

Chapitre premier : Méthode

*C'est le problème le plus compliqué que l'on puisse penser
puisque'il s'agit de penser ce avec quoi on pense et qui est sans
doute déterminé au moins en partie par ce qu'on veut penser*

P. Bourdieu.

Ce premier chapitre s'articule autour de trois pôles constitutifs de la méthode. Il s'agit dans un premier temps d'exposer les moyens qui ont présidé à la récolte des données sur un terrain particulier. Lui succède la présentation des axes épistémologiques sur lesquels repose la recherche. Celle-ci se décline en trois temps. J'entends préciser ce que recouvrent les termes d'une approche compréhensive et constructive fondant *la rigueur du qualitatif* (Olivier de Sardan, 2008) avant d'interroger la pertinence d'une approche anthropologique ancrée aujourd'hui dans le local. Enfin, il s'agit de mentionner les principes inhérents à ces positions dans l'écriture scientifique déployée ici.

1.1 Outils et terrain

Dans le cadre de cette recherche, je recours aux deux instruments classiques de l'ethnologue: l'observation participante et l'entretien. La combinaison de l'immersion dans le quotidien, de l'observation, de la participation aux échanges informels et des entretiens permet de confronter les gestes posés par les acteurs avec les propos tenus sur cette pratique afin d'analyser les constructions des discours légitimant ces actes et ces perceptions du monde. Ces outils, directement dépendant du chercheur sur le terrain, appellent des précisions méthodologiques relatives aux conditions de leur emploi.

À son terme, l'immersion dans le quotidien du village couvre une période de six mois. Elle s'est faite en quatre étapes qui correspondent aux différents milieux d'investigation et aux personnes relais qui m'ont permis d'y accéder. J'ai tout d'abord fréquenté des réunions organisées par le ministère wallon de l'agriculture pour soutenir les investisseurs belges intéressés par la Roumanie, puis la ferme d'un Belge et les diverses relations que celui-ci tisse en Transylvanie, ensuite les ouvriers de son exploitation pour enfin nouer contact avec les villageois, fréquentant ou non ce lieu. Grâce à

l'effet "boule-de-neige" des rencontres, les liens sont démultipliés tout en conservant une cohérence tant dans la position attribuée à l'investigateur que dans le déroulement de l'enquête. Ces diverses fréquentations m'ont confrontée aux problèmes concrets posés aux Occidentaux, aux ouvriers ou aux villageois et d'entendre les diverses versions d'une situation partagée. Les représentations que se font les acteurs à propos de leurs « voisins » permettent d'éviter de réduire les faits et les traits observés à une particularité locale ou régionale ou de les diluer dans une trop vaste globalité. Une attention fut portée à chaque instant aux conditions matérielles de l'existence dans ces lieux et aux univers des représentations identitaires qui leur sont liés. Par ailleurs, fréquenter le village m'a permis de « vivre » la situation. Acheter du pain, se déplacer, se laver, se nourrir, ... sont autant d'activités banales qui se teintent, dans cet ailleurs, d'une coloration particulière. Les différentes « strates » du village ont été touchées : l'élite politique ou intellectuelle locale, des paysans, des personnes en situation économique difficile, des orthodoxes, des luthériens et des pentecôtistes, des migrants, des exilés et des sédentaires, des nouveaux habitants et des autochtones, des personnes issues de la ville dans l'espoir de trouver à manger, des personnes parties en ville dans l'espoir de trouver un emploi, des ouvriers, des commerçants, des étudiants, des chômeurs, des bergers, des pensionnés, des popes, des employés, des fonctionnaires, des pères, des mères, des jeunes, des grands-parents, des célibataires, des mariés, des veufs, des divorcés, des Souabes, des Serbes, des Roumains, des Tsiganes qu'ils se disent ou soient reconnus comme tels par autrui. Sans eux, jamais cette recherche n'aurait vu le jour. Aussi, cette étude se doit-elle de parvenir à son terme afin de faire connaître, comme je l'ai promis, les réalités villageoises de Maureni sans prétendre les épuiser. L'inscription dans une famille m'a également donné accès aux tâches féminines quotidiennes indispensables pour vivre: vaisselle, cuisine, travail au champ, fréquentation de l'école, surveillance des bêtes, marchandage et échange de services, ... Le terrain est vécu. Son interprétation passe ainsi par les sens, le corps instrumentalisé et marqué du chercheur. Ce corps est tout autant mis à l'épreuve que le moral. Est-il besoin de mentionner la nécessité de s'accoutumer aux contenus des assiettes et verres locaux dont la teneur rassasie ou gêne l'estomac mais brouille parfois la lucidité. L'alcool sous sa forme roumaine (la *tuica* ou le *raki*) est une étape obligée, un rite initiatique qui permet de rompre la glace. Il est servi en toute occasion pour saluer la bienvenue de l'hôte ou soigner son rhum dès le lever. La fumée des cigarettes dans la cuisine, base centrale des observations, se mêle avec la vapeur des cuissons quotidiennes de soupes qu'il neige ou qu'il fasse 40°C. à l'ombre. Une pellicule grasse et moite semble ainsi vous envelopper et ne plus vous quitter. L'odeur de l'ail, telle une ombre, vous suit et vous pénètre même lors du retour. À l'aéroport de Bruxelles, ayant oublié les saucisses fraîches que j'avais moi-même fait la veille lors d'un abattage de porc, j'étais persuadée que mon voisin dégageait une odeur pestilentielle (ou alléchante selon les appétits). Est-il nécessaire de révéler les efforts parfois consentis par le chercheur pour ne pas offusquer ses logeurs ? Si la nourriture se révèle lourde et assez grasse mais bonne, la première fois qu'il a fallu ronger la viande entourant les dents de la gencive porcine gisant dans mon assiette fut une épreuve. Une autre forme d'habitation, d'acclimatation test est l'accommodation aux sanitaires : pour soulager ses intestins peu

habitué à pareille richesse, il faut courir au fond du jardin en pleine nuit et éviter les obstacles du parcours ; réchauffer sa casserole pour avoir de l'eau chaude et se laver dans une baignoire me replongeait dans l'enfance lorsque mon arrière grand-mère me racontait sa maison. Est-il besoin de faire référence au partage des joies lors des festivités qu'elles soient celles des repas de Pâques, Noël, les mariages et autres anniversaires ou la rencontre des élèves de la classe de Bianca et les chants mutuellement appris ? Sans omettre aussi les peines engendrées par la maladie, les malformations enfantines ou la multiplication récente des disparitions des informateurs ? L'ennui et l'attente, l'incompréhension de la gestion du temps : des rendez-vous pris jamais respectés et dont certains n'ont toujours pas été réalisés peuvent agacer ? Écouter les rumeurs qui courent sur tel garçon qui aurait pénétré par effraction dans tel magasin, telle jeune fille engrossée par son propre frère et l'incapacité de la police à répondre et faire face à ces drames dont la seule résolution apparente est l'opprobre que jette la médisance sur ces habitants ? L'émotion quotidienne ressentie face aux témoignages de personnes confrontées à l'impasse de ne point pouvoir acheter les médicaments nécessaires, la nourriture ? Fréquenter ainsi divers foyers m'a permis de vivre cette faim. Au terme du premier séjour, j'avais perdu 6 kilos. La solidarité, le lien à la nature, l'humour, la poésie, le fatalisme, l'absurdité, les allergies, ... l'altérité est intériorisée, vécue, éprouvée. Outre la prise de conscience des difficultés et du rythme de la vie villageoise roumaine, la réalisation des besoins et la participation au foyer légitime en quelque sorte ma présence au sein de la *gospodarie* et me dédouanent envers mes logeurs. Une relation d'endettement mutuel s'est installée. Pour remercier cette famille de son accueil, je les invitai chez moi. Ce fut alors l'escalade car ma famille fut ensuite reçue en Roumanie. Une sorte de reconnaissance par l'honneur de répondre aux besoins des invités s'imposa. Le lien ne pouvait s'établir en tenant compte des moyens financiers dont disposent les deux parties. Il ne me fut jamais permis malgré plusieurs ruses déjouées de payer le gîte et le couvert. Je m'inspirai alors de la forme relationnelle établie entre les migrants et les villageois demeurés à Maureni : le colis et la visite familiale. Ce retour me permettait de démontrer mon attachement et permettait le « remboursement d'une contre dette ». Car plus que de don et contre don, c'est en termes de dette et contre dette qu'il faut parler. L'ethnologue est dévoré par un système d'échange qui au départ lui échappe et dont il n'est pas en mesure de tenir les rênes s'il ne veut pas briser ou du moins modifier la relation. Il s'agit d'une véritable dépendance. La place du chercheur est donc négociée au mieux, parfois imposée, en tout cas orientée. Il y a de ces actes que l'on sait, ou que l'on sent comme des tournants importants dans la démarche : changer de lieu d'hébergement ou l'aveu formulé par un témoin lors d'un repas arrosé. Ainsi, ce n'est qu'au terme de mon premier séjour que je compris la nécessité de me détacher totalement des investisseurs occidentaux si je voulais pénétrer les logiques villageoises. Il me fallait donc quitter la famille de l'ouvrier d'un Belge où je résidais. En effet, j'étais identifiée comme au mieux une employée, au pire la maîtresse du premier agriculteur belge de Maureni. Il m'apparut dès lors « normal » que dans les propos tenus par les villageois tout allait pour le mieux dans le meilleur des mondes. Le Banat terre d'accueil et multiculturelle de façon séculaire ne pouvait connaître de

problèmes identitaires. Cependant, mes observations n'allaient pas toujours dans ce sens. L'objet fut dès lors reformulé et le terrain réorienté. Les séjours suivants se déroulèrent au cœur d'une famille détachée de tout lien avec les investisseurs occidentaux. Le contact fut établi par Pusa, une ingénieure rencontrée à la ferme. Elle était venue demander un emploi, discuter des usages locaux et de la possibilité de vendre une ancienne porcherie dont elle avait encore la charge. C'est peu à peu que je compris qu'il s'agissait d'une famille de l'élite locale⁸ à laquelle je fus adressée par une autre famille de cette élite. Le motif premier de cette rencontre fut une certaine maîtrise du français par Bianca, la fille de la famille Badita grâce à laquelle mon roumain s'améliora.



Famille Badita (Titi, Nicu, Alexandru, Bianca, Emilia), informateurs principaux et logeurs, Maureni, 2006.

Les informations recueillies dans le village sont donc fournies par les membres de ce groupe spécifique. Outre les autorités administratives et policières déjà rencontrées à la ferme et interrogées dans leurs bureaux, mes témoins forment « l'élite » villageoise ou vivent dans le sillage du réseau de solidarité et d'échanges de ce groupe. Cette « élite » villageoise regroupe les familles dont les membres principaux occupaient ou occupent encore des places importantes. Leurs emplois passés ou actuels mobilisent autour d'eux plusieurs villageois, leur offrent des moyens techniques et/ou financiers plus importants que la norme de la communauté et seraient la preuve de leur instruction. Directeurs d'école, vétérinaires, docteurs, anciens ingénieurs des IAS ou CAP, ils sont « La référence ». Ils aident les autres en prodiguant des conseils ou en fournissant argent, nourriture, médicaments en échange de services rendus quand l'occasion se présente et du respect de leur statut. Différentes familles de référence en contact entre elles forment une part de mes sources⁹. Autour d'elles, gravitent des amis et

⁸ Cette appellation résulte d'une autodéfinition autochtone des membres de l'élite établie sur base d'une distinction avec les non-membres nommés « paysan tope », paysans stupides ou calamiteux (traduction proposée par M. Mesnil) sans que ces derniers en reconnaissent l'existence et ne recourent à cette catégorisation. Le terme « tope » procède d'une stigmatisation d'une catégorie sociale. Étymologiquement, il peut être rapproché de *topenie* : désastre, ruine.

⁹ Il est difficile de les énumérer avec précision car selon les critères et les catégories considérées, leur nombre change.

des quémandeurs qui nous informaient également. L’ancrage dans un réseau relationnel particulier m’a permis de saisir le sens et l’importance de ce tissu social tant en termes de capital symbolique que matériel. Par ailleurs, les mouvements d’inclusion et d’exclusion du réseau ont pu être suivis et les motifs de cette inscription entendus et discutés avec les acteurs. Présentée comme étudiante travaillant sur le village et non plus comme employée belge, mon image a changé au sein du village. Des contacts avec les investisseurs ont même pu se renouer. En effet, les liens établis bien que dépendants de l’insertion dans le réseau des connaissances amicales des Badita m’ont permis de discuter à maintes reprises avec les mêmes villageois. Me connaissant alors personnellement, je devenais pour eux l’amie belge de Bianca ou l’hôte (*musafir*) des Badita. Pour eux, je menais un travail associé à du journalisme dont le but était de donner une image en Occident de ce qui se vit dans un village roumain et d’amoindrir, de nuancer le stéréotype occidental des Roumains voleurs et paresseux. Ainsi, je n’ai pas suivi les investisseurs occidentaux, bien que ce terrain eût probablement été riche. Il m’est vite apparu insupportable de vivre au quotidien un rapport à l’autre tellement éloigné de ce que je peux ressentir et de la démarche anthropologique. Outre l’étiquette d’espionne que l’on me collait, les propos tenus par ces étrangers avaient un relent néo-colonialiste. Certains projetaient, par exemple, de devenir les « seigneurs » de « leur » village peuplé d’incompétents paresseux, voleurs et menteurs totalement formatés par le communisme en mouton de panurge. Cependant, ces Occidentaux furent aussi une bouée d’air belge me ramenant au pays sans quitter la Roumanie. J’ai ainsi, par exemple, rencontré un Flamand et un Wallon propriétaires de terres dans la même commune dont on eut dit qu’ils avaient transposé les problèmes communautaires belges dans le Banat. Le lien avec les investisseurs ne pu être creusé car, dans le village, je fus témoin de détournements de biens et d’objets. Qui plus est, je devins un pion dans la stratégie de reconnaissance développée par l’élite. Le Belge me demandait de veiller sur les activités de sa ferme, ce que je refusai dès le début, et l’élite m’envoyait lui dire que telle et telle chose s’étaient passées en son absence dans le but de montrer leur bonne foi et de s’attirer les faveurs des Occidentaux au détriment de ses ouvriers. Je les regardais finalement d’un sourire moqueur car je voyais là de façon hautaine (même si je ne me pense nullement comme une référence ou un paragon de vertu et de positionnement scientifique) le revers mérité de leur attitude coloniale et dénigrante face aux habitants. Par ailleurs, je suis aussi devenue un « objet » manipulé par l’élite pour souligner son statut. Ceci m’ouvrit certaines portes, me permit de rencontrer certaines personnes alors que d’autres ne pouvaient être côtoyées car momentanément « infréquentables ». Passer outre de cette modulation des liens aurait pu engendrer une perte des relations établies et m’empêcher de prendre conscience des « règles » qui président à cette exclusion mais aussi au « pardon ». Il me fallait prendre position. Sans jamais affirmer un parti pris, j’étais forcément « complice » des personnes qui s’exprimaient. Cependant, ceci n’empêchait pas non plus de côtoyer, dans certains conflits, les deux camps car parfois une position de retrait est affirmée par les villageois alors sollicités par les deux bords exprimant leurs points de vue et arguments. Discuter avec moi devint aussi une forme de service rendu à la famille qui me logeait. Certains informateurs étaient « convoqués » dans la cuisine des Badita pour m’accorder un

peu de leur temps. Ces rencontres m'ont permis d'établir un lien qui fut poursuivi par des conversations informelles ou orientées minimisant cette influence.

Trois types de rencontres consécutifs aux attentes supposées de mes interlocuteurs ont été mobilisés:

- Les conversations informelles guidées par le contexte de rencontre auxquelles le chercheur a participé ou écoutait. Elles se confondent avec l'observation participante et se faisaient sans prise de notes systématiques.
- Les conversations orientées au travers de questions en fonction des sujets abordés par les personnes en présence se faisaient sans noter les propos recueillis afin de ne pas couper les discussions et de conserver leur caractère naturel.
- Les entretiens semi directifs dont les questions ouvertes préparées étaient surtout réservés soit aux autorités villageoises qui y voient une solennisation de leur position soit à une prise de contact. Ils ont aussi servi *d'ice breaker* avec les villageois « recrutés » par les Badita. Cette entrée en matière permettait de lancer une conversation rendue difficile par la rigidité pensée des propos à tenir lors d'une entrevue fixée au préalable. Ces entretiens donnaient, ensuite, lieu à des conversations informelles ou orientées.

Des contacts continus ont aussi été maintenus par lettres ou courriels depuis peu mais aussi en consultant la presse roumaine ou ses relais sur le net sans appliquer un dépouillement systématique.

Schémas des personnes avec lesquelles des conversations orientées et/ou des entretiens semi directifs ont été menés au moins une fois lors des différents séjours en Roumanie entre 2002 et 2007.

Village de Maureni

- Christian, agriculteur, belge
- Marcello, patron de fabrique, italien
- Jorge, agriculteur, autrichien
- Julio, agriculteur, Italien
- Ludovic et Dominique, deux agriculteurs associés, belges
- Vincent, agriculteur, belge

Etrangers

Hors village

- Agriculteurs belges présents à Gembloux
- Cyriel, patron d'une fabrique, belge, Buzias
- Nicolas, employé agricole, belge, Sipet
- Marius, agriculteur, belge, Periam
- Geert et Bart, agriculteurs, belges, Periam
- Etienne, agriculteur, belge, Sipet
- Eric, investisseur agricole, belge, Sipet
- Geoffrey, patron de fabrique, belge, Cismadie
- Arnaud, agriculteur, français, Spring
- Albert, gestionnaire, allemand, Seceani
- Lecteurs belges et français de Timisoara

Roumains

- Ouvriers de Christian, Vincent ou Ludovic : Marian, Alexei, Mircea 2, Maria, Adi, Dan 2, Vasile, Simeon, Mihai 3, Trandafir
- Clara et Alina (premier logement)
- Famille Badita (second logement)
- Pusa, ingénieure à la retraite et sa fille Iulia
- Gigi, policier et le chef de la police
- Famille Seracin, directeur d'école, enseignante à la retraite et fille migrante en Autriche
- Famille Vincent, ingénieur et professeur à la retraite
- Famille Andras, vétérinaire, secrétaire et étudiants
- Les enseignants des écoles de Maureni et Sosdea : Mihai 2, Luminita, Bibiana, ...
- Famille Marian, maire, femme au foyer
- Marinela, fille du maire, employée partielle
- Famille Roman, employés et migrants ponctuels, étudiants
- Eugen, vice maire, ancien ingénieur agronome retraité
- Victor Georgescu père et fils, retraité et ouvrier
- Famille Massai, ingénieurs agronomes
- Mr Buliga, commerçant
- Famille Buzila, ingénieur retraité, commerçant
- Iepure, berger
- Anuta, agricultrice
- Emil, policier retraité
- Capdefier, ouvrier retraité
- Pope de Maureni
- Mirabela, jeune chomeuse
- Luci, sans emploi, femme au foyer
- Angela, chomeuse
- Viorica, vendeuse
- Laura, mère au foyer et employée
- Pantaciuc, émigré, employé
- Oltita, chomeuse
- Silvia, chomeuse, employée partielle
- Ana, mère au foyer, veuve
- Ilie, secrétaire de mairie
- Ika, chomeuse
- Dan, ouvrier en bâtiment en Espagne
- Nelu, ouvrier retraité
- Fane et Flori, chomeurs
- Nica, femme au foyer
- Timot, retraité (Souabe)
- Manu, assistante médicale
- Geta, doctoresse, vit à Timisoara

- Miron, homme d'affaire, Spring
- Ouvriers de Christian : Mircea, Delia, Bojinca, Kristina, clients de la ferme et ses contacts (avocat, vente de semence, balance et vente des récoltes, avocat, ...)
- Vlad et Mihai, agriculteurs et vétérinaire, Ramna
- Parents Manolescu, directeur usine métallurgique et professeur de français, retraités, Resita
- Famille Peia, Gataia
- Famille Mutulescu, agriculteur et institutrice, Sosdea
- Famille Rosu, commerçants, Sosdea
- Pope de Sosdea
- Famille Brebenar, assistante médicale et retraitée, Basarab
- Violeta et Gabi 3, employée et enseignant, Bocsu
- Famille de Nico : ingénieur, retraités et migrants partiels, tenanciers café, Gataia

Bucarest (2009) :

- Marin, infirmier
- Ioana, archéologue
- Petru, directeur ONG
- Alin, étudiant
- Loredana, employée
- Mariana, interprète
- D. Ciolos, ex-ministre de l'agriculture et du développement rural

1.2 Epistémologie : une approche compréhensive, constructive et locale

J'aborde l'identité culturelle (roumaine) comme un phénomène collectif. Ainsi qu'E. Durkheim l'a mis en avant, la conscience collective ne se réduit pas à la somme des consciences individuelles. Elle s'impose à elles par l'intermédiaire de la socialisation. Cependant, la conscience collective n'existe qu'au travers du vécu des membres de la communauté. Saisir la complexité de l'identité culturelle nécessite donc une analyse des expériences individuelles. Aussi, des liens se nouent entre communication et identification. Ils s'établissent au travers d'une vision particulière des interactions et comportements qui constituent mes sources. En effet, la culture ne se donne pas à voir directement sur le terrain. Elle passe par la communication des acteurs entre eux et au travers des discours tenus avec et à propos de l'altérité. Il me faut comprendre la culture à partir des conduites des individus qui l'incarnent. C'est pourquoi la perspective adoptée ici est *orchestrale*¹⁰ (Winkin, 2001) : la communication est perçue comme « performance de la culture », comme activité sociale permanente à laquelle tous (en ce compris le chercheur) participent même inconsciemment. Elle ne se limite pas à la production de paroles ou de gestes. Les signes ne sont plus des représentations du donné naturel, mais ils expriment une appartenance culturelle et un regard sur une situation. Le langage, la communication, ainsi que le souligne P. Bourdieu (1982), n'est pas une simple transmission d'informations, mais est un instrument de pouvoir à étudier dans le contexte des interactions qui le produisent et permettent sa circulation. Communiquer, c'est alors consolider son identité en délimitant son territoire, en respectant les rituels et en affirmant la force de son discours. Ce n'est pas seulement une capacité technique mais statutaire. Instituer une identité, c'est assigner une essence, une compétence, imposer un droit d'être et un devoir être. C'est signifier à quelqu'un qui il est et qu'il doit se conduire en conséquence. Il s'agit d'un acte de communication car, tout en affirmant sa propre position, on exprime et attribue une identité à autrui. Le moindre échange est fort d'un réseau de relations historiques entre les acteurs qui ont une position sociale particulière reconnue, même partiellement, par l'interlocuteur. Une part importante d'une conversation ne peut alors se comprendre qu'en tenant compte de la totalité de la structure des rapports de force en présence qui oriente l'interaction même inconsciemment. Tout échange est donc considéré comme la scène d'un jeu de pouvoir. Les approches développées par les culturalistes, les fonctionnalistes et P. Bourdieu insistent sur la reproduction des groupes, des identités, de l'habitus. Les théories plaçant l'interaction au centre de l'analyse permettent d'appréhender ensemble continuité et changement. C'est ce qui me pousse à fonder une part majeure de cette recherche sur l'observation des interactions. Celles-ci permettent à des logiques différentes de se confronter ou à des logiques liées par un habitus commun de s'affirmer comme partagées mais toujours en confrontation avec une altérité. Les discours tenus sur ces relations sont aussi essentiels car

¹⁰ Y. Winkin reprend, à l'école de Palo Alto, l'analogie entre la communication et un orchestre en train de jouer. Ceci permet, contrairement à la modélisation de la communication proposée par Shannon et Weaver que Y. Winkin appelle *télégraphique*, de souligner que tout acteur participe à la communication plutôt qu'il n'en est l'émetteur ou le récepteur.

ils permettent de dire l'action que l'on confronte avec ce que les acteurs font de ce qu'ils disent lors des stratégies identitaires déployées au quotidien. En effet, les représentations auxquelles les acteurs recourent dans la pratique, leurs comportements *sont affectées significativement par l'interaction plus que par la contemplation* (Barth, 1995, p. 236). Aussi faire appel à l'avis des individus sur leur expérience des catégories employées et faire surgir dans les discours ce qui est mis en avant comme trait partagé ou spécifique par les questions est complémentaire des observations en situation de contact, des observations du quotidien se déployant à tout instant. Certes, le chercheur n'est ni doué d'omniscience ni d'ubiquité, mais une importance particulière est portée au contexte. Un retour sur ces interactions est également central. Ceci permet de les recadrer dans une historicité perçue et construite par les acteurs. Elles sont ensuite affinées par le chercheur en confrontant ces propos avec la littérature scientifique. Le but n'est pas de vérifier la justesse du propos mais bien d'envisager dans une perspective synchronique et diachronique les processus identitaires observés, discutés, co-construits et vécus.

Les identités individuelles se construisent sur un mode narratif (Ricoeur, 1990). Les identités collectives également mais ainsi que l'affirme J-L. Kauffmann, ce récit tressé par plusieurs voix se nourrit également d'images chargées émotionnellement et issues de l'expérience. Mais, *le récit devient l'instrument de la perception des faits, et de structuration de l'action à venir. Il rappelle inlassablement les fondements identitaires, installant le système collectif de valeurs et de langage partagés, jusqu'à prendre parfois les dimensions d'un véritable mythe, avec ses rituels associés et ses idoles* (Kauffmann, 2004, p. 144). Le récit est imaginé, mais constitue également le filtre par lequel se construit la réalité du groupe, la socialisation. *L'identité est l'histoire de soi que chacun se raconte* (Kauffmann, 2004, p. 151). Le récit fournit par les acteurs de terrains et recueillis par le chercheur sont un agencement, une construction de la réalité permettant de l'explicitier et de donner sens à l'action (Ricoeur, 1991). P. Ricoeur parle de dialectique de l'identité et de l'ipséité. *Il ressort que l'opération narrative développe un concept tout à fait original d'identité dynamique, qui concilie les catégories mêmes que Locke tenait pour contraires l'une à l'autre : l'identité et la diversité* (Ricoeur, 1990, p. 170). La mise en récit évacue l'idée de stabilité pour insister sur un enchaînement. La narration gomme les contradictions pour favoriser l'unité d'une vie concrètement hétérogène. *Chacun se raconte l'histoire de sa vie qui donne sens à ce qu'il vit* (Kauffmann, 2004, p. 152). Il faut avoir à l'esprit que les propos tenus par les acteurs sont une production de la réalité. Les acteurs sont sincères et pas illusionnistes, mais leurs récits est une construction simplifiée, une grille par laquelle ils perçoivent l'identité. Cependant, le quotidien offre peu d'occasions de se dire, de se pencher et d'énoncer une trajectoire de vie, un tracé identitaire. C'est l'enquêteur qui pousse à cette formulation. C'est pourquoi, plutôt que de privilégier les récits de vie, cette recherche se fonde essentiellement sur des observations et des discussions à propos de situations vécues en plus de la présentation de soi comme les trois types d'interviews le suggèrent ci-dessus. Les observations sont le noyau essentiel du travail de terrain car elles permettent de saisir l'immédiat que le récit biographique construit à posteriori. Il s'agit de cerner,

de saisir la mise en acte de soi. *Entre le grand récit des récits parfaitement cohérent et les soudaines images de soi les plus saugrenues et improbables, se déploie en effet, un entrelacs de modalités les plus complexes et variées, combinant chacune à sa manière continuité et rupture* (Kauffmann, 2004, p. 160). Discuter des alternatives et choix opérés par les acteurs et s'appuyer sur leurs actes afin de cerner leur part non exprimée par la mise en récit permet de percevoir la construction identitaire opérée. Le processus d'identification réside dans le décalage entre fragmentation contextuelle et unité narrative. Selon A. Giddens (1991), la diversité est continuellement intégrée dans l'identité. Alors qu'il tente de dépasser la séparation entre identité et altérité en conciliant *l'unification* et la *fragmentation*, l'auteur écarte leur opposition et prend au final parti pour l'unité. Or elle ne fait que succéder à la division. Il s'agit donc de cerner l'identification comme récit mais pas seulement. L'observation devient dès lors un outil complémentaire indispensable. J-L. Kauffmann défend l'idée que le fonctionnement identitaire ordinaire en appelle bien plus à des images qu'à des récits au vu de la multiplicité des choix offerts en situation (Kauffmann, 2004, pp. 151-197). Aborder la question des représentations est essentiel. Non seulement elles passent par l'action mais ne se donnant pas à voir directement, il est nécessaire de combiner le regard à l'écoute. Ces représentations peuvent effectivement se dire à posteriori par l'acteur lui-même, mais sont aussi véhiculées par les flux globaux qui traversent le local ainsi que le soutient A. Appadurai (2001). Une nécessaire attention est alors portée à ce que les médias diffusent comme image de la roumanité et de l'altérité mais également ce que les objets du quotidien portent comme construction de l'autre et de soi et dont les villageois témoignent par leurs discours et leurs usages. Les identités virtuelles font la part belle à la libre construction de soi, mais elles doivent nécessairement se combiner avec les identités possibles, le passé, le futur, le matériel, le symbolique et les stratégies identitaires. H. Markus et P. Nurius (1986) établissent un continuum allant du cinéma intérieur et de ses formes les plus fictionnelles et rêvées aux projets réalisables et aux identités immédiates pragmatiques et fonctionnelles dans l'action. Ces différents stades ne semblent appréhendables que par la combinaison de la discussion et de l'observation des acteurs et du contexte.

Il est difficile de dénouer la complexe réalité en trouvant le fil rouge de la trame ethnographique pour ne pas aplanir les reliefs du vécu avec ses hauts et ses bas, son intensité et ses platitudes. Distinguer les étapes qui structurent un travail scientifique et sa rétrocession est également ardu. Un mouvement de va et vient entre théorie et pratique s'ajoute aux allers-retours entre l'ici et l'ailleurs, à cet entrelacs du même et du différent. Selon M. Singleton, ce *va et vient sous forme d'une spirale montante, entre le matériel cueilli et ses élaborations successives* (Singleton, 1998, p. 41) permet la distanciation et autorise l'écriture en montrant sa stratégie. Un double mouvement s'opère en deux temps et deux lieux: s'éloigner de l'ici et du même et se rapprocher d'autrui pour ensuite s'éloigner de cet autre afin d'avoir une distance nécessaire à l'écriture et se rapprocher de l'ici en posant un regard alimenté de cette expérience de l'ailleurs. L'immersion m'a donc imposé une rupture épistémologique : ma posture était faite de recul et d'implication afin de m'attacher aux situations de communication et non aux

seules variables personnelles. Tant sur le terrain que lors du traitement des données, le croisement des témoignages, des sources et des points de vue ainsi que la contextualisation des informations recueillies étaient impératifs, je l'ai déjà souligné auparavant. En effet, les attitudes, l'attachement à la terre, le discours des élites et des villageois sur l'altérité peuvent changer selon les lieux de rencontre, être particuliers au groupe analysé. Afin de cerner, d'une part, les spécificités du groupe, du réseau, du village ou, à l'inverse, les aspects partagés par l'ensemble de la population du Banat, de Roumanie ou d'Europe de l'Est et, d'autre part, les relations tissées avec l'extérieur du village, le chercheur se doit de varier les points de vue comme il le fait au sein du milieu étudié.

C'est donc dans l'interstice entre le proche et le lointain, le même et l'autre que s'insinue la différence à laquelle l'anthropologue s'intéresse. C'est par un mouvement conjoint entre l'ici et l'ailleurs ainsi qu'entre théorie et pratique que le regard du chercheur se construit. Ce va-et-vient trouvant à s'exprimer dans l'entrelacs mais aussi l'écart entre vu et écrit. *L'anthropologie ne fixe pas la vision dans un savoir. Elle introduit le trouble dans ce qui est regardé* (Laplantine, 1996, p. 117). Sur base d'un réel de référence, les informateurs construisent leur réalité transmise au travers des leurs propos et actes. Ils produisent des données que le chercheur récolte avant de les transposer dans la construction scientifique de cette réalité pour autrui en confrontation avec le réel de référence perçu par le chercheur (Olivier de Sardan, 2008). Pour moi, l'identité tout comme le discours ethnographique résulte d'une co-construction née de l'interaction entre le chercheur et l'autochtone, l'allogène et l'indigène, le lu, le vécu et l'écrit.

Le rapprochement d'autrui, le rétrécissement du monde supprime, au moins partiellement, le mouvement d'aller-retour entre l'ici et l'ailleurs constitutif tant de la discipline que de l'identité, qu'il soit virtuel ou réel. La multiplication des mondes en présence engendrerait une crise de l'identité ainsi que l'intitule C. Dubar, une crise de l'altérité pour M. Augé ou encore une crise de la culture pour H. Arendt. Penser l'autre, penser au pluriel dans un monde singulier semble relever du défi. Le village planétaire que nous habitons tous résulte de l'augmentation de l'intensité et de la rapidité des contacts que ce soit au niveau politique, économique, médiatique ou culturel. Les frontières se déplacent, pour certains elles disparaissent modulant par là la place de l'altérité et notre identité. Cependant, ce partage de références communes à l'ensemble du globe ne s'apparente nullement à l'élimination des particularismes. N'assiste-t-on pas parallèlement à « l'avènement » (pourtant ancien) de la mondialisation à un réveil des communautés et des identités même en crise ? Si un changement de perspective est nécessaire de la part de l'anthropologue pour saisir cette configuration du monde, il n'en demeure pas moins que l'étude des petites entités n'est pas rendue caduque. *Il (l'ethnologue) ne peut travailler qu'avec de petits groupes, qu'avec des interlocuteurs singuliers. Mais loin de considérer ses interlocuteurs comme l'expression indifférenciée d'une culture particulière, il est obligé de tenir compte aujourd'hui que chacun d'entre eux est au croisement de divers mondes ou de diverses vies. (...) S'adapter au changement, ce n'est pas cesser de privilégier*

l'observation de petites unités mais prendre en considération les mondes qui les traversent, les débordent et, ce faisant, ne cessent de les constituer et de les reconstituer. (Augé, 1997, pp. 170, 178). Le local n'est point un isolat. Mondialisation rime partiellement avec homogénéisation et c'est dans cet intervalle que réside non seulement la possible interpénétration de l'ego et de l'alter mais aussi l'avenir de l'anthropologue. Mon approche de la dynamique identitaire montre, au même titre que de multiples auteurs, que je me situe dans une veine envisageant la globalisation comme un niveau supplémentaire et non comme un remplacement, une dissolution des anciennes configurations identitaires. M. Singleton, comme bien d'autres, va dans ce sens. *Ce qui voudrait dire, en ce qui nous concerne, d'un côté, que la mentalité globale et ses matières mondialisées ne sont souvent que le local propre à un certain milieu internationalisé, et, de l'autre, représentent tout autre chose qu'un anoblissement agrandi du local ou une forme supérieure à laquelle des formes inférieures devraient en principe se conformer. (...) Je ne cherche pas à jouer le prophète, mais seulement à souligner qu'en toute hypothèse de cause, il n'y a pas un seul et unique problème d'un local univoque qui doit se positionner en force à l'égard d'un global universel, mais autant de problèmes « local versus global » qu'il y a de situations distinctes. (...) La qualité se vit, la quantité se voit. C'est toute la différence entre le local et le global, une différence qui ne peut pas être comblée par un simple changement d'échelle* (Singleton, 1997). Ce dernier rappelle également qu'*hors de la culture, rien n'est donné, c'est-à-dire rien de bien substantiel ou de significatif* (Singleton, 2004, p. 45). Il souligne ainsi le danger de ne saisir l'autre que selon son propre point de vue (du chercheur). L'autre doit être conçu comme autre et compris en tant que tel sans empêcher la comparaison et la possibilité de saisir sa différence, d'en faire un même au fil de l'épaississement empirique ou plus précisément d'essayer de faire de soi cet autre avant de reprendre distance par rapport à lui et à soi. Il parle d'*incompressible singularité de toute chose* : toute chose serait contextuelle et donc séparée sans pour autant ne pouvoir être abordée de l'extérieur et comparée. En effet, *on ne peut regrouper des entités sans postuler l'existence dans chacune de traits identiques* (Singleton, 2004, p. 113). L'appréhension du monde passe par une nécessaire catégorisation imposant différenciation et identification. Saisir une identité impose donc une conception dynamique de la construction nouant le semblable et le différent. Les identités s'ajustent donc selon les frontières de l'altérité en présence mais aussi selon des agencements spécifiques aux groupes et en contexte. *Trop souvent on croit reconnaître chez l'autre une partie de soi-même (...) or, en fait, des parties qui peuvent se ressembler superficiellement sont substantiellement différentes parce qu'elles s'articulent à des ensembles structurés en systèmes contradictoires* (Singleton, 2004, p. 158). L'altérité et l'identité n'existent pas comme choses en soi mais sont issues d'une construction effectuée en interaction. P. Bourdieu met également en doute la possibilité de vraiment participer à des pratiques autres. Ceci suppose l'apprentissage du différent par le différent, une autre façon d'être au monde et de le vivre et auquel pourtant le chercheur entend participer. *Comment être à la fois objet et sujet, celui qui agit et celui qui en quelque sorte se regarde agir ?* (Bourdieu, 2003, p. 43). Il s'avère donc nécessaire d'objectiver le chercheur lui-même mais pas dans la lignée de ce que proposent les anthropologues tenant d'une approche hypertextuelle. Il ne s'agit pas de s'observer observant, de s'observer discutant, de s'observer écrivant. Ceci mène en effet à la triste conclusion que tout n'est que discours, prétexte à l'écriture. La tâche de l'anthropologue ne se réduit

pas à enregistrer les représentations engagées par les acteurs dans leur construction de la réalité. Il faut saisir, j'insiste, les conditions de la production de ces représentations et des acteurs qui les produisent. Ceci n'empêche pas le sens commun de réifier l'identité ou l'altérité, mais il est essentiel de distinguer les niveaux *etic* et *emic* du discours et ce même si *l'emic* sert *l'etic* (l'inverse pouvant être vrai aussi mais je n'y prétends pas). Les acteurs n'analysent pas leurs comportements comme le chercheur. Le sens savant de leur pratique que tente de dégager l'observateur n'est pas directement accessible par leur simple formulation. Les questions qui habitent l'anthropologue ne sont pas celles qui les taraudent. Il s'avère moins difficile de les comprendre que de, sans cesse, se rappeler que le dessein des informateurs n'est pas de répondre à la problématique, l'objet scientifiquement construit. En effet, les traits essentialisés servant à séparer le même du différent sont à saisir tout comme les mécanismes de l'identification en contexte pour percevoir la spécificité de la situation, du terrain sans être dans l'impossibilité de le mettre en perspective au travers d'une réflexion plus large en procédant à des comparaisons. *Bref, on n'a pas à choisir entre l'observation participante, immersion nécessairement fictive dans un milieu étranger, et l'objectivisme du « regard éloigné » d'un observateur qui reste aussi distant de lui-même que de son objet. L'objectivation participante se donne pour objet d'explorer non « l'expérience vécue » du sujet connaissant, mais les conditions sociales de possibilité (donc les effets et les limites) de cette expérience et, plus précisément de l'acte d'objectivation. Elle vise à une objectivation du rapport subjectif à l'objet qui, loin d'aboutir à un subjectivisme relativiste et plus ou moins antiscientifique, est une des conditions de l'objectivité scientifique* (Bourdieu, 2003, p. 44).

Parler avec autrui permet tout à la fois de parler de lui et de parler de nous. Ce qui permet de dépasser l'impasse des déconstructions et interrogations des anthropologues post-modernistes. Au terme de mon premier séjour en Roumanie et de la rédaction de mon mémoire d'anthropologie, j'étais dans l'impasse. : tout savoir me semblait impossible en raison de l'irréductibilité des particularités de chacun devenant impénétrables et invalidant leur approche par l'observation participante réduite à un leurre. La possibilité de sortir de cette spirale passe par la reconnaissance de la place de l'auteur et de la part de construction. *La monographie de terrain a véritablement le pouvoir de transfigurer l'autre, d'en inventer la silhouette « noble » ou « féroce », « pacifique » ou « guerrière », « aimable » ou « antipathique ». L'anthropologue fabrique puis met en circulation des images sur les cultures ou les peuples qui deviennent, avec le temps, partie prenante de la culture de l'Occident moyen et les lieux communs de la curiosité pour l'ailleurs* (Kilani, 1994, p.70). Il s'agit de rendre compte de la pluralité des points de vue en multipliant les voix autres que celle de l'auteur, cette dernière restant responsable de la construction écrite dont le fond est co-construit avec les acteurs. En effet, quel avenir la discipline a-t-elle si l'anthropologue se tait ? Pourquoi encore recourir à l'anthropologue si seul l'autre a à s'exprimer sans le regard de l'observateur, s'il n'a qu'à se dire lui-même ? Ne faut-il pas plutôt encourager et recourir à l'expression de cette altérité par elle-même par le roman et la construction de son regard anthropologique à travers ses propres concepts ? La symétrie entre observateur et observé nous semble impossible. *Il ne peut y avoir de troisième voie entre univoque et universelle au-delà d'un ethnocentrisme qui s'assume et d'un ethnocentrisme qui s'ignore (...) L'anthropologie prospective*

sera une ethno-anthropologie ou ne sera pas ! (Singleton, 2001, p. 30). L'obstacle sera franchi par l'affirmation de la relativité du discours et de la place laissée à l'autre complexe, non limité à ses seules différences ou à soi. Aussi le fil rouge de cette recherche est la *gospodarie* non seulement du point de vue économique ou politique ou social ou spatial mais comme un système et faisant système tel que je l'ai perçue et telle qu'elle m'a été transmise. Taxer ce travail de diffus et épars est donc possible, mais je consens à ce risque en raison de cette volonté de ne pas enfermer l'altérité dans son unique différence.

1.3 Objectivation participante

On peut s'interroger sur la pertinence d'un regard belge sur la Roumanie qui possède elle-même ses formations à l'anthropologie dont l'ancrage et la tradition sont historiques et reconnus. On peut tout autant questionner le regard particulier qui est posé et l'objectivité de la démarche scientifique posée. « Comment ton travail peut-il être objectif (et donc scientifique) s'il s'agit d'un vécu ? » m'interrogea un jour ma biologiste de marraine. Certes, il n'est pas possible d'évacuer la tradition intellectuelle dont je suis issue ni de faire abstraction de mon expérience si petite soit-elle. Les positions adoptées et développées sont fortement teintées des recherches et discussions menées par les membres du Laap (laboratoire d'anthropologie prospective de l'UCL), lors des séminaires « Homo Balkanicus et Cie » fondés par M. Mesnil et codirigés par A. Reyniers ainsi que les recherches de ce dernier sur les lieux de mémoire, la mobilité ou les Tsiganes. Souvent la façon nationale de percevoir l'altérité et la réalité sociale est qualifiée d'idéologique. Chaque tradition intellectuelle formule en ses propres termes la question de l'autre ou de l'ailleurs. Ce que je propose ici n'est pas meilleur, plus juste ou pire que le serait un regard anglo-saxon ou roumain, autochtone. La partialité est inévitable, mais elle n'est pas synonyme de manque d'objectivité ou de rigueur scientifique. Elle permet d'élaborer et de discuter un point de vue scientifique anthropologique sur la compréhension des relations sociales et des identités en Roumanie, de réfléchir au sens des écarts entre les valeurs proclamées et les pratiques. La scientificité du propos relève principalement, ainsi que cela a déjà été dit, de la mise à distance et de la contextualisation de l'observation participante par une objectivation participante.

L'anthropologie serait-elle une vocation ? Mon parcours familial et scolaire est traversé par une double interrogation identitaire sur ce que je pensais être les racines de ma société d'appartenance et les racines d'autrui. L'histoire de l'art me permit, à travers les différentes formes que prit l'expression des personnes de leur temps de réfléchir sur la mémoire ainsi transmise. Cette confrontation aux objets (pour moi ils avaient la forme du vitrail et des couches successives de déchets amassés dans le temple des *Fabri Navales* d'Ostie) laissait, selon moi, en suspend les créateurs et les observateurs – utilisateurs notamment en sortant l'objet de son contexte de production et d'utilisation pour être muséifié au

mieux et « marchandisé » au pire. L'inscription ultérieure dans la voie ethnologique et la rencontre de l'autre m'a permis d'abolir non pas les questions, mais bien la conception d'une identité en termes de racines ainsi qu'A. Maalouf (2006) l'exprime bien. En ce sens, le choix du terrain n'est pas non plus innocent et séparé de ce que j'étais, suis et deviens. 1989 est mon premier souvenir télévisuel fort. Il m'a donné l'impression de vivre en direct une transformation de l'histoire, une réconciliation et un tournant majeur des relations internationales. Cette impression de participer à la marche du monde fut ponctuée par l'apprentissage de ce que les médias avaient de construction et manipulation. Le mystère de l'Est, de cet Orient de l'Occident n'en était que renforcé. Pays aux marges des empires et de l'Europe, à la fois proche et lointain, ni totalement exotique ni totalement endotique, il connut Rome et Byzance, la Sublime Porte et Vienne, le communisme et la communauté européenne. Par ailleurs, voir sur place comment les personnes vivent lorsque la norme, les références officielles de l'Etat disparaissent et que « l'ombre » devient « lumière » ou qu'un nouveau jour (ou une autre nuit) se lève me motivait. Comment reformuler le sens de sa destinée, quel rapport au passé (à mon passé), quel changement est possible, comment et pourquoi ? Les questions projetées sur l'autre n'étaient autres que les miennes. Ensuite, les relations interculturelles suscitées par l'installation des investisseurs occidentaux en Roumanie m'apparaissaient une porte d'entrée idéale. Enfin, les souvenirs d'enfance antérieurs à la désintégration familiale m'ont fait m'y sentir un peu chez moi. Des souvenirs ressurgirent. Lorsque mon grand-père ancien fermier converti en gardien de prison à Jamioulx m'apprenait à faire un potager. Lorsque rien n'avait meilleur goût que ces vieilles croûtes de pain des prisonniers destinés au bétail. Lorsque je dessinais dans ses anciens carnets d'identification de vaches. Lorsque sur son tracteur, Monsieur Henriet m'emmenait porter la citerne d'eau aux vaches du pré jouxtant la maison. Cependant, il ne s'agit pas d'une quête personnelle et d'un lamento nostalgique. Le détachement, la distanciation sont suffisants. Si ce terrain m'a transformée, il peut aussi être interprété en des termes scientifiques. Bien que l'identification soit un questionnement personnel (comme, je crois, pour presque tout un chacun), ce processus est aussi un objet et une méthode.

Cette mobilisation personnelle est également problématique au moment de sortir du terrain. Comment décider que l'on n'a plus besoin de s'immerger alors que la vie continue, bien évidemment, sur place ? Comment rompre une continuité ? Comment mettre un terme à un processus ? Devenir trop proche et ressentir une déception m'a permis de décider de la fin du terrain. De même un sentiment de déliquescence du village connu me poussait sur les traces de la nostalgie. Comme C. Lévi-Strauss (2001) désireux d'empêcher les contacts de se créer afin de préserver son monde, je voulais arrêter le temps au vu des décès qui se multipliaient. En outre, de curiosité puis intérêt, le terrain s'est mué en amitié. Telle une éponge, j'ai absorbé l'environnement. Parvenir à un trop plein dont les symptômes furent la préoccupation et l'affectation (plus que de coutume) m'a indiqué la nécessité de tordre cette éponge par l'écriture. La peur de l'écriture se mue alors en envie.

Au moment où elle jaillit par saccade, elle devient une nécessité de dire ce vécu et ce regard porté tant sur l'autre que sur soi, sur la particularité de cet autre changeant et son apport.

J-L. Amselle propose à l'anthropologie une *logique métisse* en lieu et place d'une *démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types* (1990, p. 9). Elle mettrait l'accent sur la continuité et l'indistinction, le syncrétisme. Il faut penser en termes de relation et non de fixation, ces liens changeant au fil du temps et des cultures. Concevoir ce mouvement perpétuel rend obsolète l'opposition entre les tenants de l'universalisme et les relativistes culturels. Il est également vain de se demander qui de la culture ou de l'individu, de l'œuf ou de la poule est le premier. La démarche ici proposée ne consiste nullement en une forme de sauvetage du monde paysan roumain condamné par l'Europe¹¹ mais bien une dynamique co-construite avec les acteurs portant sur les changements identitaires par lesquels les Maurenienii répondent aux transformations vécues et par lesquels ils se perpétuent également. Le regard porté sur les habitants n'est pas celui de l'archaïsme rédempteur ou celui de l'essence d'une modernité politique assimilée à l'identité ethnique s'incarnant dans l'Etat nation (Karnooouh, 1990). Certes la *gospodarie* peut être mobilisée par les acteurs sur ces modes et bien d'autres, comme je le montrerai, mais ceci constitue l'objet et non l'outil d'analyse. L'existence du local n'est donc pas mise en doute même si une forme de déterritorialisation croissante impose un changement de perspective quant à la façon de le penser et de le saisir. En effet, il constitue l'espace par lequel les acteurs font sens, se donnent sens. Il n'est pas seulement un refuge du passé ou une arme contre l'homogénéisation globalisante, mais un espace mobile traversé et transformé par les flux mondiaux. L'altérité ne se dissout pas dans le même, elle y puise des sources provisoires de (re)construction éternelle. Il ne s'agit nullement de faire fi du passé et du changement car continuité et rupture se nourrissent l'une de l'autre ainsi que le terrain l'a montré et que la suite de ce propos le démontre.

¹¹ Les Roumains se chargent amplement eux-mêmes de défendre, de conserver et de figer leur passé. Certains poussent parfois jusqu'à l'absurde une réification folklorisante de leurs coutumes à des fins marchandes et bientôt moins lucratives (ainsi que le documentaire proposé par A. Serbanuta lors d'un séminaire Homo Balkanicus & Cie de 2008 l'a montré). Le touriste ne restera pas dupe et le nombre de personnes désireuses d'être dupées par une construction nostalgique passéiste ira (espérons) décroissant. Si les traditions et la mémoire sont importantes elles doivent être significatives et vivaces dans un sens culturel et pas seulement marchand. En les figeant et les sortant de leur contexte, le mercantilisme les rend obsolètes au rythme des modes (j'y reviendrai dans la troisième partie). Par ailleurs, la vision évolutionniste proposée par l'Europe et diffusée par les médias (on parle d'un retour de la Roumanie, on parle de transition par exemple) pose cette paysannerie comme dépassée et dont l'avenir serait dans un rapprochement de l'espace urbain à l'image des campagnes occidentales.