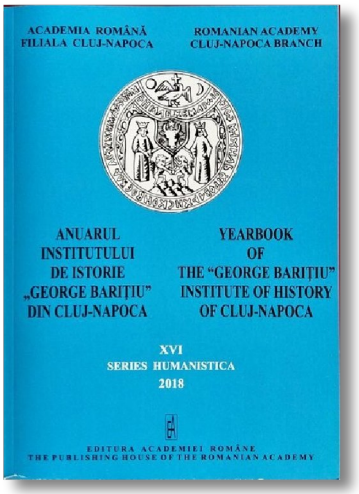

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Les traditions entre reconstruction épistémique du passé et histoire socio-culturelle du présent. Remarques épistémologiques sur les enjeux de l'ethnologie postcommuniste

Corina Iosif

How to cite this article:
Iosif, Corina (2018) *Les traditions entre reconstruction épistémique du passé et histoire socio-culturelle du présent. Remarques épistémologiques sur les enjeux de l'ethnologie postcommuniste*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 16, pp. 39–49.
DOI: 10.5281/zenodo.22966691

© 2018: 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

LES TRADITIONS ENTRE RECONSTRUCTION ÉPISTÉMIQUE DU PASSÉ ET HISTOIRE SOCIO-CULTURELLE DU PRÉSENT. REMARQUES ÉPISTÉMOLOGIQUES SUR LES ENJEUX DE L'ETHNOLOGIE POSTCOMMUNISTE

Corina Iosif

Musée National du Paysan Roumain Bucarest

Abstract. *THE TRADITIONS, BETWEEN EPISTEMIC RECONSTRUCTION OF THE PAST AND SOCIO-CULTURAL HISTORY OF THE PRESENT. EPISTEMOLOGICAL REMARKS ON THE STAKES AT WORK IN POST-COMMUNIST ETHNOLOGY. The conceptual construction of 'traditional' vs. 'modern' structural opposition is now being discussed and relativized, but it is still difficult to be avoided, especially considering its enduring analytical resourcefulness. This situation is even more evident when it comes to the issue of the political constructions of traditions, of its practical and methodological dimensions, and if we try to understand how local ethnographies can, or cannot, provide a junction between the content of peasant cultures in their modern, actual dynamics and that of the scholar and/or national culture.*

Keywords: *peasant cultures, traditions, folklore studies, ethnology, national culture.*

La construction conceptuelle de l'opposition structurelle tradition/modernité est aujourd'hui largement remise en question et relativisée, mais elle demeure difficile à contourner dans sa dimension analytique d'abord, lorsqu'il s'agit d'appréhender des questions relevant du domaine de la construction politique des traditions, et dans sa dimension pratique et méthodologique ensuite, lorsqu'on tente de comprendre comment les ethnographies locales ont pu assurer une jonction entre le contenu des cultures paysannes et celui de la culture savante et nationale.

On sait bien qu'en Roumanie, comme dans les autres pays est-européens d'ailleurs, l'idée d'identité nationale (ou de spécificité nationale) s'est construite à partir de la notion de tradition et dans un mouvement qui a tenté de faire valoir un rattachement direct des cultures traditionnelles – au sens ici de cultures paysannes –, à l'idée moderne de Nation. Chaque période de l'histoire moderne de la Roumanie

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XVI, 2018, p. 39-49

avait fondé son discours auto-légitimant sur le thème de la «tradition nationale»[1] et une lecture en termes de construction politique de la tradition permet de montrer comment s'est constitué, ce faisant, à la fois un thème cardinal d'autoréflexion (sur l'identité nationale) et un champ de recherches (consacrées aux cultures locales).

On peut ainsi distinguer la période qui va de la constitution de l'État roumain moderne en 1878 à la fin de la deuxième guerre mondiale et celle marquée par le régime communiste (entre 1947 et 1989). Mais en y regardant de plus près et malgré les différences majeures entre les deux régimes politiques, cette visée structurant conjointement le thème national-identitaire et l'étude de la localité a traversé presque sans soubresauts le XXe siècle. «Les traditions», en tant qu'élément d'un programme d'une politique national(ist)e, ont toujours eu vocation à connecter de façon atemporelle la Nation roumaine à ses origines daces et/ou romaines (Verdery, 1990; Karnoouh, 2008, Mesnil & Popova 1997). Dans le même temps, la spécificité nationale est pensée dans un continuum, comme un ensemble d'éléments du passé originel à protéger et à maintenir vivants, et les institutions de la Nation comme des lieux de mémoire voire les Haut-lieux (Nora, 1989) de cette mémoire nationale. Et de la même manière que Halbwachs (1968) a bien montré comment la production d'une histoire officielle s'accompagne de la production d'une mémoire historique, on peut affirmer que l'usage politique des «traditions» a littéralement performé une «culture nationale», inspirant des modèles de «bonnes pratiques» culturelles et sociales et influençant les comportements individuels et collectifs.

Si la chute du régime communiste s'accompagna d'un déclin politique et d'un affaiblissement idéologique de l'État-nation, les références culturelles nationales continuèrent à être très présentes dans l'espace public comme mode d'expression et comme élément de la politique culturelle d'État. Les études de folklore qui avaient été, particulièrement avant le début du communisme, élevées au rang de discipline savante consacrée à la Volkskunde et chargée de l'élaboration du lien entre cultures paysannes et projet politique[2], en sont doublement témoin: à la fois de cette construction historique et idéologique du rapport spécifique traditions/État-nation et de la persis-

[1] Un exemple des plus parlants pour la construction politique (paradoxale) du couple unité nationale et diversité des cultures locales est peut-être à trouver dans les premières grilles des programmes de la Société Roumaine de Radiodiffusion (fondée en 1925, mais qui commence effectivement ses transmissions en 1928). Pendant que les cultures paysannes (le folklore) faisaient le sujet des émissions concernant la culture nationale, les sociétés paysannes, à travers des comparaisons plus ou moins explicites entre communautés villageoises plus ou moins conformes au «modèle» de «civilisation» rurale qu'on leur souhaitait inculquer, étaient l'objet des émissions éducatives. Ainsi, le folklore était traité d'une manière globale, comme folklore national ou traditions nationales, pendant que la représentation des sociétés paysannes était construite à partir des identités locales (villages, zones, régions) mises en relation avec les politiques centralisés d'émancipation du monde rural. Cette construction dissociée de la ruralité (d'une côté, une ruralité culturelle, de l'autre, une sociale) a été préservée au moins jusqu'au début de la période communiste, en 1948.

[2] L'Académie Roumaine, fondée en 1866 sous le nom de *Société Académique Roumaine* (Societatea Academică Română) et qui devient à partir de 1879 l'Académie Roumaine, a reçu parmi ses rangs, de 1866 jusqu'à 1948, l'année de l'instauration du régime communiste, 33 membres (titulaires, correspondants ou membres d'honneur) ayant la profession de folkloriste, pour que, après 1948 jusqu'à nos jours, seulement sept personnalités soient élus comme membres de l'Académie dans le domaine du folklore : un membre titulaire, deux membres correspondants, trois membres d'honneur et un membre élu post-mortem.

tance de cette conception après 1989. Pourtant, la critique des études de folklore prit de l'ampleur dans les années 1990 au même titre que celle portée à l'encontre de l'ethnologie[3] et de l'ethnographie et qui se trouvaient alors toutes dans une mise en crise générale. Cette critique était épistémologique: quelle possibilité de production d'un savoir objectif en toute dépendance du politique? Quels sont les effets réels du lien organique entre production de connaissance et constitution de l'État-nation? Ou encore cette critique était thématique, compte tenu d'un fait dont la production était déjà largement remarqué, à savoir que l'instrumentalisation des cultures paysannes amène à leur folklorisation et la tradition est réduite à une ressource symbolique[4]… Mais très rarement ont été interrogés les processus par lesquels les agents des institutions en charge de la connaissance et/ou de la sauvegarde des cultures paysannes ont assimilé et reproduit cette acception de la «tradition» – au singulier – tout en l'intégrant à des systèmes restés, quoi qu'il en soit, locaux.

Il est pourtant assez remarquable que le paradoxe des études de folklore tel qu'il a été formulé par Herzfeld, celui de la promotion d'écrits puissamment localisés au service d'une identité d'ensemble dite «nationale»[5], se trouve en réalité

[3] Je fais référence ici particulièrement aux travaux menés sur la Roumanie, mais aussi à des démarches similaires présentes dans les recherches sur d'autres pays ayant eu un destin historique comparable avec celui de la Roumanie. Ces réflexions critiques sur les disciplines chargées de l'étude et de l'interprétation des cultures d'origine paysanne ont en général comme point de départ soit la problématique de leur construction politique (pour donner quelques exemples, Baskar, 1998; Karnoouh, 2008; Kürti, 1996; Verdery, 1990; Mesnil, 1988; Mesnil & Popova, 1997; Mihăilescu, Iliev, Naumović, 2008; soit, plus récemment, la question générale de la conversion des documents ethnographiques par leur passage du support analogue (bande magnétique, pellicule et papier photosensible) ou matériel (écrits) au support numérique (voir un bon exemple autour de cette question dans la série d'articles signés par Rangochev, Paneva et Luchev entre 2007 et 2010). Mais qu'elles soient de facture historique ou de type culturaliste, ces approches doivent assumer la redéfinition du document ethnographique en tant qu'objet archivé. Il est important de souligner la temporalité dans ces approches critiques des études de folklore, car si, au début des années 1990 jusqu'alentour des années 2000, le plus important semblait être un recadrage politique du domaine de l'ethnologie (recadrage passant par la reconstruction du rapport que cette discipline entretenait avec les études de folklore), après les années 2000 s'est imposée comme prioritaire une ample remise en question des méthodologies de la recherche ethnologique.

[4] Voir notamment le texte assez symptomatique de J.-F. Gossiaux (1995):

> L'opposition structurelle entre tradition et modernité, figure quasi imposée d'une certaine rhétorique sociologique, est de plus en plus fréquemment mise en doute. L'„invention de la tradition" apparaît même comme un phénomène éminemment moderne. Le nationalisme, qui selon Gellner, appartient en propre à l'ère de la société industrielle, érige des frontières étatiques autour de cultures „traditionnelles" promues au rang de cultures savantes. L'identité des nations se fonde sur des élaborations mythiques confondant histoire et légende. Dans l'enceinte nationale, les forces politiques cherchent à s'approprier les mythes communs pour étayer leur combat. Le folklore, la tradition orale constituent ainsi un fond symbolique où s'alimentent les évènements les plus contemporains. (p. 127.)

[5] Herzfeld (2003):

> In the logic of European nationalism, this might seem an irresolvable paradox. The object of the nation-state is to unify all potentially divergent cultural and social entities within a single framework, so that localist sentiment ceases to represent the threat of political separatism. [Dans la logique du nationalisme européen, cela semble être un paradoxe insoluble. L'objectif de l'État-nation est d'unifier à l'intérieur d'un seul cadre toutes les entités sociales et culturelles potentiellement divergentes, de telle manière que le sentiment du localisme cesse de signifier la menace du séparatisme politique. [Ma traduction.] (p. 281.)

très souvent inversé: la référence à l'entité nationale est mobilisée pour servir de cadre à l'élaboration d'une identité locale. Un bon exemple est celui de la prolifération de musées ethnographiques privés ou communaux comme autant d'affirmations d'un «nous» in situ : notre culture locale, comme une version voire un écart par rapport au modèle national. Dans le même temps, il s'agit de faire valoir également des formes culturelles locales (l'architecture locale, les fêtes foraines, etc.) sur le «marché des traditions» comme autant de preuves de l'existence d'une individualité culturelle (qui mériterait le détour). On constate ainsi la conversion d'éléments fragmentaires de la culture locale en ressources territoriales pour un agritourisme culturel plus ou moins internationalisé, transformant les traditions locales en marchandise, autant du point de vue du commerce avec des objets d'artisanat local (outils, parures, etc.) que du celui de l'offre à la consommation symbolique d'un «paquet» d'expérience humaine (concernant soi-disant un savoir-faire ou un savoir-vivre «traditionnels»).

En fin de compte (et mise à part l'emprise incontournable d'un modèle économique généralisé aujourd'hui du «business des traditions»), tous ces aspects doivent être lus aussi comme le témoignage tardif des effets de la mise en œuvre, jusqu'en 1989, du projet communiste de construction d'une société nouvelle avec ses néo-traditions et sa spécificité nationale, implicitement de la mise en place alors d'une «culture de masse», à la fois comme instrument et finalité du projet. Détachées désormais de cet ancrage politique antérieur, on eut pu croire que ces pratiques perdraient de leur force symbolique et deviendraient des résidus idéologiques d'une époque révolue. Mais force est de constater qu'elles ont perduré et se sont adaptées aisément aux modalités de la globalisation et de la marchandisation. Des festivals de folklore, des concours de musique et danse populaires, des reconstitutions des cérémoniaux (comme ceux de la récolte) ou des rituels dépouillés de leurs connotations religieuses et magiques (surtout ceux liées à la prospérité, à la fertilité, à l'abondance), des démonstrations des savoir-faire traditionnels ont fait, plus que trente ans sous le régime communiste, les sujets des spectacles de folklore intégrés au programmes de la culture de masse. Ils étaient gérés par les Comités de culture et de propagande, affiliés soit au Conseil de la Culture (équivalent du Ministère de la Culture), soit aux mairies locales. Bien que ces pratiques spectaculaires avaient, en effet, débuté bien avant 1948, si aujourd'hui on peut parler des certaines modèles pour la mise en scène du «folklore» et des «traditions», ceux-ci ont été forgés par les programmes politico-culturels du régime communiste. Sa chute, en 1989, a mis à découvert toute une vie sociale – aussi rurale qu'urbaine – jalonnée par un certain calendrier des spectacles et festivals de folklore impliquant différents catégories d'âge ou professions. Beaucoup de gens, soit à la campagne, soit dans les villes étaient habitués avant 1989 à participer d'une manière systématique à ces événements, qui supposaient à leur tour, de la part de ceux qui y étaient activement impliqués, des répétitions, des tournées, des spectacles. Après 1989, professionnalisés ou semi-professionnalisés,

ces musiciens et danseurs «spécialisés» dans le folklore étaient déjà les acteurs d'un genre voire d'un domaine distinct du spectacle de divertissement; en même temps, à travers les média, le folklore comme spectacle de divertissement a continué de trouver sa place de choix dans le monde rural. Dès lors, ces phénomènes peuvent aussi être décrits, génériquement, comme l'effet d'une certaine reproduction de l'ancien projet politique, plus précisément en tant que pratiques sociales[6] locales et dont les formes avaient été en effet inventées à l'intérieur de ce régime: Tant et si bien que la conception d'un lien organique entre culture nationale et cultures locales dans l'ancien régime, laisse place, sans autre forme de procès, à une acception individualisée des identités locales à l'âge de la globalisation.

Au cœur de ces processus de conversion, ou du moins d'adaptation, et de manière assez commune dans les pays est-européens, on trouve le domaine des études de folklore dans lequel se perpétue cette acception des traditions, pour autant que c'est précisément le lieu où s'origine le discours (d'autorité) scientifique inhérent au projet culturel-idéologique de l'État-nation: la construction du lien indéfectible entre cultures traditionnelles locales et culture savante nationale. De ce point de vue, deux institutions apparaissent centrales en tant qu'elles sont à la fois lieu de production et d'actualisation du lien entre culture et politique, et Haut-lieu de la mémoire nationale: d'un côté «l'Archive ethnographique»[7] de l'autre

[6] A part les pratiques sociales liées aux actions culturelles d'envergure, comme les spectacles de folklore médiatisé, il faut mentionner aussi un domaine développé surtout après 1990 et défini par la récupération des techniques et des savoir-faire de l'ancien monde paysan au but d'initier des nouveaux champs (de niche ou à grande échelle) de la production d'objets «de tradition» et aussi du marché afférent. Ce sont des initiatives économiques privées qui ont deux prémisses importantes : d'un côté, l'industrie du spectacle traditionnel développée par les communistes et, de l'autre, l'essor des industries vertes et de l'ethno-industrie. (Voir pour cette problématique: "Back to the Future. Creative Traditions in the 21st Century", le titre d'un entier numéro thématique, édité par V. Mihăilescu, B. Iancu et C. Iosif, de *Martor*. *The Museum of Romanian Peasant Anthropology Journal,* nr. 22, 2017. Voir aussi la note 13.)

[7] L'archive de folklore est la structure institutionnelle autour de laquelle s'organise, en tant que sa forme institutionnelle la plus développée, l'Institut de Folklore. Elle s'appuie sur une manière de construire l'ethnographique qui suppose le recueil, la cartographie exhaustive et la systématisation, selon la logique de la typologie, des cultures paysannes classées comme traditionnelles. Le nombre de documents détenus par ces archives est impressionnant (pour donner un exemple, l'Institut d'Ethnographie et Folklore «Constantin Brăiloiu» de Bucarest abrite, parmi d'autres matériaux, 14.164 cylindres de phonographe, 11.400 bandes magnétiques, 394 négatifs sur verre et 220.000 images en cliché, etc., auxquels s'ajoutent des centaines de milliers de documents manuscrits, comme des transcriptions, des fiches d'enregistrement, de phonogrammes, de photographies sur papier, fiches d'informateurs, fiches de terrain, etc. (Informations récupérées de la page Web de l'Institut «C. Brăiloiu»: http://www.academiaromana.ro/ief/ief_patr.htm; site consulté le 27 février 2018).

Bien que l'intérêt pour une telle approche des cultures dites traditionnelles trouve ses origines dans une conception herderienne du *Volksgeist* comme identité culturelle exprimé dans une langue nationale, sa forme institutionnalisée (aux buts identitaires) et intégrée comme institution fondamentale de l'État-nation, est une particularité. Elle caractérise surtout les pays qui ont bâti leur modernité politique en relation directe avec les cultures paysannes comme source de légitimité nationale (comme, par exemple, la Roumanie, la Bulgarie, la Hongrie, l'Albanie, etc.).

«le Musée ethnographique»[8]. Chacune de ces deux institutions donne à voir de façon spécifique la démarche des études de folklore et, ce faisant, leurs modes de production de sens. Méthodologiquement et analytiquement, la démarche des études de folklore repose sur un travail de classification d'objets (qu'il s'agisse d'artefacts, d'images ou de pratiques orales; de tradition immatérielle ou matérielle) conformément à la logique de la typologie, c'est-à-dire en détachant les objets de leurs sources culturelles locales, de leurs modes d'existence et d'usage ordinaires[9]. Les inconvénients découlant de cette approche classificatoire réductionniste sont d'autant plus gênants que les «cultures traditionnelles» construites de la sorte sont définies comme étant de facture orale alors qu'elles sont produites, depuis plusieurs générations déjà, à la confluence de la culture écrite, des spectacles vivants et des pratiques médiatiques en lien avec des idéologies politiques fortes (hier celle présidant le régime de «démocratie populaire», aujourd'hui capitaliste).

Les études de folklore fournissent un mode d'interprétation des traditions qui repose exclusivement sur un travail préalable de conservation d'un contenu factuel ayant vocation à établir l'authenticité d'une tradition. C'est sur la base de cette première mise en forme qu'elles proposent d'entamer un travail de mémorisation et de ré-interrogation de la tradition. Cette procédure relève d'une logique historiographique qui s'explique par le fait que, à l'origine, les Archives de folklore roumain ont pris comme modèle l'Archive historique moderne de la France[10], mais sans tenir compte de la spécificité du document ethnographique par rapport au

[8] Comme je l'avais montré déjà avec une autre occasion (et avec mes excuses pour me citer moi-même):

> Si les Instituts d'Ethnographie et de Folklore de l'Académie sont les institutions de référence pour l'ethnologie comme discipline savante, le deuxième versant majeur du discours ethnographique est constitué par les musées ethnographiques, sous leur double aspect: le musée pavillonnaire et le musée en plein air. L'histoire de ces musées est complémentaire à l'histoire des instituts de folklore. De manière plus générale, cette histoire duale a été dessinée à travers le jeu entre, respectivement, le programme du pouvoir communiste […], l'idéologie de l'État-nation et, en fin de compte, les stratégies politico-professionnelles des personnalités impliquées dans ce jeu. (Iosif, 2008, p. 1-2.)

Et encore:

> La mise en place des principaux musées ethnographiques de Roumanie, censés être représentatifs des trois principales régions historiques du pays, s'inscrit dans la continuité d'un processus de construction patrimoniale qui, au début du XXe siècle, avait marqué toutes les régions historiques de la Roumanie: en 1927 avait été inauguré le Musée Ethnographique de Cluj, conçu par Romulus Vuia; en 1936, le Musée du Village de Bucarest a été fondé par Dimitrie Gusti; en 1940, Ion Chelcea a fondé le Musée Ethnographique à Iaşi. Le modèle du discours muséal construit, ensemble, par ces institutions de référence pour le discours national reproduit pour l'essentiel la façon dont la culture paysanne a été intégrée en tant que source de légitimité au projet de l'État-nation roumaine à la fin du XIXe siècle. (Iosif, 2008, p. 88.)

[9] J'ai traité de cette problématique aussi dans Iosif (2015).

[10] La référence ici est l'apparition, après la Révolution française, des archives historiques modernes, telle *Les Archives nationales françaises* (1808) et, en 1821, l'*École nationale des chartes,* les deux institutions remplissant un rôle pédagogique important.

document écrit relevant de l'archive historique (au sens épistémologique propre du mot). Aussi la construction chronologique du document ethnographique va-t-elle se fonder sur la datation de son traitement comme élément d'archive (ou du moins de son collectage) et non sur la datation de son contenu (celui-ci étant de fait impossible à dater). Les documents ethnographiques ainsi produits ont donc en général un caractère a-historique alors même qu'ils sont censés apporter la preuve objective d'une authenticité historique d'une tradition. Ce sont ce processus et cette procédure voulant que l'«authenticité» – pourtant problématique, tout comme la complexité technique et méthodologique héritée de sa production[11] –, soit «démontrée» par un contenu ayant la forme objective de «document culturel» qui on fait que ces contenus spécifiques, collectés et enregistrés sous la forme des archives ethnographiques, ont été assimilés à des sources historiques primaires[12].

Les documents de l'Archive ethnographique, constitués sur un mode typologique, ont composé la source matérielle de l'élaboration d'une acception largement partagée de la tradition. L'Archive a en effet été la ressource principale à laquelle se sont conformés aussi bien le discours scientifique (ethnologique, philologique, linguistique, littéraire ou même historique) que le pouvoir politique pour légitimer ses politiques culturelles et identitaires. De même, elle a été la force légitimatrice pour l'émergence d'un domaine très spécifique qui n'a guère d'équivalent en Europe occidentale, celui des spectacles de folklore «national» (et, donc, à signification «exemplaire», dans tous les sens du mot, y compris celui des typologies scientifiques), qui va se trouver consolidé à son tour par le développement des médias.

Il va de soi qu'il existe un écart significatif entre la source culturelle (une danse ou une musique traditionnelles par exemple) et sa mise en forme spectaculaire dans le cadre d'une action culturelle – c'est bien évidemment le cas des spectacles de folklore et en particulier de leur médiatisation. Un indice important à cet égard vient précisément du fait que, dans les discutions avec différents villageois, le terme de «tradition» (en tant que culture locale reproduite de génération en génération) a été fréquemment dissocié de celui de «culture»; ce dernier est arrivé à désigner surtout le domaine du spectacle formé et consolidé dans le sillage des effets de l'action politico-culturelle concertée d'auparavant,

[11] Les documents ethnographiques produits avant l'utilisation sur une large échelle des moyens d'enregistrement analogues ont quelques caractéristiques : l'information dont ils sont porteurs est construite comme «ancestrale» (donc atemporelle), même si elle représente des variantes écrites de la culture orale, car les documents les plus anciens datent seulement du début du XX^{e} siècle. Pour donner un exemple, les archives des instituts de folklore de l'Académie Roumaine de Bucarest et de Cluj abritent des documents sonores sur cylindre de phonographe depuis la première décennie du XX^{e} siècle et les premiers enregistrements sur bande magnétique ont été réalisés autour des années 1950. Ensuite, ces informations sont construites comme «essentielles» à travers la manière dont elles se relient au discours identitaire national, qu'elles soutiennent par ailleurs. Ainsi, le son gravé sur le cylindre de cire, les images gardées par les premières pellicules ou les négatifs photographiques produits au début du XX^{e} siècle, sont construits du point de vue symbolique et sont associés du point de vue idéologique (et scientifique !) aux sources historiques primaires.

[12] Voir aussi Iosif (2015).

domaine d'un folklore-spectacle qui s'est définitivement achevée avec la chute du régime communiste. En outre, durant la période qui débute après 1990, s'est formé un «marché du folklore»[13] étroitement lié au tourisme, comme déjà mentionné plus haut, et dont la légitimité culturelle (du moins pour ce qui est de la consommation culturelle interne) se nourrit de la même caution fournie par les études de folklore[14].

Les études de folklore vont trouver ainsi un renouveau considérable de leur domaine de compétence et de leur autorité scientifique grâce au développement des spectacles de folklore et la marchandisation de «la tradition» qui a accompagné l'ouverture de la société roumaine sur l'extérieur et sur le marché global. Une certaine représentation sociale de la tradition ayant été déjà construite, validée et disponible, elle va permettre alors le déploiement accéléré de tout un secteur marchand et médiatique, renforçant par là même les institutions dédiées à la sauvegarde de cette image folklorique qu'il conviendra de faire fructifier.

Dans le même temps, c'est-à-dire dès le début des années 90 du siècle passé, une part des ethnologues roumains (issus, faut-il le rappeler, des instituts de folklore…) font face à une (auto)critique et se voient dans l'obligation de reformuler leurs paradigmes disciplinaires et leurs épistémologies. Ainsi, grâce aux exigences portées par ce besoin de remaniement, en vient-on, pendant les dix dernières années et chez la nouvelle génération d'ethnologues, à remettre en cause le document ethnographique déjà archivé comme élément historique et forme privilégiée de connaissance des traditions locales. Il existe une distance, pas seulement méthodologique, de plus en plus grande entre, d'une part, la mémoire archivée des traditions (autrement dit la construction idéologique de celles-ci) et, d'autre part, les pratiques et les méthodologies de l'ethnologie contemporaine, marquées par les changements de paradigmes survenus autant à travers l'histoire générale de la discipline qu'à travers l'intégration de l'anthropologie sociale et culturelle parmi les sciences sociales en Roumanie.

En outre, l'ethnologie se retrouve face à un phénomène inédit en tant qu'objet d'intérêt scientifique, du moins en Roumanie: la transformation de l'ancienne

[13] A ce domaine appartient des pratiques spectaculaires non médiatisées: par exemple, en Transylvanie, celle des animateurs culturels embauchés aux noces et lors d'autres fêtes. Leur rôle est d'initier et d'entretenir à ces occasions la danse traditionnelle. Ces «animateurs» sont, en fait, des couples de danseurs semi-professionnels, souvent des membres des équipes de danse folklorique bien connues dans la région.

[14] Le développement de ce que j'ai nommé «le marché des traditions» est lié au processus de patrimonialisation agissant en tant que source légitimatrice de ce marché. Le rapport que celui-ci entretient, d'une manière plus ou moins diffuse, avec le domaine politico-culturel du patrimoine est celui qui légitime l'«authenticité» en la «certifiant». Je donne ici un seul exemple, celui des démarches en vue de l'obtention des marques commerciales (des *brands*) à travers lesquels la légitimation de l'autochtonie et, donc, de la spécificité d'un produit «de tradition» ou «de terroir» entraîne l'obtention de l'exclusivité dans la production et la commercialisation de ce produit. On peut interpréter d'une manière analogue les démarches faites pour la reconnaissance politique de la spécificité culturelle, par exemple pour l'obtention de l'inscription sur la *Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité* de l'UNESCO des fragments de culture locale. Une particularité de ces démarches réside dans la construction politique de l'unicité (et, par conséquent, de la spécificité).

action politique d'instrumentalisation des cultures paysannes – c'est-à-dire les politiques ayant bénéficié du soutien théorique et méthodologique fourni par les études de folklore, y compris dans le processus de textualisation qui l'a supposée – en des pratiques de l'oralité; il s'agit de la réintégration au sein de cultures «populaires» contemporaines (cultures elles-mêmes issues d'une origine paysanne, mais transformées entre temps sous la pression de la modernisation, de l'urbanisation, de la globalisation) des pratiques qui, tout en étant adaptées aux exigences contemporaines du marché culturel, ne restent pas moins liées, par leur genèse, à l'industrie communiste du spectacle de folklore (avec ses protocoles du festival, ses codes de la scène, etc.).

Par ailleurs, les processus par lesquels des éléments considérés comme hétérogènes – par rapport à la construction classique des objets d'étude du folklore – ont influencé des modes de vie dits traditionnels ont fourni, après 1990, un objet d'étude privilégié aux anthropologues roumains (c'est le cas notamment des études interethniques ou de l'anthropologie urbaine)[15]. Du coup, le concept de «métissage culturel» demeurera tabou pour les partisans du projet épistémico-politique des études de folklore et sera ignoré en tant que paradigme alternatif à celui d'identité. Toutes les dimensions dynamiques et normatives sur les comportements, produites par les effets de la globalisation, des migrations ou de la médiatisation n'ont pas droit de cité dans ces études consacrées à la recherche de l'authenticité.

Par conséquent, en Roumanie du moins, l'ethnologie est une discipline scindée en deux variétés distinctes. La première, en s'appuyant prioritairement sur le travail de terrain, parvient à intégrer la dynamique des changements sociaux et culturels dans la construction des cultures traditionnelles en tant qu'objet d'étude ethnologique. La seconde, à travers le recours quasi exclusif au document archivé[16],

[15] Une des premières publications témoignant de l'entrée de l'anthropologie (sociale et culturelle) dans le champ de la réflexion des sciences sociales en Roumanie a été, dès 1996, *Martor. Revue d'anthropologie du Musée du Paysan Roumain*. En 1998, a été publié le premier numéro du bulletin de la Société d'anthropologie culturelle de Roumanie (SACR, ultérieurement devenue SASC, Société d'anthropologie sociale et culturelle), *The Yearbook of the Romanian Cultural Anthropology Society,* 1/1998, Bucarest : Éditions Paideia. À travers ses premiers membres, les débuts de cette association professionnelle se confondent en partie avec la constitution du département de recherche du tout nouveau Musée du Paysan Roumain de Bucarest dont la première garniture de chercheurs avait été assurée par un groupe d'ethnologues ayant quitté ensemble, en 1990, L'Institut d'Ethnographie et de Folklore de l'Académie Roumaine pour se regrouper comme nouveau collectif professionnel dans la nouvelle institution. Le processus de l'institutionnalisation des filières universitaires de formation en anthropologie a commencé lui aussi à la même époque, la deuxième moitié des années 1990, d'abord par la création de programmes de master (à Bucarest et à Cluj-Napoca), ouverture suivie après 2000 par l'établissement des programmes de licence dans les plus importantes universités du pays.

[16] Ce recours a comme effet «l'orientation de l'ethnographie vers une zone marginale, diffuse, en laissant place à l'instauration d'une nouvelle hégémonie, celle du document ethnographique et de folklore, conçu comme élément de pouvoir» [ma traduction] (Iorga, 2015, p. 29). L'auteur cité étaye ses affirmations en se référant très pertinemment aussi à un texte méthodologique publié, il y a soixante-dix ans déjà, par le sociologue H.H. Stahl („Metode şi moravuri ştiinţifice" [Méthodes et mœurs scientifiques], *Revista Fundaţiilor Regale,* XII, 1, 1945, p. 155-167).

produit une «fiction ethnographique ou une ethnographie fictive» (Iorga, 2015, p. 26). Cette posture crée un hiatus épistémologique qui rend toute tentative d'intégration des études de folklore en tant que secteur de l'ethnologie ou en tant que domaine des sciences sociales, particulièrement malaisée[17].

C'est précisément cette différence qui rend palpable la distance qui existe entre l'intelligence de la tradition produite par ce domaine de l'histoire de la culture géré et mis en scène par les études de folklore (à travers toutes les utilisations contemporaines de cette intelligence) et les pratiques et modes de vie locaux qui sont à l'origine de cette représentation. Cette distance révèle un décalage épistémologique entre d'une part, le document ethnographique archivé et ainsi institué comme instance légitimante et, d'autre part, la pratique ethnologique comme relation directe du chercheur avec une réalité située; cette dernière, dans le paradigme disciplinaire des études de folklore, demeure une posture subalterne par rapport au recours souverain au document d'archive. Ce décalage épistémologique prend souvent la forme d'un conflit irréconciliable entre d'un côté la «ligne de front», la forme institutionnelle de l'ethnologie, qui pense puiser sa légitimité scientifique dans le recours à des documents en tant qu'ils sont déjà archivés et de l'autre, la démarche ethnographique en tant qu'expérience de terrain (qu'elle soit indépendante ou soumise à l'instance institutionnelle) et qui, précisément parce qu'elle prétend produire ses propres sources et documents, aura toujours une légitimité contestable aux yeux des partisans du folklore.

BIBLIOGRAPHIE

Baskar, B. (1998). L'anthropologie sociale dans l'« autre Europe ». Incertitudes et désagréments. *Terrain, 31*, 113-128.

Gossiaux, J.-F. (1995). Le sens et le verbe. Sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore. *L'Homme, 35*(135), 127-134.

[17] Pour donner un seul exemple : si, selon la *Nomenclature des domaines et des programmes universitaires et de la structure des programmes d'études universitaires,* instrument juridico-administratif émis par ordonnance du Gouvernement de la Roumanie (H.G. nr. 493/2013), l'anthropologie est classée sous la rubrique «Sciences sociales», comme sous-domaine scientifique et universitaire de la Sociologie (à côté des spécialités Assistance sociale et Ressources humaines), l'ethnologie se retrouve, quant à elle, classée dans le domaine des «Sciences humaines et Arts», comme spécialisation des Études culturelles. Elle coexiste, dans une même classe, avec des disciplines comme la philologie, la philosophie, l'histoire et les études patrimoniales, la théologie, l'architecture et les arts. Cette situation étonnante est due principalement aux différentes politiques institutionnelles, mais elle a été rendue possible en conséquence des problèmes soulevés par la définition de ces deux disciplines et, donc, des rapports qu'elles entretiennent. Cette nomenclature, avalisée par l'État et dont il est à la fois le commanditaire et le bénéficiaire, ignore en revanche totalement le terme de «folklore» ou «études de folklore», en dépit du fait que les centres du pouvoir institutionnel représentatifs de l'ethnologie restent encore et toujours les Instituts de l'Académie Roumaine qui gardent dans leur intitulé (et également dans leurs définition institutionnelle) le terme de «folklore». *Exempli gratia,* l'Institut d'Ethnographie et de Folklore «Constantin Brăiloiu» à Bucarest et l'Institut «L'Archive de Folklore de l'Académie Roumaine» à Cluj-Napoca.

Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. Paris: PUF.
Herzfeld, M. (2003). Localism and the Logic of Nationalistic Folklore: Cretan Reflections. *Comparative Studies in Society and History, 45*(2), 281-310.
Karnoouh, C. (2008). *L'Invention du peuple: Chroniques de Roumanie et d'Europe orientale*. Paris: L'Harmattan.
Kürti, L. (1996). Homecoming Affairs of Anthropologists in and of Eastern Europe. *Anthropology today, 12*(3), 11-15.
Iorga, A. (2015). Etnografie în România. Disciplinarea culturii şi hegemonia umbrelor trecutului. En G.Troc & B. Iancu (Éds.), *Moduri de apropriere şi rezistenţă socială / Modes of Appropriation and Social Resistance*, Lucrările celei de-a XI-a conferinţe anuale a Societăţii de Antropologie Socială şi Culturală, Cluj 21-22 noiembrie 2014, (p. 11-34). Bucureşti: Tritonic.
Iosif, C. (2008). The Politics of Tradition: Practices of Ethnological Museology Under Communism. En V. Mihăilescu, I. Iliev & S. Naumović, (Éds.), *Studying people in the People's Democraties II. Socialist Era Anthropology in South-East Europe*, Halle Studies for Anthropology in Eurasia, vol. 17 (p. 81-113). Berlin: LIT VERLAG.
Iosif, C. (2015). De la dovadă la document. O incursiune în statutul epistemologic al mărturiei etnografice [Du témoignage au document. Une incursion dans le statut épistémologique des sources ethnographiques]. En Benga, I. (coord.), *Naşterea documentului de folklore. Răspântii metodologice* [La naissance du document de folklore. Des carrefours méthodologiques] (p. 99-106). Cluj-Napoca: Risoprint.
Mesnil, M. (1988). Folklore nationaliste et ethnologie européenne. *International Journal of Rumanian Studies, 6*(1), 83-86.
Mesnil, M., & Popova, A. (1997). *Etnologul între şarpe şi balaur*. Bucureşti: Paidea.
Mihăilescu, V., Iliev, I., Naumović, S. (Éds.). (2008). *Studying people in the People's Democracies II. Socialist Era Anthropology in South-East Europe*, Halle Studies for Anthropology in Eurasia, vol. 17. Berlin: LIT VERLAG
Mihăilescu, V., Iancu, B. & Iosif, C. (Éds.). (2017). *Back to the Future. Creative traditions in the 21st Century. In Martor, The Museum of Romanian Peasant Anthropology Journal*, no. 22 (thematic issue).
Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations, 26* (Special Issue: Memory and Counter-Memory), 7-24.
Verdery, K. (1990). The Production and Defense of "the Romanian Nation", 1900 to World War II. En R. G. Fox (Éd.), *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures* (p. 81-111). Washington D.C.: American Ethnological Society Monograph Studies.