

Le monde enchanté de la culture populaire

Une lecture du discours ethnologique roumain à travers ses enjeux idéologiques

Vintilă Mihăilescu

Volume 21, numéro 2, 1999

Ethnographie postsocialiste
Post-Socialist Ethnography

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1087804ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1087804ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mihăilescu, V. (1999). Le monde enchanté de la culture populaire : une lecture du discours ethnologique roumain à travers ses enjeux idéologiques. *Ethnologies*, 21(2), 27–45. <https://doi.org/10.7202/1087804ar>

Résumé de l'article

Cet article porte sur l'« ethnologie diffuse » roumaine, définie, suivant Stocking, comme une *nation building ethnology*. Le discours ethnologique roumain s'inscrit ainsi, comme c'est le cas pour d'autres « jeunes nations », dans le projet global de construction de la nation. Suivant plutôt le « modèle allemand », la nation roumaine se présente plutôt comme sujet de l'indépendance (du peuple) que comme sujet de la liberté (des citoyens), étant constitutivement « traditionnelle » et « moderne ». Dans ce contexte, le discours ethnologique répond à la nécessité de légitimer cette indépendance du peuple par la valorisation de sa spécificité, ancrée dans la double invention de sa traditionalité et de sa modernité. Le folklore, la philosophie, l'anthropogéographie et la sociologie de la première moitié du XX^e siècle sont présentés comme parties de cette ethnologie diffuse. Les transformations subies pendant l'époque communiste sont analysées dans le contexte de la volonté politique de passer du peuple-paysan au peuple-prolétaire, le grand festival national de la « chanson de la Roumanie » servant d'exemple de rupture idéologique, mais aussi de continuité occultée d'habitude par les critiques du communisme. L'analyse s'ouvre sur la période postcommuniste quand, prenant ses distances par rapport au « folklorisme », une anthropologie naissante se met à « dévoiler » ce que les couches successives d'une *nation building ethnology* ont plutôt caché ou simplement oublié.

LE MONDE ENCHANTÉ DE LA CULTURE POPULAIRE

Une lecture du discours ethnologique roumain à travers ses enjeux idéologiques

Vintilă Mihăilescu

Université de Bucarest

Pour les « jeunes nations », le discours ethnologique, celui d'une « ethnologie diffuse »¹ vouée à la connaissance d'un *ethos* propre et spécifique, fait d'habitude figure de père fondateur. Si, pour Renan et avec lui, selon ce qu'on appelle le « modèle français de la nation », celle-ci se construit, en principe au moins, *contre* l'élément ethnographique, pour la Roumanie, comme pour tant d'autres pays qui ont suivi plutôt le « modèle allemand de la nation », celle-ci trouve ses racines et sa légitimité *dans* cet élément ethnographique même. Le rapport entre nation et discours ethnologique se voit ainsi inversé, l'ethnologie étant forgée, dès ses origines, par d'autres enjeux idéologiques. Dès lors, il s'agira, pour parler comme Stocking, d'une *nation building ethnology* (Stocking 1992).

Aux fondements de la nation

Avant de présenter le discours ethnologique roumain, il convient donc de rappeler les spécificités de la formation de la nation roumaine. Sans entrer pour autant dans l'histoire même de cette construction, deux particularités m'apparaissent comme des caractéristiques constitutives qui doivent être mises en évidence dans ce contexte.

Tout d'abord, la nation roumaine se construit non pas comme sujet de la « liberté » (des citoyens), mais comme sujet de l'« indépendance » (du peuple).

1. On entend par « ethnologie diffuse » cet ensemble de jugements portant sur l'identité ethnique, ses origines, sa spécificité et sa valeur et qui fut une préoccupation systématique des élites humanistes en général, faisant des usages différents de la « culture du peuple » dans le but convergent de cerner son « identité ».

Elle trouve sa légitimité non pas dans le présent d'un choix libre des individus, mais dans le passé d'une identité collective « donnée », spécifique et différente des autres et ayant ainsi droit à une reconnaissance de leur part. D'où, également, l'impératif d'une défense et d'une illustration permanente de cette identité fondatrice : au lieu d'un plébiscite de tous les jours, il s'agit plutôt d'une mémoire de tous les jours, nécessaire sous peine de perdre son indépendance, voire son « être » même. De nos jours encore, cette différence fondatrice est l'objet de méprises réciproques permanentes.

Organiquement liée à cette caractéristique, une deuxième particularité qu'on croit d'importance est le fait que la nation se veuille constitutivement liée, en même temps et dans une égale mesure, à la modernité et à la tradition.

On a dit souvent que la modernité est « parricide », coupant avec le passé de la « tradition » (quelques fois à l'aide d'une guillotine...) et inaugurant un Temps propre dont elle est l'origine. De ce point de vue, la nation roumaine, comme tant d'autres jeunes nations, est confusément « traditionnelle » et « moderne » en même temps. Et il ne s'agit pas là simplement de récupérer son passé, son patrimoine et ses lieux de mémoire, mais de puiser les sources mêmes de la modernité future dans le passé de la « tradition », de bâtir l'avenir de la société en toute fidélité par rapport à son « identité » éternelle, substantialisée par une complexe démarche des élites nationales. Une angoisse de consommer la rupture entre tradition et modernité s'installe ainsi dans la culture roumaine. L'idée que le développement, la modernisation doivent être continuité et non pas rupture, qu'il n'y a pas d'avenir sans passé, a été formulée pour la première fois en Roumanie par le Moldave Alecu Russo (1840, 1851, 1855), par Al. Moruzi (1861), par le prince Barbu Stîbei (1855) et, surtout, par les œuvres des membres de la société *Junimea* qui ont formulé, avec Titu Maiorescu, la théorie des « formes sans contenu » (Georgescu 1991). Cette idée va être reproduite jusqu'à nos jours sous la forme d'un idéal explicite ou implicite de « développement organique ». Dans les termes de Corm, on peut dire qu'il s'agit là d'une « modernité inachevée » (1989).

Connaissance du peuple et construction de la nation

La pensée ethnologique roumaine voit ainsi le jour comme une mise en œuvre de cette identité de longue durée qui est à l'origine et au cœur même de la nation. On peut invoquer, à ce titre, les chroniqueurs du XVII^e siècle et surtout le prince Dimitrie Cantemir qui, au début du XVIII^e siècle, s'attaque le premier au slaven — langue officielle de l'orthodoxie — qu'il considère

comme « étrangère » et « barbare ». Dans cette perspective, le patriarche Teoctist, bulgare d'origine, aurait imposé le slavon comme langue de culte au XV^e siècle afin d'éloigner les Roumains de l'Occident. C'est ainsi que, pour Cantemir, Teoctist « est le premier responsable de la barbarie dans laquelle se trouve noyée la Moldavie à présent ». L'identité roumaine ayant ainsi tourné le dos aux Balkans, la construction identitaire va s'orienter vers Rome et vers l'origine latine du peuple roumain : « l'idée-souche de toute la culture roumaine c'est l'idée de Rome », va affirmer, en 1920, l'historien Vasile Pârvan. Quand les enjeux stratégiques vont changer de cible, surtout avec le communisme, c'est « l'idée de Dacie » qui va mettre en scène « nos ancêtres, les Daces » comme marque d'une identité plus autochtone.

Le système de référence qui va permettre à cette pensée de s'exprimer et de s'épanouir au moment du « printemps des nations », va être, d'une manière plutôt indirecte que directe, la pensée préromantique et romantique allemande, *grosso modo* la même qui avait présidé à la naissance de la *Volkskunde* allemande. Rappelons dans ce sens que, dans sa polémique avec Voltaire, Herder opposait à la Raison des Lumières les raisons des peuples, le fameux *Volksgeist* : « celui qui a attribué à l'homme la Raison la lui a donnée dans la langue », écrivait Herder dans son *Traité sur l'origine de la langue* (Herder et al. 1977).

Nous sommes ici devant une différence essentielle dans la manière de penser l'homme [...] en fin de compte, ou bien la valeur fondamentale est placée dans l'individu et on parlera en ce sens de l'individualisme de Voltaire ou des Encyclopédistes, ou bien elle est placée dans la société ou la culture, dans l'être collectif, et je parlerai du holisme qui affleure ici dans Rousseau et dans Herder. Si l'avènement de l'individualisme distingue la culture moderne de toutes les autres et en tout cas des autres grandes civilisations, comme je le pense, nous avons ici, avec la résurgence d'un aspect holiste dans la civilisation moderne, un fait historique important. [...] Herder transfère l'individualisme, qu'il vient de transcender de façon holiste au plan élémentaire, au plan d'entités collectives jusque-là méconnues ou subordonnées. [Pour Herder] les cultures sont des individus collectifs (Dumont 1983).

Il faut remarquer tout de suite que, dans l'usage que fait Herder du *Volk*, il y a :

[...] aussi une réduction idéalisante : le peuple (*Volk*) en tout cas n'a rien à voir avec « la populace de la rue, qui ne chante jamais, ne compose jamais de vers, mais crie et tronque les rimes ». On aurait tort de nier l'intérêt réel que porte Herder au social, mais le « peuple » reste pour lui avant tout une

expérience psychique, l'ouverture de forces intérieures plus profondes et par là même le véhicule du génie, de la création (Bausinger 1993).

Un jugement de valeur préside déjà à l'identification même du « peuple ».

Sans trop s'attarder sur les sources romantiques allemandes de la pensée ethnologique roumaine, il serait peut être utile malgré tout de rappeler la contribution d'un autre Allemand, Friedrich Ludwig Jahn, non pas tant pour son importance dans l'histoire de la *Volkskunde* allemande ni à cause de son influence directe sur la pensée roumaine, mais surtout parce que ses propos pourraient être mis en exergue de n'importe quel ouvrage ethnologique roumain « classique ».

L'idée de « tradition populaire » (*Volkstum*) est substantialisée chez Jahn, [...] elle s'intègre dans la durée : c'est « l'esprit originel du peuple qui règne » aussi bien dans la « littérature populaire » que dans d'autres formes d'expression de cette tradition. Principes de nationalité (*Volkstümlichkeit*) et de germanité (*Deutschheit*) sont situés sur le même plan étymologique : une tendance uniformisante apparaît dans les descriptions des coutumes et des fêtes populaires, des costumes traditionnels du peuple, des « monuments nationaux » ; des caractères physiques — la forme du crâne, par exemple — prouvent l'unité de la tradition populaire, jusqu'aux « voyages à travers la patrie » qui, loin de fournir un aperçu sur la multiplicité et les différences, « conforte de l'intérieur cette tradition » (Bausinger 1993).

On peut comprendre combien l'esprit de ce genre de propos pouvait être attrayant pour les bâtisseurs de la modernité roumaine. Cela leur permettait surtout d'apporter une réponse à ce problème complexe : « comment faire de la modernité avec de la "paysannerie" ? ». Ainsi commence le mythe des origines et la série des « pratiques de l'éternel retour », qui vont dès lors s'imposer à la culture roumaine moderne en général et au discours ethnologique en particulier².

-
2. Il y a, dans le discours que ces nations ethniques « traditionnelles » élaborent sur elles-mêmes, une continuité et une rupture significatives par rapport aux sociétés prénationales « archaïques ». Prenons à tout hasard un exemple : « Pour les Baruya, la manière dont leur société est organisée, les normes de conduite, les valeurs auxquelles ils obéissent, en un mot l'ordre qui règne chez eux leur apparaît évident, légitime, comme le seul possible, et ceci parce qu'ils ne s'en pensent pas les auteurs, parce qu'ils croient que des êtres plus puissants qu'eux ont inventé cet ordre et l'ont donné à leurs ancêtres qui étaient différents des hommes d'aujourd'hui. C'est donc le devoir sacré des Baruya de le conserver et de le reproduire [...] En imaginant une origine surnaturelle au social, le social devient sacré et la société, telle qu'elle est, est légitimée »

Nous allons essayer, dans ce qui suit, d'ébaucher les principales lignes dans et par lesquelles s'est élaboré ce discours ethnologique diffus, en quête d'un *Volksgeist* capable d'unir et de légitimer la nation.

Le folklore : défense et illustration de la culture populaire

Ovidiu Bârlea commence par préciser, dans son histoire de la folkloristique roumaine, que celle-ci :

[...] est partie prenante de la connaissance de l'être des peuples [La recherche folklorique] doit mettre en évidence le caractère spécifique d'un peuple, la dot spirituelle originelle, qu'il apporte au patrimoine universel. Dans sa quête de réponses à cette question fondamentale, la folkloristique apporte ses lumières aussi en ce qui concerne les origines du peuple (Bârlea 1974)³.

On a ici presque tous les mots clés (et les enjeux) de la recherche ethnographique et folklorique de ses origines jusqu'à nos jours. Il faut seulement ajouter « unité » pour avoir le tableau complet. De ce point de vue, il s'agissait de donner une unité culturelle au peuple, à travers ses couches sociales, d'une part, et d'un bout à l'autre du pays, d'autre part. Pour y parvenir, le fait d'idéaliser ce passé, pour être plus convaincant, va presque de soi. Bârlea le constate à propos d'un des importants idéologues du mouvement révolutionnaire de 1848, Alecu Russo :

Russo n'est pas un passéiste, il est orienté vers l'avenir et c'est justement ce souci de l'avenir qui le détermine à chercher appui dans le passé. Il est préoccupé [...] par l'unité de son peuple et déplore la rupture qui s'est créée

(Godelier 1996). Comme le remarque Godelier lui-même, « ce que nous venons d'analyser chez les Baruya se retrouve dans toutes les sociétés humaines, y compris celles qui n'attribuent pas à des dieux mais au peuple souverain l'origine des lois auxquelles celui-ci doit obéir » (Godelier 1996). Mais c'est justement là que s'inscrivent la continuité et la rupture. Continuité, car, tout comme les Baruya et les autres, les prêtres de la nation ne s'en pensent pas les auteurs, mais les héritiers d'un legs des ancêtres du peuple, dont ils n'ont que l'usage et l'obligation de faire partager les bénéfices à l'ensemble de la nation. L'obligation « sacrée » de conserver et de re-produire un monde (plutôt culturel que social) réside, ici comme là, dans l'« origine surnaturelle du social ». Mais il y a rupture aussi, car cette « origine surnaturelle » a été longtemps imaginée d'une manière « naturelle », voire « rationnelle », par une pensée philosophique européenne et moderne. L'imaginaire social avait changé de voie, et son travail de longue durée sur ce nouvel « enchantement du monde » n'est pas encore entièrement mis en évidence.

3. Les traductions sont de l'auteur.

entre boyards et paysans [...] [De ce point de vue] Russo est plus proche d'un autre Suisse, Johannes Muller, qui mettait au premier plan l'unité du peuple à l'époque féodale : à cette époque, la Suisse avait unifié nobles et paysans. Mais ce paysan était libre, petit propriétaire comme les « razeși » moldaves. Russo fait abstraction de la grande part de la paysannerie, les « clacasi » (paysans asservis), pour donner plus d'éloquence à sa démonstration sur l'unité du peuple (Bârlea 1974).

Dans ce sillage, toute une intellectualité se met au travail à travers le pays pour témoigner de l'ancienneté et de l'originalité de la culture populaire. De vastes entreprises, comme celle du questionnaire lancé d'un bout à l'autre du pays par Hasdeu, au siècle dernier, à l'aide des instituteurs et des prêtres des villages ou bien celles qui consistaient à faire des collectes individuelles, thématiques ou régionales, vont enrichir la connaissance du peuple et de sa culture. C'est le temps des folkloristes et des ethnographes. Le chercheur se déplace dans un « village-mémoire » en quête de « paysans-patrimoine ». Il consigne tout ce qu'il trouve avec de plus en plus de soin, voire de « méthode ». Il en résulte de vastes archives de la « culture traditionnelle », systématisées quelques fois selon des critères géographiques ou thématiques (signalons entre autres les études de Simion Florea Marian, de Pamfile et de Niculita-Voronca). Il en reste, même de nos jours, une masse d'informations d'une valeur inestimable, qui attend encore d'être estimée. Le problème de ces données est que les *faits* dont elles témoignent sont aussi le produit des choix de valeur qui ont présidé à leur récolte ; on y trouve « de la » vérité, mais non pas « toute » la vérité.

Devant cette situation, la plus mauvaise réaction consisterait à se griser des *faits* proprement dits puisque, précisément, ces prétendus faits ne font pas partie intégrante de la réalité : ils n'ont en effet été définis puis intégrés au domaine de l'étude de la *Volkskunde* qu'après avoir été investis de valeurs déterminées (Bausinger 1993).

Avertissement important, sans doute, mais qui, à notre sens, pourrait conduire à l'erreur qui consisterait à tout vouloir jeter à la poubelle de l'histoire. Et ce à deux titres complémentaires : d'une part, une connaissance des conditions passées de production de ces *faits* permet malgré tout d'en tirer un savoir-faire de leurs conditions d'utilisation présente pour en faire une source incontournable de compréhension de ce que fut (et, d'une certaine manière, est encore) *l'oralité* dans cette partie du monde ; d'autre part, ces faits peuvent nous en dire long au sujet de ces conditions de production mêmes, parties d'un imaginaire qui s'est inscrit depuis dans la réalité de la nation.

La philosophie : sublimation du *Volksgeist*

Cette quête empirique des manifestations de la culture populaire est sans cesse doublée d'une réflexion philosophique sur sa spécificité et son sens. Entre la morphologie de la culture et ce « culturalisme » qui va de Herder, Humboldt et des « neohumboldtiens » à Boas jusqu'à Sapir et Whorf, une philosophie de la culture n'arrête de s'interroger sur l'originaire — et donc l'originel — de l'« esprit roumain ». « Le style, c'est le peuple », disait, en paraphrasant Bufon, le philosophe et psychologue Radulescu-Motru dans la période de l'entre-deux-guerres. Et il s'explique en disant que :

[...] le peuple n'est pas seulement avant l'individu, mais il est aussi plus complet que l'individu. Le peuple contient, dans son fond, toutes les aptitudes de ses membres et c'est pour cela que sa personnalité (sa culture) nous apparaît comme une potentialité harmonique idéale ; tandis que l'individu ne contient dans son fond que certaines aptitudes et nous apparaît comme une réalisation spéciale ou concrète de ces aptitudes (Radulescu-Motru [1927] 1984).

Avant et après Radulescu-Motru, presque chaque intellectuel roumain qui se respecte va s'offrir, au moins à lui-même, une théorie sur ce « style ». Lucian Blaga, poète et philosophe, va même construire une extraordinaire théorie des « matrices stylistiques », ancrées dans une sorte d'inconscient ethnique et se partageant l'espace des cultures un peu à la manière d'un « tableau de Mendéléév » — manière aussi de prêcher l'égalité axiologique des cultures contre le sentiment accablant de « minorité » culturelle partagé par une bonne partie de ses contemporains.

Sans pour autant tomber d'accord sur ce qui fait la spécificité irréductible de ce « style », les différents auteurs s'accordent quand même, quelques fois, sur l'une ou l'autre de ses caractéristiques. C'est le cas, par exemple, d'une vision « cosmocentrique », ayant ses racines dans l'orthodoxie populaire, que Lucian Blaga appelait « perspective sophianique », et que Mircea Eliade a consacrée sous le nom de « christianisme cosmique » et qu'on oppose volontiers à l'« anthropocentrisme » occidental :

Les paysans, de par leur propre manière d'exister dans le Cosmos, n'étaient pas attirés par un « christianisme historique ». Les paysans de l'Europe comprenaient le christianisme comme liturgie cosmique. Le mystère christologique engageait également la destinée du Cosmos [...] Dans le folklore religieux du sud-est européen, les sacrements sanctifient aussi la Nature. [...] Lorsqu'on écrira l'histoire de cette « théologie populaire »,

telle qu'elle se laisse saisir dans les fêtes saisonnières et le folklore religieux, on se rendra compte que le « christianisme cosmique » n'est pas une nouvelle forme de paganisme, ni un synchrétisme pagano-chrétien. C'est une création religieuse originelle dans laquelle l'eschatologie et la sotériologie sont affectées de dimensions cosmiques (Eliade 1970).

Il reste à préciser que, tout comme la quête ethnographique du passé n'est pas, par sa raison d'être, du passéisme (même si elle peut le devenir), la quête philosophique du « style » originaire et originel n'est pas pour autant du provincialisme (même si elle est toujours tentée par une sorte d'autarcie). Tout au contraire, on cherche d'habitude le particulier pour en faire cadeau à l'universel, dans une perspective qui reste herderienne dans l'esprit, sinon dans la lettre, et qui se représente l'humanité sous le signe de Protée. Par ailleurs, il faut voir également ici aussi une réponse à la contrainte qu'implique le fait de vouloir faire de la « modernité » avec de la « traditionalité ». Dans ce sens, la démarche du philosophe Constantin Noica, collègue de génération avec Mircea Eliade, Emil Cioran et Eugène Ionesco, peut être considérée comme exemplaire. Portant explicitement sur les passages de la « traditionalité » à la « modernité », sa démarche va puiser dans « l'oubli de la langue » pour y trouver « le discours (*rostirea* : discours, expression et attribution du sens en même temps) roumain de l'Être ». D'autre part, en décantant avec finesse les concepts forts de cette *rostirea*, il va construire, avec et autour d'eux, tout un système philosophique de vocation explicitement universelle. « En un mot, l'objectif de Noica était de construire pour la Roumanie et pour le monde une théorie harmonique de la relation ontologique entre la tradition et la modernité » (Verdery 1991). Il ne reste plus à ajouter, peut-être, que la « conscience tragique » de ce discours que Noica résume très bien au nom de sa génération en 1943 :

Nous savons bien que nous sommes « une culture mineure ». Nous savons que cela ne signifie pas nécessairement une infériorité qualitative [...] Mais c'est justement ce qui nous rend mécontents aujourd'hui : le fait d'avoir été et d'être encore, par tout ce qu'il y a de meilleur en nous, des villageois. Nous ne voulons plus être les éternels villageois de l'histoire. Cette tension est le drame de ma génération. Ce qui rend notre conflit si douloureux, c'est qu'il est, du moins théoriquement, sans issue (Noica 1989).

On peut dire que, pour les grands créateurs, cette quête du *Volksgeist* ne se fait qu'en vue de sa sublimation dans un discours porteur de valeurs et de problématiques universelles. Ainsi, le nombrilisme conservateur, d'une part, et le messianisme effréné, d'autre part, qui ont touché, hélas à combien de reprises, cette démarche, doivent être considérés plutôt comme les excès ou les pièges

plus ou moins inévitables d'une réflexion propre à (et « normale » pour) une « jeune nation », tant et pour autant qu'elle reste aux prises avec ses complexes.

L'anthropogéographie : le corps et l'âme de l'être national

Si la nation se donne une âme par sa langue et par la culture populaire qui s'exprime dans et par cette langue, elle se donne aussi un corps qui est son territoire. Entre cette culture-là et ce territoire-ci, il y a un lien organique : l'esprit du peuple roumain n'aurait pu s'épanouir que dans cette « citadelle des Carpates », et cet espace donné par Dieu aux Roumains n'aurait pu engendrer que cette spiritualité spécifique. Simion Mehedinti, le fondateur de la géographie moderne roumaine, disait à cet effet que :

La terre roumaine, liée à l'axe des Carpates comme à sa colonne vertébrale, est la citadelle la plus avancée de l'Europe face à la steppe ponto-caspienne. La vraie frontière entre notre continent et l'Asie se trouve sur l'isthme d'entre la Mer Noire et la Mer Baltique. Sur cette terre limitrophe a dû naître un peuple limitrophe (*Randvolk*) (Mehedinti 1930).

Mentionnons également cette autre analyse provenant d'un historien :

La circulation des marchandises à l'époque des communautés libres et avant le féodalisme est due à l'aspect même du territoire de ce pays, fait de régions géographiques à morphologies distinctes, s'enfilant les unes après les autres : les montagnes (avec les pâturages et les bois), les collines (vergers et vignes), les vallées et la lande (agriculture), l'étang (la pêche). Cette séparation économique engendre l'échange de produits. Notre pays n'a pas été un ensemble de centres isolés mais une unité économique dans laquelle les montagnards ne pouvaient vivre sans les campagnards ou sans ceux qui habitaient près des étangs et des forêts. Les gens ont été obligés de travailler simultanément dans toutes les régions du pays pour que le pays, dans son ensemble, puisse résister (Panaitescu 1969).

Dans cette perspective qui, en son temps, se réclamait d'un Ratzel ou d'un Vidal de la Blache, il n'est pas surprenant de voir que le géographe Simion Mehedinti fut en même temps un bon ethnographe : terre, population et culture formaient une unité que l'anthropogéographie se donnait pour tâche d'étudier et de mettre en valeur au service de la nation.

La sociologie : science et réforme sociale

Cette vocation d'avocat de l'identité nationale, que le discours ethnologique roumain partage avec tant d'autres discours d'ethnologie domestique, va

connaître, dans la période de l'entre-deux-guerres, avec l'épanouissement de la « Grande Roumanie » et grâce au mouvement sociologique promu par Dimitrie Gusti, son âge de maturité et, on peut le dire, une certaine particularité. Il s'agit dès lors de construire une « science de la nation », consciente de ses buts et maîtrisant ses moyens :

Une Science qui conduit à une interdépendance indissoluble entre la connaissance et l'action et à une harmonie complète entre les aspirations sociales, éthiques et politiques de la Nation et, par elle, de l'humanité, en fonction du réel, chargé du présent, et, selon la formule de Leibnitz, gros de l'avenir. [...] L'heure est venue de se recueillir. Aux solutions précipitées et aux généralisations hâtives, il faut substituer désormais les recherches approfondies de la réalité sociale. Dans ce sens, tout est à réviser, à émonder, à rectifier, à coordonner (Gusti 1941).

Et tout va l'être effectivement, de l'aube de la Première Guerre mondiale jusqu'à la Deuxième Guerre et à l'installation du communisme.

Étant donné que la réalité sociale se présente sous la forme d'unités concrètes, dont le principe de limitation tient à leur nature organique, totalitaire, une science d'observation directe de ces unités par la voie « monographique » va se mettre en place, poursuivant sa démarche à travers la « comparaison » entre ces « unités sociales » pour aboutir à une « science de la nation », base incontournable d'une « pédagogie de la nation » et d'un « système politique et éthique » de « réforme sociale » (Gusti 1941). Tel est, en bref, le dessein de cette « science de la nation, basée sur la science des villages ».

Sur le plan méthodologique, Gusti insiste sur la nécessité d'une approche *directe* (le sociologue doit être « un investigateur infatigable, armé d'une carte et d'un compas ») plutôt *émique* (« l'observateur scientifique doit rechercher également les causes de sa propre déformation, tenter d'éliminer tous ses préjugés issus du temps, du lieu ou de sa formation scientifique, afin de pouvoir présenter les faits, sans y rien ajouter de personnel » [Gusti 1941]) et surtout *holiste*. « Si l'on tentait des recherches partielles sur la vie économique, juridique, politique, pour les rassembler ensuite et construire une image d'ensemble, on aboutirait une fois de plus à une construction arbitraire. Les sciences sociales particulières mettent en relief, par abstraction, les aspects qui les intéressent, mais la réalité telle qu'elle est leur échappe toujours » (Gusti 1941). Pour faire justice à cette « unité vivante et concrète », il faut éviter toute « conception sociologique partielle » et emprunter la voie royale de la monographie : « la sociologie est monographique ou elle n'est du tout ! », proclamait Gusti dès le début de son activité, dans les années 1910.

Pour y parvenir, « l'observation monographique doit être *collective* [...] les recherches spéciales se complètent et se combinent en une synthèse de connaissances, où la réalité sociale trouve son expression en tant que totalité » (Gusti 1941). La recherche monographique de l'école de Gusti va se poursuivre ainsi avec des équipes de plus en plus larges, engageant toutes les sciences de l'Homme et entraînant, à part les étudiants, une bonne partie des personnalités travaillant dans ces domaines à l'époque, même si elles restaient, par ailleurs, à l'extérieur de la structure même de l'école.

Cette ouverture a engendré plus d'une fois des innovations théoriques et méthodologiques à l'intérieur même de l'école, parfaitement tolérées par ailleurs par son chef. Rappelons en passant seulement la contribution de H. H. Stahl, coordinateur de la plus complète monographie élaborée dans le cadre de l'école, le meilleur spécialiste d'histoire sociale de la Roumanie et penseur original, faisant figure à part, quoique demeurant un des principaux « lieutenants » de Gusti.

Pour l'essentiel, Stahl se donne comme tâche méthodologique d'interroger la nature et les mécanismes de ces unités sociales de la vie rurale que son maître avait tendance à considérer plutôt comme du domaine de l'évidence, du « donné ». Pendant des décennies, il poursuit ainsi l'analyse de la *obste devalmasa*, cette « matrice » de l'organisation villageoise roumaine, proche et différente quand même du *mir* slave ou de la *zadruga* serbe. Il étudie ses étapes et ses formes de désagrégation qui se poursuivent jusqu'au XX^e siècle. En même temps, il essaye de proposer une explication « sociologique » de la nature « traditionnelle » de cette vie villageoise, qui s'oppose aux théories « théologiques » de la plupart de ses contemporains, notamment des historiens et philosophes de la culture comme Mircea Eliade ou Lucian Blaga. Dans ce qu'il va finir par proposer comme « la théorie de la *obste* à base de tradition diffuse » (1983), l'unité de vie sociale traditionnelle n'est plus une « transmission », mais le produit sans cesse réitéré d'une vie communautaire présente qui reproduit ses groupes et ses institutions par une partition diffuse des rôles entre ses membres. Selon lui, dans cette vie communautaire :

[...] chacun ne détient qu'un fragment de la culture globale [...] Ici [dans le village], il y a une mentalité collective où chacun, pris à part, sachant quelque chose, un peu de tout, ne fait que les gestes « d'usage » ; la communauté se constitue, naturellement, à chaque occasion. Cette « émergence » est mise en œuvre dans et par une mémoire sociale extrêmement attentive que seules les civilisations fondées sur les traditions orales peuvent avoir (Stahl 1983).

Mais cette mémoire-là est plutôt le fait d'une « imitation » présente que d'une transmission du passé. Comme dans le cas des légendes du héros éponyme que chaque village fait valoir, l'origine du passé (mythique) se trouve dans le présent (sociologique) (Stahl 1959). Dans la polémique qui oppose depuis toujours, selon Leach, « empiristes » et « rationalistes », Stahl est ainsi un militant convaincu de l'empirisme. Dans la question disputée de la tradition, notamment des croyances et des pratiques, il s'agit pour lui de démontrer que « ce processus mental d'un "éternel retour" peut être expliqué par un processus social » *hic et nunc*, que ce n'est pas l'imaginaire qui impose ses lois à la réalité sociale, mais plutôt le contraire, celui-là trouvant ses racines dans le présent et les nécessités de celle-ci (Stahl 1959).

Revenant au holisme de Gusti⁴, il faut aller plus loin et préciser que cet holisme-là reste ancré dans le *local*, refusant les synthèses hâtives sur l'identité nationale : « étudier la nation en une seule fois et intégralement est une tentative aussi hardie qu'impossible à réaliser, parce que c'est se contenter de généralisations précaires, d'œuvres imaginaires, hâtives et impressionnistes » (Gusti 1941). On y parviendra seulement par la voie de la *comparaison*, qui « permettra d'obtenir les véritables caractères généraux et la grande synthèse d'où naîtra la science de la nation » (Gusti 1941). C'est également la démarche à suivre pour ce qui est de la réforme sociale, « car s'il existe une erreur douloureuse dans la politique d'un État, c'est bien celle qui consiste à partir d'une déduction algébrique de cet être vivant, varié, multiple et complexe qu'est la nation » (Gusti 1941). À une logique étatique centraliste, imposant sa loi de haut en bas, Gusti oppose une stratégie plus respectueuse des différences et qui procède du local vers le national, tout en assurant une cohérence éthique et politique de cette démarche. On y retrouve ainsi le même type d'holisme, car si Gusti considère que « la réforme sera totale, ou bien sera inefficace », il ajoute tout de suite que « tout groupe représente à l'égard de la réforme sociale un problème inédit qui demande une technique d'intervention nouvelle et des procédés de réforme sociale spécifiques » (Gusti 1941).

Pour y parvenir, « la formule adoptée fut celle du "Foyer culturel", une organisation groupant les intellectuels du village, instituteurs, prêtres, agents de l'État et représentants des paysans » et dont la mission était d'articuler les exigences de la réforme globale et celles de la réalité locale. Car, s'il est évident

4. Une analyse comparative de « la loi des unités sociales » de Gusti et de l'idée du « phénomène social total » de Mauss serait peut être intéressante à faire, tant pour les convergences que pour les divergences significatives de ces contemporains.

que « l'État a le droit et le devoir de diriger le pays », pour Gusti, il est tout aussi clair qu'il ne doit pas le faire « à l'aide de ses seuls fonctionnaires », mais avec « la collaboration de toute la population » (Gusti 1941). Dès 1934, l'implantation et le développement de ces foyers culturels, dont le nombre s'élèvera bientôt à plus de 4 000, vont être pris en charge par des équipes mixtes d'étudiants (1615 en tout) et par des techniciens officiels de l'État (au nombre de 1196). Ainsi, en 1938 seulement, ces équipes étudièrent notamment les problèmes du morcellement des propriétés rurales, de l'alimentation, des budgets familiaux et de la natalité et de la mortalité infantiles dans 55 villages, comprenant un total de 105 000 paysans.

C'est toujours en 1938 que la Loi sur l'établissement du service social fut sanctionnée par un Haut Décret royal. Le premier article donne un aperçu des objectifs visés par celle-ci :

Article 1^{er}

En vue de l'œuvre du relèvement des villages et des villes est créée une institution autonome dénommée « Service social ».

Cette institution a pour but :

- a) de préparer et de diriger la jeunesse des deux sexes, diplômée de toutes catégories d'écoles, au travail de réorganisation des villages, conçu comme obligation civique et nationale ;
- b) de créer, dans ce but, comme son organe d'exécution, le Foyer culturel, appelé à diriger la vie du village, par la collaboration des habitants dans l'intérêt général et par la coordination et l'unification des activités déployées au village par les autorités et l'initiative particulière ;
- c) d'organiser et de diriger l'œuvre de connaissance du pays, par des investigations monographiques qui constitueront la base des travaux du Service social ;
- d) d'organiser des écoles pour l'éducation des villageois et des citadins en vue de l'activité des Foyers culturels, et des écoles pour la préparation des jeunes gens appelés au Service social.

À y regarder de près, on trouve dans ce vaste projet de politique scientifique de l'école de Gusti quantité des mots d'ordre qui animent à présent les projets de « développement communautaire » à la mode : stratégies décentralisées, initiative locale et partenariat avec la communauté locale, formation de la

société civile, etc., aussi bien que les techniques de *training the trainers*, *capacity building*, etc. On y trouve en plus tout un système cohérent dont on ne sait pas ce qu'il faut admirer en premier : son envolée qui frise l'utopie ou le fait qu'il ait failli devenir réalité ?

Le tout s'écroule en 1947 avec l'installation du communisme. Il ne reste qu'une partie des recherches, éparpillées dans les publications de l'époque, l'œuvre de Gusti, rassemblée en grande partie après sa réhabilitation et celle, toujours partielle, de très peu de ses proches collaborateurs.

Réinvention du peuple et construction du communisme

Après l'installation du communisme, le flambeau de la nation a dû passer du « peuple-paysan » au « peuple-prolétaire » et tout fut encore une fois à refaire.

L'usage que le communisme va faire de l'ethnologie (dorénavant officiellement divisée en « culture spirituelle », le folklore, et « culture matérielle », l'ethnographie) est double. D'une part et d'abord, c'est l'identification et la promotion, dans la foulée du réalisme socialiste, de la culture de l'« Homme nouveau », comme l'explique Mihai Pop, le personnage incontournable de l'ethnologie roumaine d'après-guerre :

[...] deux tendances politiques (qui reviennent d'ailleurs au même !) ont prêté attention au folklore (dans les années 1950). La première visait à découvrir le folklore prolétaire. On allait dans les centres ouvriers pour voir s'il n'existait pas de vieilles chansons révolutionnaires ouvrières et on les recueillait. La seconde envisageait l'existence de nouvelles chansons. Il y avait beaucoup de vers satiriques, peu de chansons nouvelles, mais il s'agissait de chansons « engagées » (Rostas et Nicolau 1995).

Faute de trouver de la « culture prolétaire », on en produisait :

Ainsi, on a créé l'orchestre populaire *Barbu Lautaru* sous l'égide de l'Institut de Folklore. [...] Nous avons essayé aussi de construire un nouveau répertoire. On a composé alors *Hora Pacii*, Ronde de la Paix, qu'on chante encore de nos jours (Rostas et Nicolau 1995).

Et c'est dans le même esprit que le Parti va demander, plus tard (mais sans succès), au même Institut de folklore de Bucarest d'élaborer de nouveaux rites athées pour les noces, les baptêmes et les funérailles de l'« Homme nouveau ».

D'autre part et un peu plus tard, pour donner plus d'essor et de légitimité à cet homme nouveau qui tardait à naître, on va lui donner une généalogie sur

mesure : « l'homme nouveau roumain n'a rien inventé : il est un produit de Staline et ne peut se démarquer de cette filiation très lourde qu'en retournant à ses valeurs nationales, à un héritage recomposé à partir d'une sélection des travaux des anciens » (Durandin 1995). Histoire, littérature et « culture populaire » vont devenir, à travers un choix sévère, l'héritage prestigieux du peuple-prolétaire : « l'histoire culturelle du "ceausisme" est l'histoire d'une revanche sociale très dure, et celle-ci consiste à récupérer au profit des vainqueurs de la révolution la mémoire et les descendants des vaincus » (Durandin 1995). La modernité communiste s'était érigée contre et sur les ruines de la modernité « bourgeoise » d'avant-guerre, mais l'apanage de l'« internationalisme prolétaire » n'en faisait pas moins un produit d'importation étranger au peuple. Pour se légitimer sans pour autant changer de visage, il lui fallait réécrire l'héritage autochtone en sa faveur.

Il y a, dans cette démarche, au-delà de la rupture déclarée ou accusée à tant d'occasions, une certaine continuité plutôt occultée. Car, pour réussir dans son dessein, le pouvoir communiste va enjambrer la même logique de la construction de la nation : un (nouveau) peuple, comme sujet d'indépendance (par rapport à d'autres ennemis), puisant dans la tradition les sources de sa modernité (différente). Cette tradition-là reste le point de continuité dans lequel va s'engouffrer une bonne partie de l'intellectualité roumaine, réticente plutôt aux choix à faire qu'au principe lui-même. C'est probablement une des principales raisons pour laquelle ces intellectuels ont participé à la démarche communiste, gardant pour longtemps l'illusion de pouvoir ruser avec le Parti et de pouvoir « améliorer » les choix du passé imposés par celui-ci. C'était aussi une manière de reconnaître que, sur le principe, on n'était pas réellement en désaccord.

« S'il est une science où le national-socialisme ne s'est pas introduit par effraction, mais où il en a été une conséquence interne, c'est bien la *Volkskunde* », remarquait Hermann Bausinger, à propos de l'ethnologie allemande (1993). On peut presque en dire autant du discours ethnologique roumain par rapport au communisme, mais ce à une exception près : partageant l'engouement pour la spécificité, l'authenticité, l'ancienneté et surtout la valeur identitaire de la culture populaire, ethnologues et activistes du Parti étaient en conflit pour ce qui était du contenu de toute cette « tradition » qu'on se donnait en héritage. Largement sélective et fragmentaire, cette récupération de la culture populaire (et du passé en général) n'en était pas moins une forme de récupération, un illusoire retour aux sources après les années du stalinisme. Mis à part les convertis et les activistes culturels, une bonne partie des spécialistes, parmi ceux qui

avaient échappé aux prisons et à l'extermination, va se mettre aussi au travail, et ce plus ou moins de bon gré.

À l'Institut, on a repris l'idée des monographies, mais seulement des monographies folkloriques. On ne s'intéressait plus à la structure sociale, à l'économie, mais seulement aux chansons, aux danses et aux coutumes. [...] Après avoir systématisé, catalogué par catégories et par zones tout le matériel des Archives de l'Institut de folklore, nous avons cherché à publier des matériaux sous le nom de « Collection nationale de folklore ». Quelques tomes sont parus, mais publier tout ce qui avait été fait sera impossible (Rostas et Nicolau 1995).

Impossible aussi du fait qu'il y avait des thèmes tabous qui devaient rester dans les oubliettes des archives. Par ailleurs, un vaste travail collectif s'est engagé pour l'élaboration de l'*Atlas ethnographique de la Roumanie*. D'autres institutions vont s'engager, elles aussi, dans des œuvres similaires dans les domaines de l'anthropologie (physique), de la dialectologie, etc.

Mais le vrai « discours ethnologique » communiste fut, pour toute la période finale du régime, le Festival national « Chanson de la Roumanie », vaste mise en scène d'un choix « représentatif » du folklore de tous les coins du pays et de l'ensemble du pays. Avec son armée d'animateurs, le Festival va non seulement « trier » le folklore et diffuser ce qui en restait, mais aussi créer du folklore, voire produire de la tradition. Le « folklorisme » devient plus que jamais marque identitaire, qu'on va exhiber à toutes les occasions, sur les dépliants touristiques et jusque dans l'accueil des chefs d'État. Plus ou moins désœuvrés après 1990, tous ces activistes culturels auront du mal à renoncer à leur vocation patriotique...

On ne peut pas avoir une image juste de cette période sans invoquer aussi les quelques « brèches » du système — ou ce qu'on considérait ainsi. Premièrement, les terrains, même commandés, laissaient quand même une plage de liberté que chacun exploitait à sa manière. Ensuite, les terrains des autres, anthropologues et ethnologues des États-Unis, de la France, de la Belgique et d'ailleurs qui, quoique peu nombreux, ont poursuivi leurs recherches en Roumanie pendant des années (pour la plupart par la filière de Mihai Pop, à l'époque directeur de l'Institut de folklore de Bucarest), ne sont pas restés sans influencer les collègues roumains qui accompagnaient souvent les chercheurs sur le terrain. Et c'est encore le travail de Mihai Pop, lié à Jakobson, Lévi-Strauss et Greimas, qui suscita un certain engouement pour le structuralisme et surtout pour la sémiotique dans les années 1970. On observe

aussi une certaine passion « évasioniste » qui, aux dires des participants de ce mouvement, permettait aux uns et aux autres de décoller, d'échapper aux contraintes de la réalité socialiste, en jouant avec les abstractions des signes. Et c'est encore une passion « évasioniste » qu'ont pu partager les chercheurs du Centre d'anthropologie de Bucarest, où Vasile Caramelea, un ancien « Gustien », arrive à organiser un département d'anthropologie culturelle qui va traverser les dernières décennies du communisme sous la protection de Stefan Milcu et de Victor Sahleanu.

Des choses cachées dès l'origine de la nation Et maintenant, où en est-on ?

Un survol rapide de la situation institutionnelle nous ferait voir le réseau des ethno-folkloristes encore en place, liés aux centres de recherche et aux musées ethnographiques et poursuivant, avec plus de liberté et de souplesse, les objectifs « classiques » du métier. Par ailleurs, on pourrait constater le « décollage » d'une anthropologie encore trébuchante, due plutôt aux contacts prolongés de quelques individus avec les milieux anthropologiques occidentaux qu'aux efforts institutionnels. Du coup, le paysage théorique et méthodologique de cette anthropologie se compose et se recompose au gré de ces contacts-là, à dominante (encore) française. Quelques noyaux de recherche, avec une physionomie distincte, commencent quand même à se former, comme celui du Musée du paysan roumain à Bucarest ou du Centre de recherches régionales et anthropologiques de Miercurea-Cluc. Par ailleurs, une forte demande d'anthropologie, censée pouvoir apporter la bonne parole face à une sociologie compromise et à une ethnographie vieux jeu, a mené à la mise en place d'un début d'enseignement anthropologique au niveau de la maîtrise dans les universités de Bucarest et de Cluj. Les anciennes chaires de folklore changent elles aussi de visage et passent à l'« ethnologie ». Un certain clivage entre ethno-anthropologues et « folkloristes » commence à se mettre en place comme dans beaucoup de pays à travers le monde.

À y regarder de plus près, le vrai clivage est ailleurs. Il y a, d'une part, ceux qui croient pouvoir enfin retourner aux (vraies) sources, retrouver le discours d'une roumanité telle qu'elle avait été forgée par les grands esprits de la nation. On fait sortir de l'oubli communiste les valeurs emblématiques de notre identité, dont l'orthodoxie, qui détient un rôle privilégié, d'autant plus qu'elle a été bafouée pendant toute cette période, et on fait jouer, pour le meilleur et pour le pire, un déterminisme de « l'esprit du peuple », source à la fois d'un

pessimisme et d'un optimisme sans remède. D'une manière ou d'une autre, il semble que ce ré-ancrage dans un passé idéalisé par la mémoire reste, dans cette perspective, la meilleure solution qu'on puisse apporter aux dilemmes identitaires postcommunistes.

À ce « discours ethnologique », qui n'est pas le problème des seuls ethnologues, s'oppose les tentatives de ceux qui n'y croient plus et qui, d'une manière plus ou moins explicite, essaient de « dévoiler » cette identité pour découvrir ce que les couches successives d'une *nation building ethnology* leur ont caché. Ainsi, après avoir fait parler les paysans pendant plus d'un siècle pour tout apprendre sur telle ou telle croyance ou pratique, on se met, de Bucarest à Timisoara, à les écouter à travers des récits de vie qui donnent accès à d'autres registres de la mémoire. On tourne le dos au spécifique et à l'authentique pour retrouver le quotidien et le vécu. On découvre la ville à travers une ethnologie urbaine qui fait encore penser à une contradiction dans les termes (l'ethnologie, c'est le village, n'est-ce pas ?). Et quand on conserve les mêmes champs d'intérêt, c'est encore pour apporter un regard nouveau et pour essayer d'entrevoir ce qui avait été occulté : on (re)découvre Mauss et la problématique du don ou Lévi-Strauss et le structuralisme pour proposer d'autres interprétations à des pratiques « folkloriques » bien connues. On fait jouer les approches de l'anthropologie religieuse pour porter un « regard éloigné » sur des pratiques de l'orthodoxie qui restent très proches ou bien on se réfère aux théories constructivistes de l'ethnicité pour s'attaquer au problème encore tabou de l'identité et parler, « à la française », de *production* de la nation et d'*invention* de la tradition. L'anthropologie visuelle et un nouveau discours muséologique s'efforcent de sortir objets et pratiques de leurs ghettos emblématiques pour les faire vivre au quotidien. C'est dans ce sens qu'on peut parler d'une certaine « déconstruction » de la nation. L'anthropologie devient une sorte d'hygiène mentale, de thérapie sociale, une « ethno-analyse », dont l'enjeu n'est plus de construire la nation, mais de récupérer ce que cette construction nous a caché à nous-mêmes.

Dans un cas comme dans l'autre, le discours ethnologique reste plutôt réactif que créatif, réparateur plutôt que critique et constructif. Mais peut-être que le temps d'aller plus loin n'est pas encore venu. Peut-être aussi que, avant de passer le cap, il nous faut retourner en arrière pour mettre au clair tout cet héritage qui ne cesse pas de nous tenir par ses multiples ficelles.

Références

- Bârlea, Ovidiu, 1974, *Istorla folcloristicii românești*. Bucarest, Enciclopedica Româna.
- Bausinger, Hermann, 1993, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande*. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Corm, Georges, 1989, *L'Europe et l'Orient : de la balkanisation à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*. Paris, La Découverte.
- Dumont, Louis, 1983, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil.
- Durandin, Catherine, 1995, *Histoire des Roumains*. Paris, Fayard.
- Eliade, Mircea, 1970, *De Zamolxis à Gengis-Khan*. Paris, Payot.
- Georgescu, Vlad, 1991, *Istoria românilor. De la origini pâna în zilele noastre*. Bucarest, Humanitas.
- Godelier, Maurice, 1996, *L'énigme du don*. Paris, Fayard.
- Gusti, Dimitrie, 1941, *La science de la réalité sociale*. Paris, Presses universitaires de France.
- Herder, Johann Gottfried, Jean-Bernard Mérian et Johann Georg Hamann (introduction, traduction et notes de Pierre Pénisson), 1977 [1772], *Traité sur l'origine de la langue : suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann/ Herder*. Paris, Aubier Montaigne.
- Mehedinti, Simion, 1930, *Le pays et le peuple roumain*. Bucarest.
- Noica, Constantin, 1989, *Istoricitate si eternitate*. Bucarest, Capricorn.
- Parvan, Vasile, 1920, *Datoria vietii noastre*. Aninoasa, R.A.M.
- Radulescu-Motru, Constantin, 1984, *Personalismul energetic si alte scrieri*. Bucarest, Eminescu.
- Rostas, Zoltan, et Irina Nicolau, 1995, « Entretien avec Mihai Pop », *Ethnologie française*, 3 : 342-353
- Stahl, Henri H., 1959, *Contributii la studiul satelor devalmase românești* [vol. 11]. Bucarest, Academiei R.P.R.
- , 1983, *Eseuri ciltice despre cultura populara româneasca*. Bucarest, Minerva.
- Stocking, G. W., 1992, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Verdery, Katherine, 1991, *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.