l'autre tombe, comme par hasard, sur le thème qu'il vous faut. Et après l'avoir laissé dire tout ce qu'il avait à dire, vous commencez à le questionner. Vous lui demandez précisément le thème. C'est déjà autre chose. En ma terminologie pédagogique, pour faire comprendre aux gens comment on fait une enquête sociale, je disais qu'il y avait deux méthodes d'enquête qui se succédaient. La première était celle de l'agent provocateur. Vous le provoquez à délier sa langue, et après – la méthode du tire-bouchon – vous lui arrachez phrase par phrase, idée par idée, systématiquement. Ce n'est qu'alors – si vous aviez préparé un questionnaire – que vous commencez à lui poser les questions. Mais vous ne les lui posez pas, le questionnaire à la main. Vous devez les savoir par cœur et les poser au gré de la conversation. » (*Ibidem*, p. 51)

[44] « Il y a toujours le choc bien connu de l'anthropologue confronté à la réalité. » « Il y a encore le talent, qu'on peut avoir ou pas, à mon avis. Être enquêteur social, cela ne s'apprend pas, il faut aussi en avoir les dons. En quoi consistent ces dons, c'est plus difficile à dire. En premier lieu, selon moi, se rendre invisible dans le village, rester muet, savoir écouter, observer sans se faire remarquer, être un peu caméléonesque, réussir à se guider selon leur psychologie et...même la manière de s'habiller compte. Il faut vous habiller de telle manière que les gens avec lesquels vous parlez puissent vous accepter, vous situer quelque part. On ne peut pas aller à la campagne habillé comme en ville, en banlieue. C'est différent. Puis, la manière de parler. Il faut savoir parler le langage des lieux, comme ça, pour se faire comprendre. Pour cela il faut connaître la langue. [...] Evidemment ce n'est pas une enquête à faire statistiquement sur une masse d'individus. Mais sur certaines personnes, après avoir longtemps travaillé avec eux, ils vous font confiance, et, en fin de compte, ils comprennent ce que vous leur voulez. Finalement vous trouvez des paysans qui comprennent très bien ce que vous voulez faire et ils vous aident. Ceux-ci deviennent vos collaborateurs, ils ne sont plus simples informateurs. [...] Je n'ai pas poussé plus loin cette technique, bien qu'elle fût très intéressante, et je regrette de n'avoir pas trouvé quelqu'un d'autre qui le fît. » (*Ibidem*, p. 50–52)

ethnologiques et anthropologiques. Le fait par exemple que le premier Congrès International d'Ethnologie Européenne, qui s'est réuni à Paris en 1971, était présidé par A. J. Greimas, J. Cuisenier et M. Pop, à l'époque directeur de l'Institut de Dialectologie et Folklore de Bucarest, est un argument en faveur de cette affirmation. Pourtant, il est vrai que, de manière générale l'accès des chercheurs roumains à l'information spécialisée, et plus spécifiquement, les rencontres professionnelles avec leurs confrères de l'Ouest, étaient extrêmement limitées. Il faut aussi rappeler que, si les pays communistes n'étaient pas très ouverts aux chercheurs occidentaux, il y a eu parmi ces derniers quelques ethnologues et anthropologues qui ont effectué des études dans différentes régions de l'Est. Leurs travaux étaient ou pouvaient être, une source précieuse d'informations concernant le paysage des sciences sociales « de l'autre côté du monde »[45].

5. LES CHERCHEURS DE L'OUEST ET LE MUSÉE DU PAYSAN ROUMAIN

En 1991, presque immédiatement après mon recrutement au Musée, à l'initiative de Irina Nicolau, et dans le cadre d'un projet qui allait se dérouler sous le signe de l'« ethnologie d'urgence », je suis partie pour une petite localité ou se trouvait une communauté restreinte de Mégléno-Roumains[46] venue du sud du Danube comme les Aroumains. Les deux populations ont une histoire à peu près similaire et parlaient des « dialectes roumains sud-danubiens ». Je me suis rendue sur le terrain avec un collègue du Musée, accompagnant deux étudiantes françaises qui voulaient consacrer leur travail de DEA à partir d'un « terrain roumain ». Des Mégléno-Roumains, je savais à l'époque deux choses. J'avais déjà entendu parlé à Constanța dans le milieu aroumain ou on disait qu'ils étaient « Makédons aussi, mais ils parlent différemment, ils ne sont pas comme nous ». Je me souvenais également que le manuel de folklore du Conservatoire comportait quelques transcriptions de chansons « mégléno-roumaines ».

[45] La rencontre entre les chercheurs venus de l'Occident avait lieu particulièrement pendant les enquêtes de terrain. Les ethnologues roumains accompagnaient parfois comme assistents traducteurs les chercheurs venus travailler en Roumanie. La relation qui se construit à cette occasion est très complexe et pas assez thématisées. Sur cet aspect de la recherche anthropologique, qui suppose la présence d'un assistent autochtone, V. Crapanzano note : « Nous avons fait une répétition, disons-le comme cela, de nos recherches. Nous sommes devenus amis mais sur le mode suivant : nous nous sommes habitués à elle, l'un avec l'autre et avec les hommes potentiellement informateurs avec lesquels nous allions travailler. Nous sommes devenus amis mais de façon différent. Lhacen a toujours été pour moi un marocain, un informateur – en mode certes privilégié – de plein droit. J'ai été son employeur qui lui a offert non seulement des moyens de subsistance, mais aussi la possibilité d'acquérir des savoirs qui lui seraient utiles dans l'avenir. » [Tuhami, *Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1939, p. 145 (ma traduction)].

[46] Population formée dans l'espace balkanique, subsumée d'ordinaire aux Aroumains, mais qui parle un dialecte différent. Les Mégléno-Roumains (ethnonyme dont l'origine est savante, appliqué à cette population par les Roumains ceux qui étaient intéressés à leur observation) à la différence des Aroumains transhumants, sont connus comme agriculteurs.

Je me préparais donc à me rendre dans cette région, déterminée à observer, au pied de la lettre, la méthodologie de recherche de terrain que je venais d'apprendre au Musée. D'autre part, j'éprouvais de la gêne. J'avais vaguement le sentiment d'aller chez des parents pour les espionner et, de plus, d'y aller pour rien, puisque de toute façon, ce que j'allais y voir me serait très familier. Sur le terrain m'attendait pourtant une surprise de taille. J'ai eu du mal à comprendre le dialecte des autochtones et nous avons eu encore davantage mal à nous faire accepter par les villageois. Mais ceci est une autre histoire. Je souhaite simplement mettre en évidence mon contact « professionnel » avec les Roumains du sud du Danube. Certes, il s'est fait par le biais des Mégléno-Roumains, et la « réalité » du terrain a été, comme je le disais, surprenante, mais il a provoqué un retour sur moi-même, une sorte d'évaluation de ce que j'imaginais savoir sur moi-même, de ma formation, sur ce que j'en occultais.

Une autre rencontre s'est conjuguée avec celle-ci. L'une des étudiantes que j'accompagnais sur le terrain (devenue depuis une de mes amies) avait une licence en anthropologie, et les Mégléno-Roumains allaient être l'objet de sa thèse[47]. Travailler à ses côtés m'a donné, pour la première fois, l'occasion d'entrevoir ce que pouvait être, en pratique, une démarche anthropologique. L'expérience des recherches de terrain que nous avions faites ensemble, puis les longues discussions qui leur ont succédé m'ont offert une expérience fascinante : celle de suivre et de comparer ce que je voyais directement et comprenais empiriquement du terrain avec ses observations et sa compréhension de la réalité à travers sa formation d'anthropologue. C'est alors que j'ai eu pratiquement la preuve, je pourrais dire la révélation de l'importance de ce « regard éloigné » dans la pratique de l'ethnologue. Dominique « voyait » des faits (sociaux) à côté desquels je passais sans m'apercevoir, parce qu'ils m'étaient tellement familiers que je n'en saisissais pas l'importance sociale et auxquels je ne pouvais, par conséquent, attribuer quelque signification que ce soit.

6. **L'EHESS**

J'appartiens à la première génération[48] d'est Européens ayant eu la possibilité d'accéder à une formation plus systématique à l'anthropologie dans des écoles de l'Ouest. Il s'agit plus précisément de ces milieux professionnels dans lesquels la

[47] Il s'agit de Dominique Belkis, actuellement maître de conférences à l'Université Saint-Etienne.

[48] Dans ce cas précis, il s'agit véritablement d'une génération *stricto sensu*. J'entends par là ceux qui ont fini des études en sciences sociales (surtout en sociologie) après la chute du communisme et qui s'intéressaient à l'anthropologie. A la différence des ethnologues formés sous le régime communiste, cette génération n'a pas connu l'ethnologie roumaine dans son hypostase « folkloriste » si ce n'est que tombée en désuétude. La grande majorité de ceux appartenant à cette génération sont engagés dans des doctorats en Europe de l'Ouest ou aux Etats-Unis. La formation de cette « génération », comme je l'ai nommée, est le témoin tangible du début de l'entrée de l'anthropologie en tant que discipline dans la sphère universitaire roumaine, avec toutes les conséquences qui en découlent.

discipline puise ses traditions et ses origines. Concrètement, cela signifiait l'entrée dans une structure d'enseignement[49] qui supposait trois étapes. La première correspondait à une année de cours, à Bucarest, comprenant tous les domaines des sciences sociales, cours tenus en grande majorité par des professeurs venus d'Universités de pays francophones. La deuxième étape consistait en une année de stage dans une l'Université occidentale francophone « d'accueil ». Suivait une troisième étape (trois années, avec une mobilité de deux mois par an dans l'université d'accueil) destinée à l'élaboration d'un projet de thèse de doctorat.

Pour moi, la structure d'accueil a été l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Afin d'obtenir une bourse j'ai dû élaborer mon projet de thèse dans des délais relativement brefs : à peu près trois semaines. Ainsi, j'ai dû opter, presque du jour au lendemain, pour un sujet qui ne relevait pas du domaine de l'ethnomusicologie auquel j'avais commencé à être formée en travaillant au Musée. J'ai choisi la communauté Aroumaine de Constanţa, ma ville natale. Peut-être ai-je pensée que j'aurais moins de mal à faire face aux futures exigences théoriques si je partais d'un sujet dont je connaissais intimement la réalité empirique. Avec le peu d'expérience acquise, je pensait que le sujet pouvait être assez peu connu en « Occident » pour devenir intéressant ou encore, qu'il pouvait s'intégrer dans une problématique « à la mode », les Balkans[50]. L'ethnicité étant, en effet, un des sujets privilégiés, très présent dans la « nouvelle » ethnologie européenne. Ma décision a découlée sans doute d'un peu toutes ces raisons.

Comme au début des années 1990, le nombre d'Est Européens venus se former en Occident dans le domaine de l'anthropologie était restreint, j'ai donc pu rencontrer une grande partie de ceux qui faisaient des études à Paris. Je connaissais aussi (directement ou indirectement) la plupart des Roumains qui suivaient des cours d'anthropologie dans des universités d'Europe Centrale, des Etats-Unis, ou d'Angleterre[51]. A très peu d'exceptions près, tous avaient choisi leur « terrain » d'étude dans leurs propres espaces culturels, sinon dans leurs propres régions, villes ou villages natals. Je faisais partie, donc, de cette catégorie dans la variante la plus extrême.

En quelques mots, une fois arrivés en Occident dans le but déclaré de nous approprier la démarche de l'anthropologie, nous nous étions projetés « en arrière » afin d'analyser des segments de culture qui faisaient plus ou moins, d'une façon ou d'une autre, partie de notre propre construction culturelle (même si nous le savions déjà, que la principale « prescription » méthodologique de l'anthropologie était ce que Lévi-Strauss nommait «le regard éloigné»). Nous étions partis apprendre à exercer

[49] En 1994, dans le cadre d'un programme de l'AUPELF-UREFF (*Association des universités partiellement ou entièrement de langue française* et *Université des réseaux d'expression française*).

[50] L'Orient de l'Europe, tel qu'ils sont nommés par Marianne Mesnil [Marianne Mesnil et Asia Popova, *Etnologul între şarpe şi balaur* (L'ethnologue entre serpent et dragon), Bucureşti, Paidea, 1997, p. 26].

[51] Il s'agit d'une courte période de temps, d'environ dix ans.

l'immersion dans « l'altérité la plus hostile » et nous n'avons fait le premier pas que pour nous replier (du moins en apparence) sur les trajets connus des ethnographies régionales. Au deuxième regard, j'ai vu que bon nombre des jeunes candidats à des maîtrises ou doctorats que j'avais rencontrés à Paris venus des anciennes colonies (réelles ou symboliques) faisaient la même chose ; c'est-à-dire qu'ils avaient choisi comme sujets d'investigation leurs propres terres d'origine.

Les conditionnements d'ordre pragmatique mis à part[52], le phénomène était symptomatique et vaut un peu d'attention. Pourquoi ce repli, me suis-je demandée, au lieu d'essayer au moins un exercice de démarche anthropologique dans l'espace culturel insolite d'une ville occidentale (comme l'avait été par exemple Paris pour nous autres, au moment du « débarquement »). La ville, grâce à la diversité des groupes qui la peuplaient, pouvait être une permanente tentation de terrains « anthropologisables ». Pourquoi l'obstination du repli sur « soi », avant même de tenter l'investigation de l'« autre »[53]? Je ne crois pas que l'on puisse dissocier ou établir une configuration générale des raisons, celles-ci s'enchevêtrant, chacune ayant un poids individuel distinct. Je vais toutefois essayer de les dissocier, sans pour autant faire de l'ordre de leur énumération une tentative de hiérarchisation.

L'enjeu semblait grand : position professionnelle privilégiée dans le pays d'origine, intégration, du moins formelle, au milieu scientifique et professionnel de référence. Ceux qui y sont parvenus s'efforcent de le faire valoir par tous les moyens. Ainsi, ils « ajustent » parfois les sujets d'étude en fonction de certains thèmes préférentiels ou prioritaires du moment au sein de l'école qui les a accueillis ou dans le « monde » plus vaste de la discipline. Puis choisir comme sujets d'investigation les propres régions d'origine était une décision dictée par le désir de réduire la difficulté du travail interprétatif, grâce à une connaissance du « terrain » aussi bonne et complète que possible. J'ai aussi rencontré quelques rares cas d'étudiants venus de l'Europe de l'Est ou des anciennes colonies qui paraissaient

[52] Pour ceux de l'Est au moins, les conditionnements d'ordre financier et administratif étaient assez importants. Avant tout, les pays de l'ancien périmètre communiste n'avaient pas mis sur pied de structures administratives (gouvernementales ou non gouvernementales) qui puissent permettre le financement sans difficultés de recherches de terrain en dehors de leurs frontières. De plus, en Roumanie par exemple, la politique culturelle promue ne semblait pas intéressée à de telles recherches. D'ailleurs, les possibilités financières sont tellement réduites que tout projet de recherche anthropologique ciblé sur une culture étrangère (et en dehors des frontières du pays) passerait, aux yeux de tout commanditaire potentiel, pour une extravagance ridicule. En outre, le fait que les étudiants de l'Est ont du mal à prendre l'habitude de chercher seuls des sources de financement en dehors des bourses scolaires, n'est pas négligeable.

[53] Dans le cadre du projet Terrains Croisés, l'« Observateur social » de l'Université de Bucarest en collaboration avec la Société des Européanistes a organisé deux recherches sur le terrain dans le Nord de la Bulgarie et en Sicile. A ma connaissance, celles-ci ont été les premières recherches de terrain organisées dans le milieu universitaire (après la chute du communisme) qui ont eu lieu en dehors des frontières de la Roumanie. Il y a eu encore des « sorties sur le terrain » d'étudiants en Hongrie, mais il s'agissait d'étudiants en sociologie ou en ethnologie roumains d'origine hongroise, par conséquent d'un cas particulier.

être venus en tant que messagers d'une « vérité » historique ou sociale de leurs pays d'origine pour faire contrepoids aux fausses images véhiculées par l'Occident. Je ne généralise pas la présence de tels cas, mais ils faisaient partie du « paysage » et je n'ai pas voulu les ignorer.

Au-delà des stratégies individuelles, encore d'autres conditionnements mènent à ce choix. En prendre conscience, et a fortiori les interpréter, tient à des clarifications afférentes à une distance déjà parcourue sur la voie de la formation en anthropologie, et, en conséquence, à la spécificité même de cette formation. Il s'agit d'une double pression – « du dehors » et « du dedans » –, qui entraîne en arrière l' « anthropologue de l'Est », comme dans un tourbillon, vers son espace d'origine; plus précisément, qui le retourne, avant tout, vers « lui-même ».

En premier lieu je me réfère aux conditionnements d'ordre idéologique dont nous, qui sommes engagés dans un tel travail, nous apercevons, tôt ou tard et d'une façon ou d'une autre. D'une côté, donc, se trouve la pression de la quête d'identité, qui caractérise encore les pays de l'est. Après la chute du communisme, cette quête s'est reproduite, soit en perpétuant le modèle déjà existent, soit en produisant nouvelles formes d'expression (voir le Musée du Paysan Roumain). Ce contexte idéologique a eu, je crois, une grande influence sur les choix des thèmes de recherche d'après 89. En voici un exemple : « *On m'a demandé à l'étranger pourquoi dans nos pays de l'Est on n'avait pas pratiqué ni on ne pratiquait à présent non plus la recherche dans des communautés hors des frontières nationales, conservant même un caractère local, autrement dit pourquoi les anthropologues de Roumanie n'allaient pas étudier dans des communautés de Hongrie, de Serbie ou d'Ukraine, etc. Pourquoi on n'était pas motivé à apprendre les langues des ethnies environnantes afin de pouvoir faire des recherches pareilles. Je n'ai pas eu de réponse, réalisant que je n'y avais jamais pensé, cela en raison, peut-être, de la tradition scientifique dont je viens de parler et qui déterminait les réflexes ethnocentriques de l'inconscient culturel dont nous sommes les porteurs, bien que nous essayions de nous y rapporter d'une manière critique.* »[54] Quelques années plus tard, commentant dans une lettre ses propres réflexions citées ci-dessus, l'auteur de ce texte m'écrivait : « *De façon 'naturelle', nous autres Roumains nous nous sommes fixés sur la communauté roumanophone de Zlatia, ayant même la prétention de nous y faire héberger. Par divers trucs épistémologiques, qui sonnaient aussi 'politically corect' que possible, nous fonctionnions sur le terrain en vertu de la légitimité du fait d'être Roumains, en nous prévalant de la familiarité supposée de la langue.* » [55]

[54] Iulia Haşdeu, en 1998 postulante au doctorat en anthropologie à Genève, *De la méthode à l'angoisse, réflexions sur des thèmes méthodologiques et éthiques à l'occasion d'un stage de terrain en Bulgarie*, intervention à la Conférence SACR, Sibiu, 1998. Le terrain ayant été à la base de cette intervention s'est réalisé dans deux villages, Razgrad et Zlatia (le premier bulgarophone, le second roumanophone) en juillet 1998, dans le cadre du programme *Terrains Croisés* avec des étudiants et chercheurs de Bulgarie, Roumanie, Belgique, Italie.

[55] Iulia Haşdeu, lettre du 23 juillet 2001.

Indépendamment du discours qui construit cette partie du monde, l'Europe de l'Est et l'espace balkanique restaient dans les années 1990–2000, du moins pour l'Europe de l'Ouest, le « terrain anthropologique » de référence. Parce que indifféremment de la charge symbolique dont cette région est investie, des stéréotypes qu'on lui applique, c'est par rapport à elle que ouest de l'Europe s'auto-définisse.

La période pendant laquelle dans le monde de l'anthropologie, s'était déclenchée la « crise des terrains exotiques simultanément avec l'investissement dans des terrains 'nationaux' »[56] est passée, sans se consumer pour autant. L'intérêt de beaucoup d'anthropologues et ethnologues de l'Ouest s'est également tourné vers les pays de l'Europe de l'Est[57], intérêt suscité aussi par les mouvements sociaux qui se sont déclenchés dans cette partie du monde après la chute des régimes communistes, et qui sont devenus sujet d'actualité des sciences sociales. Ce périmètre, celui balkanique inclus, était déjà considéré comme étant un espace distinct, délimité par rapport à l'Europe de l'Ouest qui stimulait l'intérêt des chercheurs. La perception de l'Europe de l'Est et surtout de la zone des Balkans comme un « territoire de la différence » est une chose bien connue, cela n'appartient pas à un discours de date récente. Il a été amorcé vers le début du XIXe[58] siècle et perdure aujourd'hui encore. La chute du communisme (régime qui semblait avoir eu un effet préservateur sur ces « musées en plein air de l'Europe ») a contribué une fois de plus à la construction de la région comme sujet privilégié d'un nouvel exotisme[59].

L'« intérêt général » donc, qui a fonctionné comme une pression du dehors, et que cet espace a éveillé ces dernières années a eu, lui aussi, un rôle important dans l'orientation des ethnologues de l'Est vers « leur partie d'Europe ». C'est entre ces deux contraintes idéologique qu'un champ de la recherche anthropologique se construise en Roumanie : « *De mon point de vue, l'impératif d'un terrain exotique à long terme se réitère, quelque 'démodé' que paraisse aujourd'hui dans l'Occident (en particulier dans l'espace francophone). Je crois qu'il est très risqué de refuser cette expérience tant que nous ne l'avons faite au moins une*

[56] Marianne Mesnil et Asia Popova, *op. cit*., p. 28.

[57] « L'ethnologie européenne est une science 'qui vient de naître'. En effet, si l'on admet que parmi les traits distinctifs du stade d'une discipline il y a la création ou l'existence d'un réseau institutionnalisé qui reflète ses centres d'intérêt, on retiendra comme date de reconnaissance institutionnelle celle de l'ouverture du 'Premier Congrès International d'Ethnologie Européenne' qui a eu lieu à Paris, en 1971. » (*Ibidem*).

[58] « Les Balkans en soi, en tant qu'entité géographique, sociale et culturelle distincte, n'ont été 'découverts' par les voyageurs européens qu'après la fin du XVIII[ème] siècle, au moment ou on a conscientisé le fait que les possessions européennes de l'Empire Ottoman avaient une physionomie distincte (...) » (Maria Todorova, *Balcanii şi balcanismul*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2000, p. 103).

[59] « L'attitude aristocratique, hostile aux sociétés rurales égalitaires, a eu pour conséquence de favoriser la culture rationnelle de la bourgeoisie urbaine contre la tradition rurale superstitieuse, irrationnelle et rétrograde des Balkans, dont l'unique vertu était d'offrir un Volksmuseum en plein air de l'Europe. » (*Ibidem*, p.177)

fois. Nous justifions ainsi notre 'obsession identitaire' par les actuelles prises de position post-coloniales et post-modernes qui nous permettent à nous autres de l'Est, à nous Roumains, à moi, Iulia, pour ainsi dire, de "tomber debout" » – m'écrivait dans une lettre Iulia Haşdeu, doctorante en anthropologie à Genève[60].

La conséquence directe, de cette « spécificité de parcours » comme je disais ci-dessus, se répercute sur la nature même de la démarche. Car, à l'expérimentation de la démarche anthropologique sur un terrain culturel que le chercheur peut ressentir comme étant le sien, s'ajoute l'exercice théorique exprimé le plus souvent dans une langue étrangère.

7. ENTRE EHESS ET LE MUSÉE

En ce qui me concerne, mon effort pour comprendre ce que signifiait, dans l'espace culturel roumain, l'intérêt pour ce qui était nommé, de manière générique, anthropologie (et plus précisément, ce qui avait éveillé en moi cet intérêt) s'est déployé, entre l'expérience au Musée et celle à EHESS. Le désir de comprendre donc, comment pouvait se former un anthropologue dans cet espace-là, et aussi de comprendre les enjeux de l'entrée de cette discipline dans le monde universitaire de Roumanie (et de l'Est en général), aurait pu trouver des clefs à travers cette double expérience. J'ai été « séduite », tour à tour, par chacun des deux espaces (celui du Musée et celui de l'Ecole) et c'est « entre » les deux que j'ai appris l'exercice de la distanciation. A chaque fois j'avais eu l'impression d'avoir trouvé (inventé ou acquis) mes moyens de comprendre le monde où je vivais et implicitement les moyens d'une manière plus juste de la compréhension de soi-même. A chaque fois, je me voyais obligée de me resituer par rapport à ma « découverte », de prendre mes distances, de voir la « construction » derrière le « fait de comprendre ». J'ai mis en doute ma capacité de compréhension. Puis, j'ai pensé que pour moi, en tant qu' « anthropologue », la tentative de donner du sens à la force de ce mécanisme de construire la compréhension devait être plus importante que la compréhension même.

Après l'expérience EHESS, je suis revenue, comme dans un cercle, dans l'espace du Musée. Mais inévitablement, le point de retour n'a plus été celui de départ. Je ne cherchais pas me poses les mêmes questions qu'au départ. Je ne me demandais plus « quel était » mais « pourquoi est-ce comme ça » et « comment cela s'explique-t-il ». Je ne cherchais plus de repères pour une construction en soi, mais je regardais plutôt les mécanismes de cette construction. Etrangement, je ne me sentais plus autant « à l'intérieur » du Musée, c'est-à-dire obligée de me légitimer par le biais de mon « travail ». Mais je n'étais capable pas non plus de me légitimer autrement. Lorsque, il y a quelques années, j'ai essayé de retracer à

[60] Iulia Haşdeu, lettre du 23 Juillet 2001.

Dominique[61] mon « expérience existentielle », elle m'a répliqué, amusée, « tu sais, tu n'es même pas originale ! »

Je me dois, ici, de faire une précision : les « problèmes » que j'essaie de mettre en page, ne sont que ceux d'une « génération » comme je disais, d'un début. Ils tiennent de la chronologie d'une courte période de temps, à savoir celle écoulée, en Roumanie, depuis la chute du régime communiste jusqu'à présent[62]. Ils tiennent aussi d'un certain contexte: celui de la communication plus ou moins systématique à l'intérieur d'un réseau de personnes intéressées à l'anthropologie, réseau suffisamment ébauché pour qu'il puisse avoir la qualité d'être en quelque sorte représentatif[63]. J'ai voulu donc décrire un contexte et un set de questions, qui n'étaient pas seulement les miens par rapport à l'expérimentation de la démarche anthropologique, mais ceux de toute cette « génération » dont je viens de parler, et qui ont précédé ou accompagné la production effective de ma thèse. En second lieu, c'est parce que, inévitablement, sur le périmètre de l'Est, l'espace culturel roumain m'était le plus connu, du moins le plus familier, donc il pouvait en être un qui puisse fournir une information plus complète (même si spécifique, limitée à une « étude de cas ») sur ce qu'on pourrait nommer anthropologie et anthropologues en Roumanie.

Si c'est à résumer la nature de ces problèmes je dirai qu'ils découlent, en principal, de quelques nécessités : il s'agissait de nous approprier, d'une manière pratique, un appareil conceptuel et interprétatif, résulté de la dialectique de certaines cultures savantes étrangères, un paradigme disciplinaire dont l'histoire s'était déroulée en dehors de la culture dont nous sommes issus. (Et qu'est-ce que cela veut dire dans le domaine de l'anthropologie!) A ce processus la culture savante roumaine n'a été, pour un bon bout de temps, même pas spectatrice. Ensuite, engendrée par cette nécessité, serait celle d'accorder notre propre construction culturelle (je pense particulièrement à tout ce qui, dans le cadre de notre propre culture savante, nous conduit vers l'anthropologie), avec celle que nous voulons nous faire propre.

Je commencerai par tenter expliquer un aspect qui, à une première vue, échappe à l'attention. Moi non plus je n'ai pas saisi, jusqu'à ce que j'ai essayé (peut-être, plus sérieusement, pour la rédaction même de ces lignes) de me le rendre clair. Il s'agit de ce qui a signifié, jusqu'à maintenant, l'expérimentation d'une démarche anthropologique en Roumanie.

Au moment où j'ai commencé à travailler au Musée du Paysan, le paradigme disciplinaient et le projet méthodologique de ceux qui « relevaient » le Musée me paraissait si clairs qu'à aucun moment, il ne m'était apparu qu'ils pouvaient être le résultat d'une « reconversion »[64]. Au contraire, je n'ai pas douté qu'ils fûssent le fruit

[61] Dominique Belkis, voir note 47.

[62] 1999, l'année de la rédaction de ce texte.

[63] Voir la note 4.

[64] En rédigeant ce texte je me suis aperçu que les seuls renseignements pertinents sur la manière dont les recherches de terrain ethnographique se déroulaient avant 1989, à l'Institut de Folklore de Bucarest, puissent se trouver dans des journaux de terrain. Je n'avais trouvé, en aucune publication,

d'une pratique ethnologique longuement exercée et d'une perspective de recherche solidement élaborée[65]. Ce type de pratique ethnologique trouvait maintenant, à l'intérieur du Musée, un débouché dans un type de démarche anthropologique qui, même s'il avait pu passer pour « sauvage », n'était, peut-être, que particulier. On ne peut pas nier le fait que sa particularité avait en grande partie ses origines, dans le l'isolement scientifique (intellectuel) antérieur.

Le caractère dominant de cette démarche était le fait qu'elle s'était « transmise et partagée » dans le cadre de relations individuelles[66] faute de cadre institutionnel de transmission d'un certain savoir-faire « anthropologique ». Ce moyen de transmission faisait largement place aux formes originales de démarche et de discours dont je parlais. J'ai commencé à travailler au moment où ces quêtes antérieures, longues et compliquées, dont seuls ceux qui ont avait été acteurs[67] pouvaient rendre compte du processus et du parcours (et dont je ne fais pas partie) se matérialisaient en une « action anthropologique »[68].

d'allusions ni de remarques faisant référence à cet aspect. J'ai téléphoné à Irina Nicolau et je l'ai priée de me dire ou je pouvais trouver ce que je cherchais. Sa réponse a été prompte, « Soyons sérieux, cela n'existe pas! Personne ne s'intéressait aux journaux. Il n'y avait que moi d'aussi folle pour ressasser l'idée qu'il était important que l'on sache encore comment on avait recueilli telle ou telle ballade, ou sais-je moi quoi d'autre. » J'étais interdite. Dès les premières recherches de terrain que j'avais faites pour le Musée, noter une évidence quotidienne de la recherche avait été une composante sans doute « obligatoire » des descentes sur le terrain. Jamais je ne m'étais imaginé qu'on aurait pu faire autrement.

[65] Ainsi, les premières « leçons de recherche de terrain » que j'ai reçues ont généralement tenu compte de toute la problématique de la démarche anthropologique telle que j'allais la connaître plus tard en consultant des textes de méthodologie de la recherche. Je me réfère aux préparatifs de l'enquête, à la mise en clair de la relation entre l'intervieweur et l'interviewé, à logique de la succession des questions, à des normes de comportement sur le terrain etc. Et même s'il y avait des aspects de l'enquête pour lesquels je n'avais pas reçu de modèle ou de solution, la perspective de travail qui m'était transmise m'offrait une plateforme suffisante pour chercher et trouver des solutions.

[66] Je ne veux pas dire que dans la culture roumaine se développe un type de démarche anthropologique dépendant exclusivement d'un contexte social et intellectuel existant avant la chute du communisme. D'ailleurs, il se fait sentir, dans la production intellectuelle du domaine de l'ethnologie (et des sciences sociales en général) un puissant mouvement de raccord à l'expérience disciplinaire consumée dans l'Occident. Ce mouvement a suivi au changement de régime et implicitement à l'avalanche d'information et d'échanges qui l'a accompagné.

[67] Dans son livre, *Fascinația diferenței* (Fascination de la différence), dans la tentative de problématiser son « apprentissage » dans le domaine de l'anthropologie culturelle, l'anthropologue V. Mihăilescu parle très pertinemment de cette période : « Sortis de notre cuisine d'après 1989 – ou ayant enfin la possibilité d'en sortir – , le charme intime de cette vie de réclusion s'est dissipé. Sous la lumière crue du dehors et sous les regards interrogatifs de l'Autre, la pénombre ne pouvait plus rester une valeur en soi, mais juste, éventuellement, une volupté de la mémoire. Interrogé, je me suis demandé: qu'est-ce que tout cela vaut encore? Contesté, je me suis méfié: est-ce que tout cela a encore une valeur? Dépourvu d'orgueil professionnel, j'ai assez rapidement accepté l'hypothèse du manque de valeur, mais je n'ai jamais pu me faire à l'idée du manque de sens » (Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, Bucureşti, Edit. Paideia, 1999, p. 8).

[68] Je me réfère a la démarche propre au Musée comme à celle d'une « action anthropologique » puisqu' elle est, de manière déclarée et assumée, une démarche à enjeu identitaire, mais qui s'exprime, a travers le recours a l'image de la tradition, comme objet d'art.

Outre une déclaration unanime et formelle de reniement d'un discours idéologique[69] (demandée avec insistance et d'une manière peu nuancée dans les sphères publiques), peut-être fallait-il chercher là les antécédents de notre option « spontanée » actuelle pour l'anthropologie. D'ailleurs, sous les impératifs du « désaveu » du passé, la solution de compromis que le discours de la sphère publique avait « découverte » était celle que V. Mihăilescu appelle « du dédoublement ». Ainsi, un comportement « public » conformiste aurait caché et préservé une sorte de pureté de l'intellect privé. (D'ailleurs, ce stéréotype n'est-il pas analogue à celui qui confère au communisme le titre de préservateur des « traditions » et implicitement de la « vie au village »!). Cette « schizoïdie »[70] exigeait qu'elle soit prouvée, « avouée », afin de permettre un reniement « sélectif » du passé, désavouant l'éventuel embrigadement de celui visé. Ainsi il lui était reconnu en même temps la capacité, les ressources, et même le droit de faire partie de ceux « validés » pour participer à l'avenir : « *[…] J'ai du mal à regarder toutes ces années [...] comme un simple égarement ou une attente dans une halte de l'histoire. Or, après 1990, des forces conjuguées de l'intérieur et de l'extérieur de moi-même m'ont poussé, plus subtilement ou plus brutalement, vers une telle 'critique'. D'abord, comme tout 'communiste', j'ai du payer mon billet d'entrée dans le monde post-communiste en déclarant et en assumant ma 'schizophrénie' ou mon 'dédoublement' antérieur. Comme dans un rite de passage, cette autocritique émotionnelle, qui se voulait critique lucide, faisait fonction de phase de purification, sans laquelle la re-naissance spirituelle ne pouvait pas avoir lieu : Renonces-tu à Satan, à ses œuvres et à ses pompes? J'y renonce!*[71] *C'est-à-dire à ma vie! – me disais-je, de temps en temps, à mi-voix, de façon que je ne m'enten de même pas moi.» «(...) la thèse de la schizoïdie me paraît une construction idéologique destinée à expliquer une réalité psychologique. Ce qui pose un double problème. D'une part, cette construction n'est pas le résultat d'un débat public réel, mais plutôt l'œuvre d'une élite intellectuelle, qui interprète le passé sous la perspective de sa position présente. D'autre part, ce qui est soumis à l'attention ce n'est pas l'existence, mais sa valeur politique d'emploi.*»[72]

Cette façon d'« évaluer » le passé laissait irrémédiablement en arrière une voie importante de compréhension de toute une époque historique et sociale. En l'occurrence, elle (cette façon) manque peut-être la seule modalité de « récupérer », pour ainsi dire, l'« expérience disciplinaire spécifique » dont je viens de parler. Acceptons l'idée qu'un type (disons « sauvage ») de démarche anthropologique a été pratiqué en Roumanie avant même le contact « en champ ouvert » avec la pratique disciplinaire « en titre ». Dans ce cas-là, la reconversion en fait pourrait

[69] Déclaration qui contaminait et souvent couvrait plus que cela. Dans l'impératif de la « reconversion » se trouvait une autre source des tensions qu'engendrait l'entrée de l'anthropologie dans l'espace intellectuel roumain.

[70] Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, éd. cit., p.259.

[71] Fragment du rituel de baptême.

[72] Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, éd. cit., p. 249–260.

signifier une mise en relation (même au sens d'une sorte de « mise en accord ») des deux types d'expérimentation/ d'existence de la démarche. Plus précisément, donnant lieu à un processus par lequel l'instance disciplinaire « formelle » validerait, reconnaîtrait comme « anthropologie » la pratique disciplinaire « sauvage » et donc l'intégrerait : « *Lorsque, après 1990, je suis allé pour la première fois à l'étranger, je me suis tout de suite confronté avec la question « qu'est-ce que vous faites? », en toute sérénité et fier de moi [...] j'ai résumé mes recherches étendues sur plus de dix ans par la formule 'typologie culturelle'. Cette réponse était, chaque fois, suivie d'un sourire condescendent, après quoi la conversation passait rapidement à d'autres sujets. J'ai eu vite fait de réaliser que derrière ce sourire-là se cachait un jugement du genre 'en quel piteux état le communisme les a menés! Dis-donc, parler encore de 'typologie' en 1990!' Pour mes partenaires de discussion ce que je leur disais tenait plutôt de 'l'enfance' de la science, et mon travail 'd'une vie' ne pouvait être autre chose qu'...infantilisme. 'Sortir de l'enfance' posait ainsi, dans ce contexte, de nouveaux problèmes. Qu'est-ce qu'on pouvait 'récupérer' de ce qu'avait été mon activité scientifique quotidienne? Quel sens avait-elle encore maintenant qu'elle pouvait – et devait – se faire évaluer sur le marché professionnel international, et quel sens avais-je, moi-même, en tant que spécialiste ou, plus largement, en tant qu'intellectuel?* » [73]

Du point de vue formel cela paraît impossible. D'abord parce que si l'anthropologie signifie essentiellement une démarche (qui se superpose jusqu'à la fusion avec sa propre histoire), l'hypostase de celle-ci a été fondamentalement différente dans l'Est. Sur le principe, cela pourrait être une nécessité, car il pourrait être contre-productif de ne pas tenir compte de certaines expériences de démarche de facture anthropologique uniquement parce qu'elles s'étaient déroulées en dehors de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui un cadre formel de la discipline. Comme Michael Herzfeld l'observe, « *L'anthropologie des états nationaux – à l'intérieur desquels s'est consumé une quantité point négligeable de travail intellectuel concernant des problèmes ethnologiques (trop souvent traités avec arrogance, en dérision, par les anthropologues et considérés du 'folklore') – bénéficie d'une plus dynamique interaction des perceptions endogène et exogène. De même, il faut le dire, elle met en doute les inclinations essentielles des deux, ainsi que de celles qui dépassent les cadres fixes (nationaux et anthropologiques) impliqués par ces termes.* » [74]

Il demeure néanmoins difficile de considérer ces solutions comme appartenant a une démarche anthropologique formelle et des les intégrer aux canons disciplinaires déjà existants. En effet, elles tenaient davantage d'un besoin de compréhension en dehors de tout discours idéologique, que d'un besoin d'institutionnalisation du savoir

[73] Vintilă Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, éd. cit., p. 263.

[74] Michael Herzfels, *Teoretizări asupra Europei: paradoxuri persuasive*, in *** *Intilniri multiple. Antropologi occidentali în Europa de Est*, Eniko Magyary-Vincze, Colin Quigley, Gabriel Troc (ed), Cluj-Napoca, Edit. Fundației pentru Studii Europene, 2000, p. 16.

(ce qui est le cas aujourd'hui). Il est encore plus difficile d'intégrer à un espace disciplinaire formel une production intellectuelle (écrite ou non) dont l'essence, et en définitive l'importance particulière, résidait justement dans son absence de formalisme. Puisqu'il s'agissait d'une production intellectuelle qui ne répondait à aucune « commande sociale », dans le fait qu'elle n'était nullement destinée à être débattue dans l'espace public : « *Il n'est pas question ici, comme on pourrait le croire, que de dé-professionnalisation, isolement, manque de bibliographie et tout ce qui en découle, même si cela constitue le contexte social définitoire. Il y a encore le fait que cette 'littérature de tiroir' a souvent été et en grande mesure, non seulement une façon de penser, un texte, mais aussi une manière d'être, c'est-à-dire un contexte. Mise à jour en tant que texte seulement, elle perd sa consistance, se dilue, se voile. Ainsi, en relisant mes propres textes, j'y vois des paysages plutôt que des idées, des souvenirs de vie plutôt que des projets de pensée. Il est presque plus correct de dire que j'ai été amené à faire de l'anthropologie parce que j'essayais de vivre d'une certaine manière et non que je suis parvenu à vivre de cette manière-là parce que je m'étais décidé à faire de l'anthropologie.* » [75]

Il y a peu des témoignages sur l'histoire de cette « quête de sens », comme l'appelle Vintilă Mihăilescu[76]. Ce même auteur cite le professeur Mihai Pop, qui « s'étonnait sincèrement : '*Pourquoi raconter ma vie puisqu'elle a été tellement belle?*' (...) poussé par un étudiant, angoissé par la perte de ce trésor d'histoire orale qu'il portait. » [77] Mais il s'agit de l'histoire d'une pratique ethnologique d'avant le changement de régime, qui, comme je l'ai dit, n'avait jamais été destinée à l'espace public (en vue d'une critique épistémologique) et encore moins à la publication: « *Toutes ces années dont il s'agit se sont écoulées dans l'obscurité tiède de la 'cuisine' ou l'équipe d'anthropologues que nous étions, déroulait, pêle-mêle ses activités, sirotait ses bières, dévidait ses potins sans aucune possibilité (peut-être sans le besoin) de sortir 'sur le marché' pour vendre ses produits intellectuels. Nous les discutions sans cesse entre nous, c'est vrai avec des délices dont il n'est plus resté que la nostalgie, mais nous le faisions comme on respire ou comme on aime. Nous faisions du terrain ou et quand nous menait cette curiosité puérile et 'égocentrique', faute d'un espace critique socialisé.* »[78]

Ensuite, la question de la traduction présente un aspect particulier qui mérite notre attention : il s'agit des textes d'anthropologues de l'Ouest dont les recherches de terrain se sont déroulées dans l'Europe de l'Est et dans les Balkans, livres traduits et souvent publiés dans les pays ayant 'offert' le 'terrain' d'investigation. Ces écrits, qui se présentent déjà comme une catégorie de textes, ont constitué une modalité spécifique, je dirais même privilégiée, d'accès à la démarche anthropologique. La spécificité de cette voie réside dans le fait que (pour le moment) seule une catégorie

[75] V. Mihăilescu, *Fascinația diferenței*, éd. cit., p. 264.
[76] *Ibidem*. p. 9.
[77] *Ibidem*.
[78] *Ibidem*, p. 8.

d'intellectuels y ont accès, à savoir ceux appartenant à des cultures dont le début sur la scène des sciences sociales s'est fait en tant que 'terrains'. C'est le type d'expérience par lequel le positionnement du chercheur par rapport à ses propres déterminations culturelles se fait à travers un discours, un appareil conceptuel appartenant à une culture différente/étrangère. Cet aspect a été saisi par l'un des ces traducteurs et mis en discussion dans la postface du volume traduit. Il s'agit du livre de C. Karnoouh, *Rites et discours versifiés chez les paysans de Maramures. Vivre et survivre dans la Roumanie communiste*, dont le texte a pour postface une brève étude de quelques réflexions sur le thème de l'intersection de la traduction et de l'interprétation avec les 'enjeux essentiels de la démarche anthropologique'. *'Drôle de circonstance celle à travers laquelle le sens surgi de l'expérience circonscrite de la traduction d'un exercice interprétatif fait, depuis l'horizon d'une autre culture, sur un fragment de culture roumaine, parvient à ouvrir une voie directe vers l'intelligibilité d'ultime instance de la démarche anthropologique! L'insolite du trajet oblique – par lequel, de la fréquentation d'une perspective étrangère, on obtient la perception de sa propre situation culturelle, […] – n'est égalé que par la surprise du fait que, de la sorte, il retrouve l'étrange parcours même de l'ensemble de l'anthropologie : une pratique disciplinaire qui, étant inventée justement pour domestiquer l'altérité culturelle, se révèle comme une forme privilégiée de la compréhension de soi-même de l'homme contemporain.[...']* »[79]

Je n'insiste plus sur ce que veut dire en général le travail de la traduction des textes d'anthropologie des langues à l'intérieur desquelles s'est déroulé et se déroule encore de manière référentielle la plupart du processus de constitution du langage de la discipline. Car cette traduction est un fait qui exige non seulement une mise en accord du langage anthropologique de la langue cible avec un langage qui lui corresponde dans la langue d'origine. Particulièrement, en l'occurrence, cela suppose une élaboration du langage « technique », à partir de celui de référence. Ce travail réclame implicitement un processus de construction de l'appareil conceptuel (si celui-là n'existe pas) et cela a des répercussions dans le domaine de la culture savante de la langue cible.

Je voudrais maintenant préciser deux points. Primo, le découpage des citations de ce texte introductif n'est pas innocent. J'ai laissé s'égrainer sur un canevas argumentatif subsidiaire (à très peu d'exceptions près) presque exclusivement des réflexions appartenant aux anthropologues et ethnologues originaires de l'Europe de l'Est et à des chercheurs occidentaux ayant travaillé dans ces espaces. Il s'agit de textes – et il est l'important de le dire, qui ont déjà fait l'objet d'une traduction en roumain. Cette option se devait d'« illustrer », en quelque sorte, le discours ; les

[79] Adrian T. Sîrbu, *Traducerea traducerii şi alte puneri în abis* (Traduction de la traduction et d'autres mises en abîme), postface à Claude Karnoouh, *Rituri şi discursuri versificate la ţăranii maramureşeni. A trăi şi a supravieţui în România comunistă* (Rites et discours versifiés chez les paysans du Maramureş. Vivre et survivre dans la Roumanie communiste), Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1999, p. 115–116.

citations ayant le même rôle que jouent les illustrations dans un livre. J'ai voulu joindre à ma narration des sources qui « déclenchent »[80] cette nécessité d'éclaircir une expérience formative complexe, humaine et livresque à la fois.

J'ai essayé de dérouler, comme un discours second, des fragments de textes qui désormais font partie de ce qu'on peut nommer « culture anthropologique en Roumanie » par le fait qu'ils ont été soit offerts, soit restitués au lecteur dans sa langue de formation. Il m'a été beaucoup plus facile d'accéder à cette catégorie de texte qu'aux ouvrages dont j'ai pris connaissance (parfois très sommairement!) dans l'Occident. Ceci explique leur présence presque exclusive dans mon préambule.

Secundo, l'enjeu de celui-ci n'est pas dans la qualité explicite de l'information qu'il contient, non plus que dans les tentatives interprétatives qui le traversent. Indiscutablement[81], certains textes (aspects) auraient dû participer à la rédaction de ces lignes. Mais cette narration est, inévitablement, le miroir d'une partie de mon parcours formatif, sur une certaine période de temps. Je l'assume comme tel, avec son caractère lacunaire et inégal par la force des circonstances qui lui donne son sens au regard de la réflexion que je propose, à savoir l'anthropologie et les anthropologues « de l'Est ».

[80] …dans leur logique cachée, ordonnée souvent par le hasard, mais aussi par des affinités personnelles, par des contextes sociaux et institutionnels, mais aussi par un certain stade formatif auquel, sans doute, je me trouvais.

[81] J'en ai découvert après la rédaction du texte, les auteurs-mêmes m'en ont signalé quelques-uns.