

MARTOR



Title: “L’interrogation retrouvée”

Author: Anca Manolescu

How to cite this article: Manolescu, Anca. 1996. “L’interrogation retrouvée.” *Martor* 1: 5-9.

Published by: *Editura MARTOR* (MARTOR Publishing House), *Muzeul Țăranului Român* (The Museum of the Romanian Peasant)

URL: <http://martor.muzeultaranuluiroman.ro/archive/martor-1-1996/>

Martor (The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal) is a peer-reviewed academic journal established in 1996, with a focus on cultural and visual anthropology, ethnology, museum studies and the dialogue among these disciplines. *Martor Journal* is published by the Museum of the Romanian Peasant. Interdisciplinary and international in scope, it provides a rich content at the highest academic and editorial standards for academic and non-academic readership. Any use aside from these purposes and without mentioning the source of the article(s) is prohibited and will be considered an infringement of copyright.

Martor (Revue d’Anthropologie du Musée du Paysan Roumain) est un journal académique en système *peer-review* fondé en 1996, qui se concentre sur l’anthropologie visuelle et culturelle, l’ethnologie, la muséologie et sur le dialogue entre ces disciplines. La revue *Martor* est publiée par le Musée du Paysan Roumain. Son aspiration est de généraliser l’accès vers un riche contenu au plus haut niveau du point de vue académique et éditorial pour des objectifs scientifiques, éducatifs et informationnels. Toute utilisation au-delà de ces buts et sans mentionner la source des articles est interdite et sera considérée une violation des droits de l’auteur.

Martor is indexed by EBSCO and CEEOL.



L'interrogation retrouvée

„S'essayer à la liberté“

Telle serait, dans la Roumanie de l'après 1989, l'exigence qui, selon les intellectuels et les partisans d'une société civile, déciderait de toutes les entreprises visant un retour à la „normalité“. Il ne s'agit pas d'une exhortation solennelle et d'un projet grandiose, mais du simple exercice quotidien de la lucidité, du refus des solutions uniformisantes, toutes faites et toutes reçues; il s'agit de fonctionner, dans l'espace public, non plus selon une idéologie compacte, mais en assumant le jeu des différences et le risque des responsabilités.

Pour ce qui est du Musée du Paysan, il fut, dans une certaine mesure, astreint à cet exercice difficile et souvent incertain quant à son résultat. D'abord par le choix de son initiateur, Andrei Pleșu, premier ministre de la culture post 1989, qui ne désigna pas à sa direction un homme du métier – conservateur ou muséographe d'ethnographie – mais un artiste, dont l'attention aux „façons de penser et de faire“ des sociétés rurales traditionnelles était depuis longue date mise en oeuvre dans sa peinture. En second lieu, par le fait que, en ce qui concerne la muséographie ethnographique dans l'Est européen, „on a la chance“, selon I. Nicolau, „au Nord d'un passé encrassé et au Sud d'un avenir informe, de repartir à zéro“ (voir *infra* p. 222).

Repartir cela veut dire *ébranler*, déconstruire le Musée et se risquer dans l'aventure d'un dialogue personnel, imprévisible avec ce qui fait sa substance: l'objet. Selon Horia Bernea, il faut aborder celui-ci avec la délicatesse et la générosité d'un partenaire: „Dieu aime ce qui est fragile, délicat, faible. Il n'aime pas ce qui est puissant, dur, rigide... Que peut vouloir dire fragile quand il s'agit du discours d'un musée, d'un mode d'exposition? Souplesse, erreur et hasard assumés, incorporés dans la thèse de travail. D'ailleurs, c'est l'objet qui nous dit ce que nous devons en faire. Il faut s'y soumettre de bonne grâce... Il me semble essentiel qu'on ait la perspective d'une muséologie, voire celle d'un contexte, qui se construisent par la confrontation entre les objets et celui qui les interroge“ (H. Bernea, *infra* p. 199). Obtenir, en somme, l'espace d'une rencontre et d'une interrogation – où l'objet ne soit pas conçu en tant que porteur d'un message imposé et unique –, mais comme la matière possible d'une herméneutique, concernant autant l'auteur du Musée que son public. C'est en termes de liberté que G. Althabe perçoit, en fin de compte, une telle attitude. En commentant l'exposition du Musée du Paysan, il y décèle une liberté qui sollicite les trois acteurs de l'entreprise: „Les objets ethnographiques sont détachés de l'univers social et symbolique dans lequel ils ont été produits et utilisés; les au-

teurs ne s'en servent pas en tant que témoins de cet univers; ils les libèrent de la pesanteur de leur origine et les regroupent en des compositions esthétiques; ce mouvement fait de l'exposition une oeuvre d'art... Ici pas d'itinéraire linéaire, le visiteur est obligé de revenir sur ses pas, de composer librement son parcours, d'évoluer comme dans une maison, en une sorte d'appropriation progressive à travers laquelle l'ensemble se découvre, se donne à voir et à ressentir" (1993 – 1994, p. 133, p. 138).

À propos d'une telle démarche qui refuse autant le pré-projet que l'explication discursive, qui assume les „tâtonnements sans formulations précises (mises en formule, les choses perdent leur énergie latente)" – cf. H. Bernea –, à propos d'une démarche qui est disposée à toujours expérimenter, à se renouveler et à se contredire, le commentaire et l'effort théorique restent assez délicats. En ce sens, le premier numéro de la revue *Martor* ménage, à son tour, un espace à l'expérimentation: *Redécouvrir la muséologie* est une section qui propose des „façons de dire" cette muséographie (H. Bernea), qui s'interroge sur les catégories de la *création* paysanne évoquées à travers son effort (I. Popescu), qui met en question les hypostases et la fonction de l'institution muséale (I. Nicolau). On y fait également part à la mémoire – que cette institution est censée servir – par l'inclusion des textes d'Alexandru Tzigara-Samurcaș, personnage fondateur d'un Musée dont le M.Ț.R. prend la relève.

Trajet d'une rencontre, émergence d'un thème

Entre 1991 et 1994, un „Atelier franco-roumain d'anthropologie du christianisme" conduit par Daniel Fabre¹ se déroula sous le thème général: „politique de la religion, politique de la mémoire". Il débuta par un Séminaire (Bucarest, octobre 1992) où les participants devinrent conscients – en traitant des catégories communes aux christianisme occidental et oriental („construire le chrétien", figures du monde et figures du divin, le centre et les marges dans la sacralité

chrétienne)² – de la spécificité des logiques sous-tendues par ces deux espaces. Conscients aussi des approches et des expériences différentes dans leur étude du religieux³. Or, cette mise en présence des options, des points de convergence ou de distinction esquissait déjà une attitude commune, à savoir „se situer de façon raisonnée au coeur de différences vécues si fortement liées à l'histoire, qui offrent matière à penser nos limites et à expérimenter nos possibilités" (C. Rouot, P. Drogeanu, 1994, p. 168). Cette première rencontre esquissait déjà une „autre configuration du «proche» et du «lointain»" (ibidem). Les terrains menés, par la suite, en commun nous placèrent les uns devant les autres, selon les termes de J. Cuisenier (1995, p. 341) – dans le champ d'une *ethnologie partagée* – comme des *étrangers proches*.

Or, en ce qui concerne les chercheurs roumains, cette expérience offrait le bénéfice considérable d'un double regard, en collaboration, sur les phénomènes observés: celui de l'étranger et celui de l'autochtone. Ce qui les rendit immédiatement conscients d'une pluralité de lectures – possibles et légitimes – d'un même fait, lectures dont le jeu des perspectives, attentivement considérées, peut modeler un *espace* d'interrogation où le sens se découvre d'une manière plus riche, plus nuancée, plus vaste. Ce qui les incita surtout à prendre distance par rapport à eux mêmes – en tant que participants à la situation et au milieu observés – afin d'atteindre, à travers le regard de l'autre, un regard plus aigu et plus frais sur soi-même: „L'expérience de l'altérité (et l'élaboration de cette expérience) nous oblige à voir ce que nous n'aurions pas pu imaginer dans notre propre ambiance" (F. Laplantine, 1987, *L'anthropologie*, Paris, Seghers). Ce qui va de soi, ce qui nous est familier devient alors problématique, „non-naturel", fertile, significatif. N'est-ce pas, en fin de compte, cet „étrangement" – nécessaire pour découvrir le „trésor caché chez soi" – que propose l'épisode des *Mille et une nuits*, plusieurs fois invoqué par Borges⁴, où, au terme d'un voyage difficile, la confrontation de deux rêves en miroir

fait surgir la réalité du dépôt propre et détermine le chemin de retour, vers sa reconnaissance. N'est-ce pas la même expérience – située cette fois-ci en milieu hassidique – que cite H. Zimmer en fin de ses *Mythes et symboles de l'Inde* comme trajet exemplaire, qui passe par l'interrogation des autres traditions afin de valoriser la sienne selon une envergure universelle?

Disons que cette conscience fertile du *même* et de l'*autre* réunis fournit un arrière-plan, et comme une affinité, comme une correspondance (selon D. Fabre, *infra* p. 133), au thème que proposa l'Atelier d'anthropologie du religieux organisé par le Musée du Paysan en octobre 1995 – „l'étranger autochtone“ – dont nous publions ici les travaux. Annoncée déjà lors des terrains franco-roumains⁵, cette figure offre une catégorie anthropologique privilégiée pour cerner l'expérience religieuse à travers et au delà ses particularités. „Vivre en étranger“, devenir „étranger à ce monde“, ce thème familier au désert des premiers siècles chrétiens ne cesse d'orienter l'expérience intérieure et de marquer le portrait social du contemplatif. Pour P. Brown, „l'homme saint“ de l'Antiquité tardive est un étranger radical, efficace quant à la construction des nouvelles communautés du Moyen Orient justement parce qu'il „ne se laisse pas classer“ socialement, parce qu'il ne relève d'aucune autorité, soit-elle ecclésiastique ou laïque. Mais si cet étranger radical rompt avec le monde, il est loin d'y être un imposant absent. Tout au contraire, il fournit un repère fort, un repère „ultime“ face auquel la communauté se construit et se juge. Car, en marge d'elle, l'ermite institue ou habite un „désert“, un substitut immédiat de la „terre céleste“: en inversant la perspective, il est au fond un *autochtone* plus „vrai“ que les autres membres de la communauté. Retiré dans la zone limite des forêts et des rochers, l'ermite constitue – en Occident comme en Orient chrétien – „un être frontière“, un „veilleur des marges“, l'indigène d'une terre „originaire“ emblématique (cf. Daniel Fabre, 1986, p. 13).

En fin de compte, „l'étranger autochtone“

désigne une transcendance où s'origine, à tous les niveaux, l'expérience chrétienne. *In propria venit et sui eum non receperunt* (Jean, 1, 11): c'est dans ces termes que la figure du *Logos*, elle-même, choisit de s'auto-définir, d'apparaître, de s'incarner.

Il est d'autre part évident que, dans la tension de ses termes, „l'étranger autochtone“ inclut non seulement l'expérience chrétienne, mais une paradoxale relation entre „l'unifié“ et l'organisme social, vécue en tout milieu religieux. Chaque tradition met en scène des figures médiatrices, des „faisceaux de gué“ entre les niveaux du monde, des présences symboliques de l'au-delà dans la vie courante de la communauté. Afin d'être efficaces dans leur rôle, ces personnages doivent joindre le „Même“ à „l'Autre“, avoir simultanément le prestige de l'altérité et l'immédiateté de l'autochtonie. Nous nous sommes donc proposé d'évoquer cette „fonction“ dans ces apparitions diverses, relevant des grandes traditions orientales et chrétiennes, en essayant d'obtenir ainsi les „traits“ d'un personnage qui, par son autochtonie, assume la spécificité de chaque forme traditionnelle, mais qui, par sa nature d'étranger, échappe aux particularités et s'ouvre vers l'universel.

À partir d'une telle problématique, esquissée dans la section *Personnages et espaces*, deux apparitions de l'étranger autochtone sont proposées: *Un saint d'entre nous* (le personnage qui s'impose par une altérité obtenue „sous les yeux“ de la communauté, dans une intimité où le groupe subit et en même temps participe à l'élaboration de cette condition) et *l'Ermite*. Contrepoint de ces héros – assurant la cohérence d'un monde déjà divisé en transcendance et immanence, en ici et au-delà –, le chamane circule dans un monde sans rupture où les esprits voisinent les humains (cf. Daniel Fabre, *infra* p. 131). Il apparaît d'ailleurs, dans cet Atelier, comme un anneau reliant les hypostases déjà évoquées avec d'autres apparitions possibles de l'étranger autochtone. Lors des discussions préliminaires, Șerban Anghelescu invoquait l'*acteur rituel* qui,

par le masque et le costume d'*Irod* ou de carnaval, ou à travers l'itinérance des *colindători* de Noël, rend opératif un étranger par rapport à la condition courante de la personne qui l'incarne et du village qui le reçoit: la communauté, elle-même, s'offre, dans ce cas, l'étranger dont elle a besoin aux moments de „jointure“ de son cycle existentiel. C'est toujours lui qui décelait une situation, courante dans les contes, d'altérité fondatrice. Le héros réparateur du cosmos – qu'il restaure les astres ou l'arbre de vie de l'empire mythique – se risque au-delà du monde des humains pour obtenir d'un autre espace – extérieur, étrange, mystérieux – la garantie de refondation. Il revient de là en inconnu, tout transformé qu'il est par l'itinérance entreprise; en se faisant reconnaître progressivement par la communauté, il s'y installe en tant qu'incarnation de l'au-delà fondateur.

À côté de toutes ces apparitions – rituelles, mythiques ou proprement religieuses – du thème, on a eu la possibilité de prolonger celui-ci par des réflexions visant les découpage et les identités ethniques contemporains (*Ethnies en différence, ethnies en rencontre*). Ce sont des réflexions révélant, une fois de plus, que cette différence est une limite relative, qu'on reconstruit indéfiniment et de manière plurielle, et que, par conséquent, elle ne peut être pensée comme une marge fixe, mais comme un problème du *modus vivendi* que se cherche l'Europe actuelle.

Une critique du „témoin“ et du „témoignage“

En intitulant cette revue *Martor*, nous n'avons pas le mauvais goût ni la présomption de viser la signification grecque du terme, que saint Augustin évoquait dans son *Commentaire à I Jean*. La question du „témoin“ et du „té-

moignage“ se pose toutefois d'elle-même – et de manière ambivalente – à propos de la problématique développée par le Musée du Paysan. Horia Bernea parle, dans son texte, d'une muséographie-témoin, tandis que, en ce qui concerne le même exercice, G. Althabe constate le refus d'instituer l'objet muséifié en tant que porte-parole programmatique d'un univers rural traditionnel. Si une telle signification paraît donc exclue, le sens du *témoin* et du *témoignage* est peut-être à rechercher à un niveau plus intime et plus modeste. „Étranger du dedans, impliqué et non-impliqué dans la réalité qu'il examine“ (cf. Daniel Fabre, *infra* p. 133), l'intellectuel n'est-il pas, par la force des choses, un témoin qui – guéri de l'illusion d'une parfaite objectivité – participe à la configuration d'une mentalité dans la même mesure où il l'observe et la pense. Au delà d'une observation participante, n'est-il pas modelé, lui-même, par son effort herméneutique, tout comme il est – en partie – déterminé par le moment et le milieu où il l'entreprend? Assumer cette double condition – observateur et partie prenante d'une réalité roumaine actuelle (et de sa mentalité) –, donnerait probablement, dans ce cas, un sens plus propre aux termes qui nous préoccupent.

Et, pour mener le jeu un peu plus loin, nous dirions que – réticents aux programmes qui prétendent maîtriser de manière parfois présomptueuse et illusoire une réalité future – nous ne pensons pas cette revue selon un projet nettement formulé. Nous nous proposons plutôt d'y enregistrer les efforts et le trajet – déjà accomplis – d'une recherche muséale et anthropologique menée ou suscitée par le Musée du Paysan.

En „témoigner“.

A.M.

Notes

1. Il réunissait principalement des chercheurs du Centre d'anthropologie des sociétés rurales – EHESS, Toulouse et, à côté de Paul Drogeanu (Institut d'ethnographie et de folklore de l'Académie de Roumanie), des ethnologues du Musée du Paysan. L'Atelier était inclu dans un programme de coopération franco-roumaine développé par **La direction du patrimoine. Mission du patrimoine ethnologique français** et le **Ministère de la culture roumain**.

2. Ce sont à peu près les titres proposés par Paul Drogeanu, lors d'un projet de publication commune sur les travaux de ce premier Atelier.

3. Il s'agissait, pour les chercheurs français, d'un exercice anthropologique dont le cadre théorique et l'effort interprétatif étaient déjà bien mis en place; il s'agissait, pour les chercheurs roumains, d'inaugurer, en quelque sorte, un domaine jusqu'à là interdit à l'étude ou instrumenté selon une idéologie nationaliste;

il s'agissait pour eux d'observer un religieux actuel – en ébullition – dont les données de terrain étaient lues, parfois, à travers une doctrine orthodoxe très présente et assumée.

4. „Mille et une nuits“, in J. L. Borges, 1988, *Cărțile și noaptea*, Iași, Junimea. „L'histoire des deux rêveurs“, in J. L. Borges, 1983, *Cartea de nisip*, București, Univers.

5. En octobre 1992, la vénération des reliques de „la très pieuse Paraschiva de Iași“: une sainte „voyageuse“ naturalisée dans chaque région de son périple, dont Claudine Fabre-Vassas analyse les métamorphoses (Fabre-Vassas, 1995, „Paraschiva-Vendredi. La sainte des femmes, des travaux et des jours“, in *Terrain* no 24). Une année plus tard, en Transylvanie, la re-fondation d'une orthodoxie „autochtone“ par des moines se définissant comme des étrangers.

Références bibliographiques

ALTHABE G., 1993 – 1994, „Une exposition ethnographique (Roumanie): le plaisir esthétique, la leçon politique“, in *Journal des anthropologues* 53-54 – 55, p. 133 – 146.

CUISENIER J., 1995, „România: La Roumanie et le domaine culturel roumain“, in *Ethnologie française*, 1995-3., p. 333 - 341.

FABRE D., 1986, „Le sauvage en personne“, in *Terrain* 6, mars 1986, p. 6 - 18.

ROUOT C, P. DROGEANU, 1995, „Coopération avec les pays de l'Est. Ateliers d'anthropologie comparée“, in *Terrain*, no 24, p. 165 – 168.