

UN PASSÉ QU'IL FAUT DÉPASSER.
« GUERRES DES MÉMOIRES » ET « TRAUMAS
CULTURELS » DE LA TRANSITION ROUMAINE

A PAST THAT MUST BE OVERCOME.
“WARS OF MEMORIES” AND “CULTURAL TRAUMAS”
OF THE ROMANIAN TRANSITION

Alina Iorga*

DOI: 10.24196/subbeuropaea.2022.1.04

Published Online: 2022-06-30

Published Print: 2022-06-30

Abstract

In addition to social, political and economic traumas that are inherent to democratization and that are common to all postcommunist societies from Central and Eastern Europe, the Romanian society has confronted, since the 90s, the effects of some “cultural traumas” (J. C. Alexander), in particular resulting from the intellectual conflicts of memory related to the communist past. By disturbing the main cultural and historical identity “referents” that provide the basis of the “cultural identification” process (A. Mucchielli), as well as social cohesion, cultural traumas constructed by the Romanian elites after 1989 have compromised their own purposes and gave birth to a series of social, cultural and identity crises responsible for the nostalgia of the communist “golden age” and the social anomie.

Keywords: cultural trauma, cultural memory, conflicts of memory, collective identity, democratization.

*Une société ne peut être indéfiniment
en colère avec elle-même.¹*

* Alina Iorga is Professor at the « Dunărea de Jos » University, Galați, Romania. Contact: alina.crihana@ugal.ro

¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil, 2000, p. 651.

1. INTRODUCTION

Plus de trente ans après la Révolution de décembre 1989, la société roumaine semble encore loin d'avoir réglé ses comptes avec le passé récent. Évidemment, plus d'« un quart de siècle dans l'histoire d'une société est [...] un laps de temps relativement court »², compte tenu de l'ampleur des « défis » impliqués par la transition à la démocratie dans un contexte (post)traumatique. Cette constatation ne devrait pas, quand même, nous empêcher de réfléchir aux possibilités de confronter d'une manière adéquate (enfin) les provocations que ce passé « troublé » ne cesse d'adresser à un présent peut-être encore plus problématique. « Un passé qui ne passe pas » : l'expression d'Henry Rousso³ nous paraît tout à fait légitime pour décrire la relation ambiguë qu'entretient notre présent marqué par l'incertitude et traversé par de multiples crises avec les expériences de l'histoire récente, à savoir celle de la dictature, mais surtout celle de la transition. Le « syndrome » de « hantise »⁴ qui avait affecté notamment l'imaginaire socioculturel de la première décennie postcommuniste – celle des grands « conflits autour de la mémoire »⁵ – reste, nous semble-t-il, une des

² Philippe Claret, « Ambiguïtés et incertitudes des transitions démocratiques en Europe centrale et orientale. Éléments de réflexion », in Antoanela-Paula Mureșan, Philippe Claret (éds.), *Synergies Roumanie*, no. 12, 2017, *Les étapes de la transition en Europe centrale-orientale. La Roumanie dans le contexte régional* (pp. 161-174), p. 171.

³ Vichy. *Un passé qui ne passe pas*, Paris : Fayard, 1994. La formule s'applique, du moins en ce qui concerne le contexte de la transition, pour toutes les sociétés postcommunistes de l'Europe centrale et orientale. Le système politique antérieur aux révolutions de 1989 « constitue, sans doute, dans les pays respectifs, un long et difficile héritage idéologique, politique et psychologique, qui continue de façonner, du moins partiellement, les mentalités collectives et les pratiques individuelles. » (Philippe Claret, Călin Sinescu, « Deziluzia politică în Europa Centrală și de Est », in *Sfera Politicii*, no. 144, 2010, *Teorii ale societății civile* (pp. 77 – 89), pp. 81-82, notre trad.).

⁴ Henry Rousso, *La Hantise du passé*, Paris : Textuel, 1998.

⁵ Joël Candau, « Conflits de mémoire : pertinence d'une métaphore ? », in Véronique Bonnet, Christophe Pradeau, Françoise Simonet (éds.), *Conflits de mémoire*, Paris : Éditions Karthala (pp. 21-32), p. 28. Il s'agit des instrumentalisation de la mémoire du communisme dans le champ culturel postcommuniste, fortement divisé en groupes d'appartenance politico-idéologique pour lesquels les narrations concurrentes sur le passé constituent des vecteurs de légitimation symbolique. Cette forme de *manipulation* de la mémoire historique et culturelle semble reprendre, en dépit de l'enjeu thérapeutique invoqué, la catégorie principale d'« abus » instrumentalisé par « l'ancien régime », dont les intellectuels de la transition prétendent se délimiter. Son effet le plus grave est – outre la profonde polarisation du champ culturel – la persistance, au niveau du « monde social », de la « mémoire blessée » ou « empêchée » (Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 83 ; cf. Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris : Arléa, 2004 [1995]).

« maladies »⁶ majeures de la Roumanie post-transition. Peut-être la plus grave, dans la mesure où, tout en continuant de modeler, à des degrés différents, la dynamique des mentalités, des attitudes et des comportements à l'intérieur de plusieurs champs socioculturels, non seulement elle rend difficile toute forme de réconciliation avec le passé récent, mais empêche, par ce fait même, la résilience face aux défis actuels.

Certes, il ne s'agit pas d'une situation particulière qui nous distinguerait parmi les sociétés postcommunistes de l'Europe centrale et orientale : ce « deuil »⁷ inachevé qui alimente une certaine « mélancolie du réel »⁸ intimement liée au « désenchantement politique » – en tant que « source de (...) "l'ostalgie" »⁹ – ne tient pas à quelque « exceptionnalisme » roumain. De fait, comme le montre Philippe Claret, il s'agit de phénomènes généralisés dans les pays de l'ancien bloc communiste : ce « désenchantement » – qui « ne remet pas en cause la démocratisation politique et l'eupéanisation des sociétés postcommunistes » – « traduit une accumulation de frustrations, dues en grande partie à une occidentalisation trop accélérée, à une différenciation sociale trop excessive et à une coupure trop prononcée entre le peuple et les élites dirigeantes »¹⁰.

Dans le contexte d'une « mutation complète, sans précédent dans leur histoire »¹¹, ces sociétés se sont brusquement confrontées au sentiment collectif de « vide », de « désillusion de la démocratie », témoignant d'une « profonde crise » culturelle-identitaire¹² liée à l'inadéquation, ou même au hiatus entre,

⁶ Notre emploi du terme vise les pathologies engendrées (ou perpétuées) – durant la transition – par les pratiques légitimatrices des acteurs du champ culturel et politique – sous le prétexte de la guérison des maladies (mémorielles, politiques, culturelles, identitaires) du passé communiste. On a en vue, donc, les effets des « traumas culturels » *construits*, après la chute du communisme, au nom de la nécessité d'une thérapeutique des traumas communistes. Cf. Jeffrey C. Alexander, « Toward a Theory of Cultural Trauma », in Jeffrey C. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2004, pp. 1 – 30.

⁷ Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 87-88. Cf. Sigmund Freud, « Deuil et Mélancolie », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1952 [1915], pp. 189-222, et « Remémoration, répétition et élaboration », in *De la technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1953 [1914], pp. 105-115.

⁸ Patrick Michel (dir.), *Europe Centrale, la mélancolie du réel*, Paris : CERI, Sciences Po – Autrement, 2004.

⁹ Philippe Claret, *op. cit.*, p. 167.

¹⁰ *Ibidem*, p. 171.

¹¹ *Ibidem*, p. 166. Cf. Cătălin Zamfir, *O analiză critică a tranziției. Ce va fi „după”*, Jassy, Polirom, 2004 ; cf. Vladimir Pasti, *România în tranziție. Căderea în viitor*, Bucarest, Nemira, 1995, *Noul capitalism românesc*, Jassy, Polirom, 2006.

¹² Philippe Claret, Călin Sinescu, *op. cit.*, p. 82. Cf. Yvailo Znepolsky, « L'autre culture européenne », in *AGIR – Revue Générale de Stratégie*, no. 19, 2004, p. 41. Cf. Guy Hermet, *Le passage à la démocratie*, Presses de Sciences Po, 1996.

d'une part, un horizon d'attente modelé soit par une mythologie de l'Occident idéalisé soit par ladite « ostalgie » et, d'autre part, les réalités dures de la transition. Il en résulte une forte tendance vers l'anomie sociale par rapport à laquelle l'« ostalgie » apparaît comme l'effet d'une stratégie compensatoire mêlant les réminiscences de « l'oubli de fuite » et des projections utopiques¹³ intériorisées durant le communisme. L'incapacité d'assumer ce type de désengagement collectif pourrait être liée, en outre, à la persistance – au niveau des mentalités des masses – d'une « croyance » (inavouée) dans une « forme sacralisée du politique »¹⁴. L'observation est légitime, sans doute, pour ce qui est de la première étape de la transition. Mais que dire du désengagement et de l'anomie actuelles, affectant non seulement les générations marquées, d'une manière ou d'une autre, par l'expérience du communisme, mais aussi – chose grave – la jeune génération d'autant plus vulnérable aux aliénations identitaires à l'âge de l'« infoguerre » et des « infodémies » généralisées ?

Séparés du contexte communiste par une distance culturelle considérable, les jeunes d'aujourd'hui restent inévitablement connectés à ce passé « troublé » dont ils font l'expérience confuse par le truchement des narrations mémorielles souvent contradictoires, qu'il s'agisse des produits « officiels » de la mémoire historique et culturelle – dans des contextes éducationnels institutionnalisés – ou de la « post-mémoire »¹⁵ transmise à l'intérieur des « communautés émotionnelles »¹⁶, mais aussi, malheureusement, à travers les versions pseudo-historiques « contaminées » par les très prolifiques théories du complot¹⁷. Accentuée durant la transition, la « hantise du passé » s'insinue, donc, d'une manière très subtile mais d'autant plus menaçante, dans

¹³ Rappelons, avec Paul Ricoeur (*op. cit.*, p. 580), la « complicité secrète » manifestée par les acteurs sociaux des univers totalitaires vis-à-vis des détenteurs du pouvoir et révélée dans cette « obscure volonté de ne pas s'informer, de ne pas enquêter sur le mal commis par l'environnement du citoyen, bref [...] un vouloir-de-ne-pas-savoir ». Cf. Paul Connerton, *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 [1989], p. 14.

¹⁴ Patrick Michel, « Religion, crise et recomposition identitaires en Europe du Centre-Est », in *Culture et Sociétés de l'Est*, no. 21, p. 181. Cf. Philippe Claret, Călin Sinescu, *op. cit.*, p. 81 ; cf. Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, La Haye – Paris – New York : Mouton, 1982.

¹⁵ Marianne Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1997.

¹⁶ Barbara H. Rosenwein, « Worrying about Emotions in History », in *The American Historical Review*, vol. 107, no. 3, 2002 (pp. 821-845), p. 842.

¹⁷ Voir à ce sujet, par exemple, Jan Willem van Prooijen & Karen M. Douglas, « Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations », in *Memory Studies*, vol. 10 (3) / 2017, pp. 323 – 333.

les consciences de nos jeunes contemporains, tout en continuant d'alimenter les « désenchantements » et en minant, par conséquence, les fondements de notre futur.

Ce qui nous intéresse en particulier, dans le cas du postcommunisme roumain, compte tenu de sa configuration actuelle, liée à l'« ère du soupçon » instauré par les nouvelles crises engendrées en contexte pandémique, est l'endettement de cette « désillusion » constante et presque généralisée (en dépit des progrès incontestables enregistrés sur le chemin vers la démocratisation), envers une série de « traumatismes culturels »¹⁸ dont les racines sont à chercher dans l'expérience de la transition, depuis les années '90 jusqu'à la moitié de la décennie suivante. C'est parmi les ruines du communisme, préservées aux alentours des chantiers de la démocratie (un des thèmes symboliques qui reviennent d'une manière obsessionnelle dans la littérature dite « de la transition », mais aussi une réalité tout-à-fait tangible dans nos paysages urbains d'aujourd'hui), qu'il faut fouiller afin de regagner les traces jamais effacées du mélange de « deuil et mélancolie »¹⁹ qui a marqué notre séparation d'avec une histoire insuffisamment explorée, non encore comprise et difficile à assumer. Il s'agit, donc, de retourner sur ce « champ de bataille » qu'on a intériorisé jusqu'au point où il menace de se convertir en un *topos* identitaire. Et cela a affaire, bien sûr, à une reconsidération de nos « guerres des mémoires »²⁰.

2. POSTCOMMUNISME ET « GUERRES DES MEMOIRES »

*The nation is a mnemonic community whose raison d'être derives from both remembering and forgetting, especially where the past poses a threat to the unity of the nation. Thus memory and its appropriation have become central issues in societies emerging from the erasure of public memory and the survival of counter-memories.*²¹

¹⁸ Jeffrey C. Alexander, *op. cit.*

¹⁹ En ce qui concerne les conséquences, parfois désastreuses, de l'incapacité d'accomplir le « travail de deuil » et de l'emprise de la « mélancolie » (dans son acception freudienne), repérables à l'intérieur des sociétés postcommunistes de l'Est européen, il serait utile de consulter, par exemple, l'analyse des conflits qui ont déchiré l'ex-Yougoslavie, crayonnée par William Outhwaite et Larry Ray dans *Social Theory and Postcommunism*, Blackwell Publishing, 2005 (chap. *Modernity, Memory, and Postcommunism*, pp. 176-196).

²⁰ Enzo Traverso, « L'Europe et ses mémoires. Résurgences et conflits », *Vox-Poetica*, 2011 [<http://www.vox-poetica.org/t/articles/traverso.html>], consulté le 10 février 2021.

²¹ William Outhwaite et Larry Ray, *op. cit.*, p. 180.

Dans un livre intéressé, entre autres, aux « guerres » mémorielles qui ont marqué l'Europe du XX^e siècle (*L'Histoire comme champ de bataille*, 2011), Enzo Traverso insistait sur un thème qu'il allait reprendre plus tard, notamment dans *Left-wing melancholia: Marxism, history, and memory* (2016), intimement lié à celui des « us et abus » de la mémoire (et de l'oubli), en tant que sources redoutables de la fragmentation des consciences historiques. Il s'agit de l'omission – dans les narrations mémorielles hégémoniques, y compris celles institutionnalisées – des éléments qui auraient nui aux enjeux légitimateurs de ces reconstructions du passé. L'absence de ces traces transforme parfois l'historiographie même en un « un miroir des trous de mémoire, des zones d'ombres, des silences et des refoulements de nos sociétés », qui privilégie les narrations victimaires d'un siècle « mutilé de son horizon d'attente et de ses utopies » et révélé presque exclusivement comme un « âge de guerres, de totalitarismes et de génocides »²² :

...tout se passe comme si le souvenir des victimes ne pouvait pas coexister avec celui de leurs combats, de leurs conquêtes et de leurs défaites. [...] L'histoire se réduit ainsi à une dichotomie entre persécuteurs et victimes. [...] Cette redéfinition de la mémoire collective comme processus cathartique de victimisation nationale prend des traits apologétiques qui font obstacle à l'élaboration d'un regard critique envers le passé.²³

Quelques années plus tard, dans une interview dont le point de départ est la réflexion développée dans *Left-Wing Melancholia...*, l'historien italien signale l'effet de « paralysie » induit par cette forme d'amnésie volontaire, assumée dans le champ épistémologique et transférée sur le plan de la mémoire sociale, tout en révélant la dimension « lumineuse » de la mélancolie, liée « à la nostalgie d'une utopie qui a existé, à un espoir et à un sens de l'existence capables de changer le monde »²⁴ :

The twentieth century, that is recognized today in our historical memory as a century of wars, totalitarianisms, and genocides, was also the century of revolutions. [...] It was a century of struggles for emancipation that were lost,

²² Enzo Traverso, *op. cit.*

²³ *Ibidem*, n. s.

²⁴ Enzo Traverso, « What we're seeing now around the world is different from classic fascism ». Interview with Enzo Traverso, Modern European History professor at Cornell University, New York, *Open Democracy*, 2019 [<https://www.opendemocracy.net/en/democraciaabierta/enzo-traverso-lo-que-vemos-ahora-en-el-mundo-es-algo-distinto-al-fascismo-cl%C3%A1sico-en/>], consulté le 22 janvier 2021 (notre trad.)

and we do not have a clear count of the defeats. *This absence is an element of paralysis, and an obstacle for developing and building new liberation projects.* The grieving process of the defeats is still here.²⁵

Évidemment, on a affaire à la perspective d'un intellectuel de gauche, mais cela ne préjudicie d'aucune façon son plaidoyer pour une « juste mémoire » à même d'assurer à n'importe quelle narration historique une visée tout aussi critique, que thérapeutique par rapport aux acteurs impliqués. Outre cette vision de *l'équilibre* nécessaire dans toute sélection de faits aspirant à se constituer en une « mise en intrigue »²⁶ des diverses formes de la mémoire, les réflexions d'Enzo Traverso ont le mérite de mettre en garde sur les « us et abus » inhérents aux conflits mémoriels, qui ne sont point l'apanage exclusif des systèmes politiques autoritaires et qui peuvent tenter, dans des contextes démocratiques, tout détenteur de capital culturel entraîné, éventuellement, dans les jeux du pouvoir. Les traumatismes survenus, lors de la transition à la démocratie, au sein des sociétés de l'ancien bloc communiste de l'Europe centrale et orientale se sont souvent associés à ces « guerres des mémoires » responsables, comme on va le voir, de la prolifération des diverses pathologies culturelles-identitaires. La société roumaine ne fait pas, certainement, exception.

2. 1. Enjeux culturels

Les transformations radicales impliquées par l'occidentalisation « standardisée » des premières années de la transition ont révélé un potentiel traumatique amplifié, dans certains pays, par les différences culturelles témoignant d'un « choc des civilisations »²⁷. Ce fut le cas de la Roumanie où, en laissant de côté nombre de mythifications concernant les époques antérieures à la dictature communiste (et en particulier l'entre-deux-guerres²⁸), on ne peut pas

²⁵ *Ibidem*, n. s.

²⁶ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 307.

²⁷ Samuel P. Huntington, *Ciocrinirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale [The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order]*, Bucarest, Litera, 2020 [1996].

²⁸ La mythologie de l'époque a été véhiculée, par exemple, pendant la dictature, dans les romans politiques sur « l'obsédante décennie » publiés par les représentants de la génération des années '60, où elle était associée à une fiction identitaire : celle de la « résistance par la culture ». Une version également mythifiée sera mise en discours, à partir des années '90, dans les cercles intellectuels « occidentalisants », mais, en même temps, malheureusement, dans les milieux radicaux de l'ainsi dit « anticommunisme (néo)légionnaire » (Emanuel Copilaș, « Postcomunismul românesc. O posibilă tipologie », in *Sociologie Românească*, tome XV, no. 1-2, 2017 (a) (pp. 85-111), p. 89.

parler ni de traditions démocratiques véritables²⁹, ni de l'implantation des modèles socioculturels occidentaux à l'exception de quelques « enclaves » où « l'europanisation » a été presque exclusivement l'apanage des élites. Bref, nos « dialogues » culturels³⁰ avec l'Occident, commencés au XIX^e siècle et renforcés à l'entre-deux-guerres, avec des acquis incontestables, mais limités au même segment de la culture des élites, n'ont pas été redoublés de réformations substantielles³¹ dans les domaines social, politique et économique, qui puissent conduire à une « occidentalisation » de la société roumaine dans son ensemble et, implicitement, à une « intériorisation » des modèles occidentaux par la plupart des acteurs sociaux. Avec le choc provoqué par la soviétisation de l'après-guerre dans tous les paliers de la société, ces dialogues culturels ont été brutalement interrompus, n'étant renoués que lors de la « libéralisation » des années '60, mais toujours dans les seuls milieux intellectuels.

Compte tenu de ce caractère limité (aux valeurs et modèles culturels accessibles notamment aux élites) des emprunts occidentaux antérieurs à la Révolution de 1989, on peut mieux comprendre l'ampleur des chocs sociopolitiques et économiques de la transition³² et leur impact sur une société

²⁹ « ... if in the West mirroring *democracy after democracy*, which characterizes late capitalism, was facing resistance from reminiscences of the “old democracy”, in Romania it was either too early, or too late for democracy. It was too early in the XIXth century when the “forms” were “without substance” [...] or in the first half of the XXth century when there were other historical priorities. » (Andrei Țăranu, Cristian Pîrvulescu, *Social Trust and Government Coalitions. Institutional Construction and Governance in Post-communist Romania*, 2014 [https://www.researchgate.net/publication/303470892_SOCIAL_TRUST_AND_GOVERNMENT_COALITIONS_Institutional_Construction_and_Governance_in_Post-communist_Romania], consulté le 15 janvier 2021.

³⁰ Voir à ce sujet, par exemple, Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României: aspecte ideologice și culturale*, Jassy, Polirom, 2005 [1995] et *Al treilea discurs. Cultură, ideologie și politică în România*. Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi, Jassy, Polirom, 2001.

³¹ Une perspective nuancée sur les réformes et les transitions (inachevées) déroulées en Roumanie durant un siècle et demi, y compris la démocratisation postcommuniste, nous est livrée par les analyses de Vladimir Pasti, incluses dans *Noul capitalism românesc* (op. cit.) et *Sociologie politică* (Bucarest, Ziua, 2004). Le sociologue souligne le rôle joué par les facteurs culturels et civilisationnels dans l'apparition des syncopes au cours de l'« occidentalisation », syncopes redevables, au XIX^e siècle, à l'entre-deux-guerres, ainsi qu'à la veille de l'intégration dans l'Union Européenne, aux « décalages entre la Roumanie et les pays développées » : ces derniers « sont si grands qu'on peut les considérer des différences de civilisation plutôt que des décalages à l'intérieur de la même civilisation. » (*Sociologie politică*, op. cit., p. 217, notre trad.) ; cf. Bogdan Murgescu, *România și Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010)*, Jassy, Polirom, 2010 ; cf. Cornel Ban, *Dependență și dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc*, Cluj-Napoca, Tact, 2014.

³² Quant à l'impact des « réformes », reflété au niveau des mentalités, au début des années '90, voir, par exemple, l'étude d'Alina Mungiu, *România după '89. Istoria unei nemițelegeri* (Bucarest, Humanitas,

dont les principaux repères ont été formés en particulier dans les moules de la pédagogie idéologisée de l'époque précédente. Et « il n'y a aucune énigme : 60 – 70 % de la population d'un pays, née ou formée sous un certain régime, pense inévitablement dans les paramètres de cette époque-là. C'est une question fondamentale de psychologie sociale que ni les anciens détenus politiques, ni les anciens partis politiques³³ n'ont réussi, malheureusement, à appréhender. »³⁴ Dans cette perspective, on peut mieux comprendre aussi les implications des clivages culturels produits – malgré (parfois) les bonnes intentions, animées soit par les idéaux enracinés dans les vagues antérieures de modernisation, soit par les perspectives traditionnalistes – lors des conflits agitant les mêmes élites intellectuelles, fortement polarisées, notamment depuis les années '90 jusqu'à la veille de notre intégration dans l'Union Européenne.

Les origines de cette polarisation sont à trouver dans « les effets d'une modernisation maladroitement assumée tant au plan de l'expérience existentielle qu'à celui de la métaphysique », effets « contre-productifs » qui « permettent de prendre la mesure de l'aliénation des élites intellectuelles roumaines qui s'affichent après 1840 en essayant sans cesse de se définir un *Sitz im Leben* à partir d'une topologie symbolique de la patrie » : « le bovarysme géoculturel de l'occidentalisme et l'isolationnisme autochtoniste »³⁵. Après la Révolution de 1989, l'occidentalisme et l'autochtonisme continuent de diviser le

1995) : « ... on peut dire que la transition est perçue comme une souffrance. Si, en 1990, le sacrifice était, du point de vue théorique, accepté, c'était parce que la population croyait que celui-ci avait un sens. [...] Quatre années plus tard, la plupart des Roumains est convaincue que la souffrance et le sentiment du déchirement intérieur provoqués par la transition n'ont, de fait, aucun sens et aucune perspective. Les Roumains ne perçoivent plus la souffrance de la transition comme partie d'un processus d'évolution, mais comme un phénomène gratuit et, pour beaucoup d'eux, inexplicable. » (pp. 124 – 125, notre trad.)

³³ En tant que victimes des répressions violentes de l'étape stalinienne du communisme roumain, certains des représentants des deux catégories ont été convertis en figures symboliques par les anticommunistes d'après la Révolution, afin de faciliter un transfert de légitimité vers leurs propres démarches visant la construction des traumas culturels post-totalitaires. Un cas illustratif de ce transfert (abusif) opéré par les « anticommunistes (néo)légiionnaires » nous est offert par le mouvement « Les Saints des Prisons ». (Emanuel Copilaş, « Postcomunismul românesc... », *op. cit.*, p. 90)

³⁴ Adrian Marino, *Al treilea discurs...*, *op. cit.*, p. 107.

³⁵ Sorin Antohi, *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmat et l'utopie. Essais*, traduit du roumain par Claude Karnooh avec la collaboration de Mona Antohi, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 276.

champ culturel, ainsi que – par transfert – le « monde social »³⁶, annexant, de plus – et toujours sous l’influence du champ politique –, une imagerie conflictuelle constituée autour de la « trahison des clercs » (et de l’impératif de réviser les hiérarchies canoniques établies sous la dictature) à laquelle on oppose la défense des valeurs nationales, sans égard aux (éventuels) compromis politiques de leurs créateurs, au nom de l’« autonomie de l’esthétique ». Dès le début, la lutte entre les deux pôles se révèle comme un miroir – plus ou moins déformé en fonction des perspectives partisans – de l’antagonisme qui morcelle la scène politique : les combats pour la légitimité symbolique (et, certes, pour les ressources économiques) se donnent notamment entre les « anticommunistes » autoproclamés *après coup*, clamant la « justice transitionnelle »³⁷, et leurs adversaires, défenseurs du *statu quo* culturel, que les premiers étiquettent parfois de « néo-communistes » (en raison de leurs positionnements, soit favorables soit plutôt neutres, vis-à-vis des politiques du nouveau régime). La manifestation la plus riche en effets, quant à l’instrumentalisation de la mémoire culturelle, de ces positionnements a été – à l’intérieur du champ littéraire, ainsi que dans les milieux académiques – le « révisionnisme est-éthique », échoué bien des fois en « une lustration humorale et stérile, où l’on peut discerner aussi une compensation tardive pour les silences des années du communisme [...] »³⁸. Mais les « batailles » concernant la mémoire culturelle ne constituent qu’un pallier de la « guerre des mémoires » qui ne cesse de façonner nos perspectives sur le passé (plus ou moins) récent et, implicitement, nos (auto)représentations identitaires, y compris celles des rapports entre « nous et les autres ». Avec

³⁶ Soulignons, avec Pierre Bourdieu, que « la production des représentations du monde social, qui est une dimension fondamentale de la lutte politique, est le quasi-monopole des intellectuels », que « les intellectuels sont, en tant que détenteurs de capital culturel, une fraction (dominée) de la classe dominante et que nombre de leurs prises de position, en matière de politique par exemple, tiennent à l’ambiguïté de leur position de dominés parmi les dominants. » (*Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 2002 [1984], p. 62, 70)

³⁷ « This role is the use of transitional justice as the vehicle for the politics of memory: new ruling elites, as well as various social groups while carrying out elite change, also try to use transitional justice for promoting their own vision of the past, naming those they would like to hold responsible for the plight of the nation, and trying to justify political transformation and potential punishment through it. » (Csilla Kiss, « Transitional Justice and the Politics of Memory in Europe: An East-West Comparative Exercise », in Barbara Törnquist-Plewa et al. (éds.), *Beyond Transition? Memory and Identity Narratives in Eastern and Central Europe*. CFE Conference Papers Series, no. 7 / 2015, Lund, Centre for European Studies at Lund University (pp. 23 – 37), p. 28.

³⁸ Paul Cernat, « Iluziile revizionismului est-etic (I) », in *Observator cultural*, no. 539 / 2010. Cf. Cosmin Borza, *Dezbaterea canonică astăzi. Cazul literaturii române postbelice*, Bucarest, Muzeul Literaturii Române, 2016.

l'engagement politique d'une partie des acteurs culturels, le champ politique « pluriel » a continué, à la même époque, de contrôler le marché des idées et de jouer un rôle capital dans l'édification des constructions mémorielles post-totalitaires : c'est ici l'effet le plus pervers d'une effervescence intellectuelle qui devrait aboutir, par contre, à un projet reconstructif, la guérison comprise.

En analysant, à l'instar d'une « sociologie des intellectuels »³⁹, la composante discursive du champ culturel « pluriel » des années '90, on serait choqué de découvrir la dimension « malade » des discours militants qui, sans égard aux diverses idéologies ou appartenances de groupe, ne cessent de faire recours – en termes de pratiques mémorielles abusives – à l'héritage « malheureux » dont la plupart des acteurs prétend de se détacher. À ce point, il nous semble utile de rappeler la distinction faite par Pierre Bourdieu entre les intellectuels « responsables » et les intellectuels « libres » :

Il y a plusieurs manières de produire la vérité qui sont en concurrence et qui ont chacune leurs biais, leurs limites. L'intellectuel « responsable », au nom de sa « responsabilité », tend à réduire sa pensée pensante à une pensée *militante*, et il peut se faire, c'est souvent le cas, que ce qui était stratégie provisoire devienne *habitus*, manière permanente d'être. L'intellectuel « libre » a une propension au *terrorisme* : il transporterait volontiers dans le champ politique les guerres à mort que sont les guerres de vérité qui ont eu lieu dans le champ intellectuel (« si j'ai raison, tu as tort »), mais qui prennent une toute autre forme lorsque ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement la vie et la mort symboliques.⁴⁰

Situés sur des positions divergentes quant au sens de la modernisation exigée par la transition et, implicitement, aux perspectives de nos relations avec l'Occident, les intellectuels roumains ont assumé en même temps, à partir des années '90, les deux rôles (« libres », mais aussi « responsables »), tout en acceptant, d'une manière manifeste ou non, divers engagements par rapport à l'échiquier politique. Par-delà les clivages, leurs perspectives se rejoignent quand même, durant la première décennie de *liberté*, dans la construction d'une imagerie qui privilégie les avatars d'une « pathologie sociale » collective gravitant autour de « l'image de la pseudomorphose (cas particulier de la pathologie culturelle) » dont les premières apparitions dans l'espace intellectuel

³⁹ Cf. Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 66, n. s.

roumain sont liées à l'activité des « membres du mouvement de la Jeunesse (*Junimea*) » et de leurs « imitateurs »⁴¹. Quant aux années '90,

Paradoxalement, si le discours de la pathologie sociale tente les autochtonistes⁴², il n'en séduit pas moins les occidentalistes. Les premiers élaborent une critique de la modernisation sur la base d'une opposition illusoire entre un présent décadent et le mirage du passé tel que le dessine la vulgate ethno-mystique ; ou encore, si le présent se trouve contrôlé fermement (comme il le fut sous le régime communiste), il peut devenir l'étalon d'une normalité sublime, la préparation de lendemains glorieux que l'État-Parti (ou l'État-Église) leur garantit, leur promettant de les *protéger contre les infections* des facteurs pathogènes extérieurs, et plus précisément occidentaux. De leur côté, les occidentalisans pleurent les blessures symboliques de la nation, agitent la mince utopie d'une Roumanie immaculée de l'entre-deux-guerres et proposent comme unique solution *curative* l'importation du modèle occidental : en sa forme extrême, le discours occidentalisant définit l'ethnicité comme un stigmate, comme une maladie endémique et incurable dont le syndrome central rassemble et combine la servitude volontaire, l'apathie, l'indolence, la scélératesse, la xénophobie, la résistance au changement, la stupidité. Après décembre 1989, les occidentalisans semblent avoir sursollicité la pathologie nationale. [...] Pendant les mois et les années qui suivirent, des groupes d'intellectuels et de politiciens en conflit pour la conquête du pouvoir symbolique et politique ont continué d'abuser de métaphores pathologiques, cherchant simultanément à définir une *panacée* dont le monopole valait légitimité politique.⁴³

Rappelons que les scénarios qui « coagulent » l'imagerie pathologique susmentionnée ont en commun – par-delà l'antagonisme « nous *vs* les autres » instrumentalisé afin d'accéder au capital symbolique – la revendication d'un projet *thérapeutique* dont la mise en œuvre repose, dans les deux cas, sur une appropriation doublée d'une « idéologisation » de la mémoire (en particulier de celle du passé récent) « rendue possible par les ressources de variation qu'offre

⁴¹ « Chez Eminescu et ses disciples, la "saine barbarie" de l'utopie régressive ethno-nationale est invoquée comme antithèse de la civilisation corrompue venue d'Occident, apportée par une multitude infrahumaine de mutants rapaces et cupides, dégénérés, irrémisiblement étrangers. L'altérité ethnique, raciale, culturelle, confessionnelle est une maladie : ici, la différence est un autre mot pour la vésanie. À l'opposé, le Roumain générique de la vulgate nationaliste ne peut être qu'une incarnation de la santé la plus parfaite : comme le paradis chrétien, l'éden patriard ne connaît pas la maladie. » (Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 285)

⁴² Voir, par exemple, les discours véhiculés dans la presse nationaliste d'extrême droite, dont le niveau le plus bas est illustré par la publication *România Mare*. Cf. Ruxandra Cesereanu, *Imaginarul violent al românilor*, Bucarest, Tracus Arte, 2016 (2^e édition).

⁴³ Sorin Antohi, *op. cit.*, pp. 285-286, n. s.

le travail de configuration narrative »⁴⁴. Or, dans le contexte des « jeux de mémoire » d'après 1989⁴⁵, l'héritage du communisme a été souvent limité à un instrument efficace de légitimation pour des groupes antagoniques bien des fois radicalisés, source de la prolifération incontrôlée de narrations concurrentes⁴⁶. On a échoué, par malheur, justement dans la réalisation du programme *curatif* inhérent à toute démarche aspirant à une « révision » de l'identité collective par la construction des « traumatismes culturels »⁴⁷.

2. 2. Enjeux identitaires

Toute analyse de l'« éternelle transition roumaine », intéressée à l'impact des changements socio-politiques survenus à partir des années '90 sur la (re)configuration de l'univers social, est à même de révéler l'aggravation de la fragmentation identitaire spécifique à l'époque précédente. De ce point de vue,

La transition dans la Roumanie postcommuniste a été et continue d'être un terrain fertile pour l'émergence du sujet scindé. [...] La fracture identitaire produite par la dislocation de l'ancien système discursif et, en vertu du pluralisme politique, l'impossibilité d'établir un discours unique qui tranche avec les hésitations identitaires ont fait que l'apparition du sujet scindé annule tout effort de construire une *demôs* politique. Ainsi, la crise de la transition peut être liée au paradoxe démocratique : la prolifération des offres politiques mène à l'émergence du sujet

⁴⁴ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁵ Voir à ce sujet, entre autres, Georges Mink & Laure Neumayer (éds.), *History, Memory and Politics in Central and Eastern Europe. Memory Games*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013 ; Florin Poenaru, *Contesting Illusions. History and Intellectual Class Struggle in Post-Communist Romania*, doctoral thesis, Budapest, Central European University, 2013; Anemona Constantin, *Changement de régime et genèse d'une nouvelle histoire officielle : combats autour du passé fasciste et communiste en Roumanie après 1989*, Thèse de doctorat en Science politique, Université de Nanterre - Paris X, 2019; Vasile Ernu et al. (coord.), *Iluzia anticomunismului. Lecturi critice ale Raportului Tismăneanu*, Chişinău, Cartier, 2008 etc. Cf. Mihai Stelian Rusu, « Battling over Romanian Red Past. The Memory of Communism between Elitist Cultural Trauma and Popular Collective Nostalgia », in *The Romanian Journal of Society and Politics*, no. 10 / 2015, pp. 24-48.

⁴⁶ Ce fut le cas de la mémoire de la Révolution même : « ... rather than causing cohesion, the events of 1989 (i. e., the popular uprisings, the Ceausescus' trial and execution, and the transition of power) have led to the creation of fragmented narratives. » (John F. Ely, Cătălin Augustin Stoica « Re-Membering Romania », in Henry F. Carey (éd.), *Romania since 1989: politics, economics, and society*, Lexington Books (pp. 97 – 115), p. 97); cf. Ruxandra Cesereanu, *Decembrie '89. Deconstrucția unei revoluții*, Jassy, Polirom, 2009 (2^e édition révisée).

⁴⁷ Jeffrey C. Alexander, *op. cit.*, p. 22.

scindé et fissure les bases de l'action civique collective, alors que l'ordre totalitaire avait déjà produit un corps politique unitaire, dont l'identité compacte couvrait les identités individuelles, faute d'alternative.⁴⁸

C'est dire que, loin d'édifier un climat socioculturel ouvert à des solutions viables pour dépasser les aliénations des anciens « sujets totalitaires »⁴⁹, le « pluralisme » démocratique a mené – sur le fond d'une culture politique « ghettoisée »⁵⁰ et d'une politique conflictuelle⁵¹ de l'histoire – à l'amplification des « dissonances »⁵² (inhérentes, d'ailleurs, à tout changement de paradigme) menaçant de paralyser toute action significative orientée vers la résilience. Cette dernière est impensable dans l'absence d'une gestion adéquate de la mémoire, en tant que « composante temporelle de l'identité » et « matrice d'histoire, dans la mesure où elle [la mémoire, n. n.] reste la gardienne de la problématique du rapport représentatif du présent au passé »⁵³. Or, la « fracture identitaire » induite au niveau du monde social par la mise en œuvre discutable d'un « pluralisme » qui stimule les conflits plutôt que le dialogue démocratique a affaire aussi à un bouleversement de la conscience historique, alimenté – hormis l'avalanche d'histoires contrefactuelles véhiculées dans la presse⁵⁴ – par la

⁴⁸ Sergiu Mișcoiu, *Le spectre du Peuple politique, l'éternelle transition roumaine*, in Chantal Delsol, Giulio de Ligio (éds.), *La démocratie dans l'adversité. Enquête internationale*, Paris, Éditions du Cerf, 2019 (pp. 925 – 944), pp. 939 – 940.

⁴⁹ Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, 1994.

⁵⁰ Ken Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 70.

⁵¹ Selon Eric Meyer, « Conflicts within the field of “politics of history” deal less with the facticity of historical reconstructions and the appropriateness of resulting interpretations than one might assume for discussion within the academic community. The interest lies instead in the meaningful connection between past, present, and future, which is often coupled with a reference of action. In this perspective, the question is not if the image of history communicated is scientifically truthful. Instead, the crucial factor is how and by whom, as well as through which means, with which intention, and which effect past experiences are brought up and become politically relevant. » (« Memory and Politics », in Astrid Erll et al. (éds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008 (pp. 173 – 180), p. 176.

⁵² Alex Mucchielli, *L'identité*, Paris, PUF (4e édition), 1999, p. 100, n. s.)

⁵³ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 98, 106.

⁵⁴ « The European Institute for the Media concluded in 1997 that Romanian journalism was fraught with “certain flaws ... such as failure to separate between fact and opinion, news and commentary.” [...] This journalism continued into the new millennium together with the “Byzantine” journalistic style reflected in verbosity and flowery language, which “creates rumors and is opaquing communication.” [...] » (Peter Gross, « Media in the First Post-Communist Decade », in Henry F. Carey, (éd.), *op. cit.*, pp. 195 – 214, p. 209).

« guerre » des histoires « officielles » / institutionnalisées (dont le cas paradigmatique peut être considéré la célèbre polémique concernant « l'histoire, la vérité et les mythes »⁵⁵) :

Sans exagération, on considère que l'histoire politique de la Roumanie d'après 1989 peut être décrite aussi, avec assez de précision, du point de vue de la dispute sur l'héritage et sur l'interprétation du passé totalitaire de la nation roumaine. L'idée de "procès du communisme" représente la synthèse de ce (méta)thème qui a créé des factions pour et contre, a donné naissance aux affinités ou a rompu des amitiés, a engendré de forts clivages au sein de l'intellectualité, ainsi qu'à l'intérieur de la classe politique. »⁵⁶

Dans cette perspective, force est de constater que, dans le climat de la liberté et du « pluralisme », la faille entre les élites et l'ensemble de la société⁵⁷ ne cesse de s'amplifier tant au niveau de l'imaginaire socioculturel (notamment via les discours des intellectuels « anticommunistes »⁵⁸) qu'à celui des réalités sociales. C'est ainsi que l'anticommunisme postcommuniste des élites parvient à alimenter la nostalgie du communisme au sein d'une société profondément frustrée, toutes les deux modalités de se rapporter au passé récent témoignant de l'us et de l'abus d'une mémoire « tronquée ». De plus, il faut observer que les clivages les plus radicaux se déploient au sein même de la « caste »⁵⁹ responsable

⁵⁵ Cf. Ioan-Aurel Pop, *Istoria, adevărul și miturile (Note de lectură)*, Bucarest, Édition encyclopédique, 2002 ; cf. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Bucarest, Humanitas, 2005.

⁵⁶ Florin Abraham, « Raportul Comisiei Tismăneanu : analiză istoriografică », in Vasile Ernu et al. (coord.), *op. cit.* (pp. 7 – 42), p. 7, notre trad.

⁵⁷ Cette faille culturelle doit être mise en relation avec l'antagonisme traditionnel entre la sphère publique et la sphère privée, souligné par Ken Jowitt (*op. cit.*) qui signale la présence en Roumanie d'une culture politique « ghettoisée », antérieure à l'instauration du régime communiste. Cf. John F. Ely & Cătălin Augustin Stoica, *op. cit.*

⁵⁸ Précisons, sur les traces d'Emanuel Copilaș, qu'il existe quatre versions de l'anticommunisme roumain postrévolutionnaire : « l'anticommunisme (néo)légionnaire », sorte de synthèse idéologique de la droite radicale et du « national-communisme xénophobe libéré [...] de l'idéologie léniniste », « l'anticommunisme opportuniste », « l'anticommunisme progressiste » et « un anticommunisme désintéressé » (« Postcomunismul românesc... », *op. cit.*, pp. 89 – 91), subordonné à « l'idéologie quotidienne de la population » (Vladimir Pasti, « Realitatea și imaginarul marelui jaf postcomunist. O abordare sociologică », in Emanuel Copilaș (coord.), *Marele jaf postcomunist. Spectacolul mărfii și reoanșa capitalismului*, Jassy, Adenium, 2017 (b) (pp. 44-66), p. 51, notre trad.).

⁵⁹ « Les crises d'identité sont plus sensibles chez les intellectuels qui sont normalement en contact avec de multiples valeurs et chargés d'une synthèse intégrative et créatrice de valeurs adaptées aux transformations de l'environnement. Mais cette caste sociale, atteinte elle-même par la crise de confiance en soi, vacille dans la réalisation de son rôle et assume aussi quasi exclusivement son seul rôle de contestation. » (Alex Mucchielli, *op. cit.*, p. 107, n. s.)

de la sauvegarde de ces « référents » historiques et culturels⁶⁰ par rapport auxquels se construisent les « sentiments d'identité », dont la perturbation entraîne le blocage de l'« identification culturelle » en tant que pilier de la cohésion sociale. Or,

Cette identification assure l'unité symbolique du groupe. [...] L'identification culturelle peut avoir lieu à travers la participation à une idéologie, à des mythes, à des héros... *L'identité prend corps et s'affirme en référence au passé. Pour un groupe, une société, ce passé, c'est bien sûr son histoire. [...] Un groupe constitue donc son identité en assimilant son histoire. Cette transmission et remémoration du passé collectif, des épreuves, des succès et échecs du groupe, des conduites exemplaires de ses héros... participe au processus de l'identification culturelle. Le rappel de l'histoire à travers les récits, les œuvres d'art, les cérémonies et rituels, ainsi qu'à travers l'éducation des jeunes générations, contribue à façonner l'identité d'un groupe social.*⁶¹

La conséquence des « conflits autour de la mémoire » déployés sur la scène postcommuniste du pouvoir (aussi politique que *culturel*) est, donc, une « fragilisation »⁶² de l'identité collective. C'est surtout dans ce sens qu'on parle, vis-à-vis du contexte de la transition, d'un « passé qui ne passe pas » : tout en clamant la « guérison » collective, les nouveaux « us et abus de la mémoire » rappellent, eux aussi – comme on l'a déjà constaté –, les pratiques des anciens détenteurs du pouvoir, alors que la mémoire « oublieuse » de l'« âge d'or » se voit prolongée dans la mémoire « blessée » postcommuniste. Dans cette perspective, il n'y a pas de différences d'essence, quant aux effets traumatiques infligés au niveau de la mémoire collective (ou sociale) – dans ses deux hypostases : « communicative » et « culturelle »⁶³ –, entre les narrations concurrentes configurées sur ce « champ de bataille » qu'a été, à partir de la transition, notre histoire du communisme.

Partagée entre la stigmatisation en bloc d'une « histoire négative » et l'idéalisation, tout aussi problématique, de l'« âge d'or », la mémoire sociale du postcommunisme roumain, laquelle, hélas, est aussi une mémoire

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 13-14.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 62 – 63, n. s.

⁶² « Il faut nommer comme première cause de la fragilité de l'identité son rapport difficile au temps ; difficulté primaire qui justifie précisément le recours à la mémoire, en tant que composante temporelle de l'identité, en conjonction avec l'évaluation du présent et la projection du futur. » (Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 98, n. s.)

⁶³ Jan Assmann, « Communicative and Cultural Memory », in Astrid Erll et al. (éds.), *op. cit.* (pp. 109 – 118), p. 110.

« transgénérationnelle »⁶⁴, glisse « sur la pente fatale de la mélancolie, cette complaisance à la tristesse »⁶⁵ compensée, quand même (comme dans le cas de la gauche évoquée par Enzo Traverso), par le retour nostalgique aux anciens rêves utopiques. Dans ce pays divisé qu'a été et l'est encore la Roumanie postcommuniste, « le devoir de mémoire » revendiqué par les intellectuels publics après la Révolution de 1989, lequel – nous rappelle Paul Ricœur, à l'instar d'Aristote – « est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi. »⁶⁶, ne jouit pas d'une résonance significative sur le plan de la conscience historique et des représentations collectives de la mémoire. La « juste mémoire » clamée par une partie des élites pour les victimes des répressions de l'« obsédante décennie », dont les survivants fournirent, dans les années '90, toute une littérature des univers carcéraux, n'acquiert pas une signification unitaire, valable pour l'ensemble du monde social. En 1992, les sondages indiquaient déjà une propension vers la nostalgie d'une bonne partie de la population (plus d'une moitié), tandis que, « lors des investigations de 1994 les paysans, par exemple, ont déclaré explicitement qu'ils préféraient le sentiment de sécurité de l'époque Ceaușescu à "une liberté qui ne servait à rien". »⁶⁷ En effet,

Bien que la plupart ont affirmé qu'ils étaient conscients de l'existence d'un grand nombre de détenus politiques et, certains d'eux, voire qu'ils n'en parlaient sincèrement ni même en famille de peur qu'ils n'en partagent le destin, cela ne les a pas empêchés de déclarer l'époque de Gheorghiu-Dej (celle des incarcérations massives des opposants du régime) comme une période idéale. D'une manière convenable, tous les détails désagréables ont été oubliés. La clé principale pour l'interprétation du passé sont les intérêts du présent, même si le processus est inconscient. Puisqu'ils ne pouvaient pas se reprocher à eux-mêmes la grande déception d'après la Révolution, car cela aurait conduit à l'amplification de la dissonance, les gens ont totalement éliminé l'opposition politique et le monde occidental auquel s'identifiait la première, de l'échelle de comparaison où ils ont gardé, en revanche, deux éléments : le régime contemporain et celui de Ceaușescu. La frustration produite par l'incapacité du régime contemporain de respecter ses promesses s'est manifestée par l'idéalisation du régime antérieur, par l'« oubli » sélectif de ses maux. Il en résulte

⁶⁴ Astrid Erll, « Traumatic pasts, literary afterlives, and transcultural memory: new directions of literary and media memory studies », in *Journal of Aesthetics & Culture*, no. 3 / 2011.

⁶⁵ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 645.

⁶⁶ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁷ Alina Mungiu, *op. cit.*, p. 125, notre trad.

qu'une bonne partie de l'électorat attendait du régime d'après Ceaușescu qu'il soit meilleur que le précédent, mais *de la même nature*. [...] *La Révolution même semble avoir été un trauma pour une grande partie des Roumains*.⁶⁸

Dans le contexte post-traumatique de la transition, le rétablissement qu'aurait dû apporter le double « travail » de « souvenir » et de « deuil » marquant le dépassement des traumas du passé récent s'avère, donc, pour un segment significatif de la population, une notion dépourvue de contenu. En revanche, l'instrumentalisation par les élites susmentionnées du « devoir de mémoire » ne fait qu'engendrer, comme on l'a déjà observé, un nouveau trauma, de nature *culturelle*, mais qui compromet ses propres enjeux thérapeutiques tout en induisant le blocage du « travail de deuil » indispensable à la « réconciliation avec la perte » et en alimentant la nostalgie, sinon la « mélancolie » qui fait que « la perte [...] vitale, intrusive et persistante » soit « revisitée d'une manière continue »⁶⁹. Et cela parce que, rappelons-le, pour une grande partie des Roumains, la « perte » était – dans les années '90, ainsi que plus tard, suite à la crise économique globale de 2008⁷⁰ – l'« âge d'or ». Sans doute, cette situation paradoxale est largement tributaire aux mutations sociopolitiques et surtout économiques radicales que les « transitologues » ont identifiées dans tous les pays postcommunistes de l'Europe centrale et orientale. De ce point de vue,

... les nostalgies postcommunistes du communisme n'ont pas affaire tant à la période d'avant 1989 que, tout premièrement, aux indigences et aux inégalités du présent ; [...] les discours politiques récents fondés sur l'amplification des clivages sociaux et économiques dans des buts avec prépondérance électoraux augmentent le capital de confiance accordé par les catégories sociales défavorisées au régime communiste qui, avec tous ses défauts considérables, travaillait quand même dans la direction de la diminution des inégalités sociales, même s'il le faisait avec les moyens et les ressources qu'on connaît ou qu'il faudrait qu'on connaisse tous.⁷¹

⁶⁸ *Ibidem*, p. 126, 132, notre trad., n. s.

⁶⁹ William Outhwaite, Larry Ray, *op. cit.*, p. 188, notre trad.

⁷⁰ Voir, par exemple, au sujet de la persistance de la nostalgie du communisme après l'intégration euro-atlantique, les résultats des sondages IRES et INSCOP de 2010. Cf. Emanuel Copilaș, « Recuperări discursive ale comunismului în postcomunism », in *Polis. Revistă de științe politice*. Tome VIII, no. 3 (29) / 2020. *Comunismul în postcomunism. Nostalgii și nostalgici*, pp. 51 – 52 ; cf. Mioara Anton, « Comunismul în postcomunism. Nostalgii și nostalgici », in *Polis, op. cit.*, pp. 5 – 34 ; cf. Vasile Dâncu, *Românii și nostalgia comunismului. Însemnări la un sondaj de opinie*, 2010.

⁷¹ Emanuel Copilaș, « Recuperări discursive ale comunismului în postcomunism », *op. cit.*, p. 51.

Mais, en laissant de côté les conditionnements socio-économiques (sans négliger leur importance majeure), et en revenant aux facteurs culturels, il faut souligner, une fois de plus, que la « mélancolie » postcommuniste qui témoigne d'une « compulsion de répétition, laquelle empêche la prise de conscience de l'événement traumatique »⁷², c'est-à-dire, pour la plupart des Roumains, la rupture d'avec le... communisme, repose sur un choc culturel-identitaire et civilisationnel. C'est ici qu'il faut chercher le grand trauma culturel du postcommunisme (et, répétons-le, le cas roumain n'est pas singulier) : ce dernier secrète, paradoxalement, et à l'aide capital des élites intellectuelles anticommunistes, « un retour du refoulé ». Bref, en se proposant de « ressusciter » une culture occidentale qui avait « résisté », durant le communisme, seulement dans la mémoire d'une partie des élites, et cela par le « sacrifice fondateur » d'un passé vu presque exclusivement dans sa dimension totalitaire, donc par l'instrumentalisation d'une « amnésie historique »⁷³, la « révolution récupératrice »⁷⁴ parvient à récupérer le communisme au niveau de la mentalité des masses. Et cela parce que, dans les termes de Boris Buden,

L'amnésie historique [...] est un effet inévitable de la traduction culturelle du passé communiste par laquelle le communisme est devenu « l'Est » et c'est ainsi qu'un antagonisme politique est converti en différence culturelle. Dépossédé de toute signification politique, ce passé se transforme en un signe de l'infériorité culturelle. Et c'est justement en tant que tel qu'on ne peut plus s'en débarrasser. Et voilà comment, à peine posthumément, le communisme devient un destin. Les sociétés qui l'ont vécu sont condamnées à la culture de la récupération. Rien ne l'atteste mieux que le syndrome, déjà mentionné, du mal nostalgique du passé communiste. Ce qui cherche si désespérément l'homme postcommuniste dans la culture de son passé, sa dignité humaine, s'est perdue dans son présent politique. Dans le passé, il récupère cette reconnaissance, laquelle, dans la misère de son existence récupératrice, continue de se refuser à lui. *L'amnésie historique et la mémoire culturelle ne se contredisent pas réciproquement. Au contraire, elles sont complémentaires et c'est à peine ensemble qu'elles deviennent une partie intégrante du mécanisme idéologique de la transformation postcommuniste.*⁷⁵

⁷² Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 576.

⁷³ Cf. Rastko Močnik, « Will the East's past be the West's future? », in Caroline David (coord.), *Les frontières invisibles*, Oostkamp, Stichting Kunstboek, 2009.

⁷⁴ Boris Buden, *Zonă de trecere. Despre sfârșitul postcomunismului. [Zone of Transition: The End of Post Communism]*, Cluj-Napoca, Tact, 2012 [2009], p. 67, 56. Cf. Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

⁷⁵ Boris Buden, *op. cit.*, p. 68, notre trad., n. s.

Or cette « transformation » répète, en dépit des enjeux dont elle a été investie par une partie des acteurs impliqués (de la part des élites), justement les transformations ayant comme sujets les anciens « hommes nouveaux » du grand chantier socialiste, en forçant un « éternel retour » de la société à la véritable « perte », soit-elle fondée sur une utopie et édifiée à partir de pratiques plus ou moins abusives. C'est ici, nous semble-t-il, la clef de l'« éternisation » de la transition, qui repose sur – et prouve – « l'indestructibilité du passé »⁷⁶, révélée par la mémoire « traumatique » du communisme, laquelle acquiert, comme on l'a vu, des significations divergentes en fonction de la configuration des champs socioculturels postcommunistes (modelés par les rapports entre élites et société). Et cela a affaire à la construction des traumatismes culturels.

3. (EN)JEUX DE LA MEMOIRE ET TRAUMAS CULTURELS

Il m'était impossible de comprendre comment, en un si court laps de temps, s'est-on transféré ou transformé d'une prison en un asile d'aliénés. [...] Des millions de gens semblent n'avoir rien de commun et, déconcertés, gueulent, mordent, attaquent. C'est comme si toutes ces années, où j'ai eu l'impression, voire la certitude que ces gens désiraient et rêvaient exactement la même chose que moi, m'avaient été écrasés.⁷⁷

En laissant de côté ses (en)jeux intertextuels, observons que la réflexion amère citée ci-dessus, tirée d'un roman paru vers la fin de la première décennie de la transition, donne la mesure de la complexité des « maladies », ou bien, des « transformations » esquissées dans les pages précédentes en tant qu'effets de ce qu'on a désigné par le syntagme « trauma culturel », emprunté de Jeffrey C. Alexander. Dans les termes du sociologue américain,

Cultural trauma occurs when members of a collectivity *feel they have been subjected* to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways. As we develop it here, cultural trauma is first of all an empirical, scientific concept, suggesting new meaningful and causal relationships between previously unrelated events, structures, perceptions, and actions. But this new scientific concept also illuminates an emerging domain of social responsibility and political action. It is by *constructing* cultural traumas that social groups, national societies, and sometimes even entire civilizations not only cognitively identify the existence and source of human suffering but “take on board” some significant responsibility for it. Insofar as

⁷⁶ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 578.

⁷⁷ Augustin Buzura, *Receivem pentru nebuni și bestii*, Bucarest, Univers, 1999, p. 9.

they identify the cause of trauma, and thereby assume such moral responsibility, members of collectivities define their solidary relationships in ways that, in principle, allow them to share the sufferings of others.⁷⁸

Notons, tout d'abord, qu'il s'y agit des *sentiments* de la collectivité vis-à-vis de ce qu'elle perçoit en tant qu'« événement terrifiant » et pas nécessairement d'une réalité terrifiante expérimentée en tant que telle par les membres de la communauté respective : « trauma is not something naturally existing; it is something *constructed* by society. »⁷⁹ Il existe bien des (méta)narrations légitimatrices où l'on a mis en intrigue des « événements traumatiques imaginés », le cas paradigmatique étant le « trauma » national fabriqué par le régime nazi à partir de « l'affirmation grotesque d'Adolphe Hitler conformément à laquelle une conspiration juive internationale avait été responsable pour la défaite traumatique de l'Allemagne dans la première guerre mondiale »⁸⁰. Et encore :

First and foremost, we maintain that *events do not, in and of themselves, create collective trauma*. Events are not inherently traumatic. *Trauma is a socially mediated attribution*. The attribution may be made in real time, as an event unfolds; it may also be made before the event occurs, as an adumbration, or after the event has concluded, as a *post-hoc reconstruction*. *Sometimes, in fact, events that are deeply traumatizing may not actually have occurred at all; such imagined events, however, can be as traumatizing as events that have actually occurred. [...] Traumatic status is attributed to real or imagined phenomena, not because of their actual harmfulness or their objective abruptness, but because these phenomena are believed to have abruptly, and harmfully, affected collective identity.*⁸¹

À travers l'analyse qui fournit les fondements théoriques des études réunies dans *Cultural Trauma and Collective Identity* (2004), Alexander décrit les mécanismes du processus social qu'est la construction des traumatismes culturels, tout en révélant les rôles joués par les divers « agents » (appartenant soit aux élites, soit aux groupes ou aux « classes dénigrées et marginalisées ») et contextes dans la mise en œuvre des représentations et des scénarios symboliques qui participent à ces constructions, ainsi que l'impact de ces dernières sur le plan des identités collectives. L'analyse vise, en outre, les quatre dimensions essentielles

⁷⁸ Jeffrey C. Alexander, *op. cit.*, p. 1, n. s.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 2, n. s.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 9, notre trad. Voir à ce sujet l'essai d'Umberto Eco, « Protocoles fictifs » (*Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, Paris, Grasset, 1996), dénonçant l'imposture de l'ainsi dit « Protocole des Sages du Sion », un immense faux placé aux origines de la célèbre théorie du complot international juive.

⁸¹ Jeffrey C. Alexander, *op. cit.*, p. 8, pp. 9–10, n. s.

des représentations sur lesquelles se fonde la création du trauma culturel en tant que « New Master Narrative », soit « la nature de la douleur », « la nature des victimes », « la relation des victimes du trauma avec le public large » et « l'attribution de la responsabilité », tout en insistant sur l'importance des « arènes institutionnelles » (religieuse, esthétique, légale, scientifique, mass media, bureaucratie d'État) et des « hiérarchies stratifiées » par le truchement desquelles on a accès aux « arènes » susmentionnées. Ce qui nous intéresse en particulier, en raison de la relevance par rapport à la problématique de notre travail, c'est la section concernant la « révision de l'identité, la mémoire et la routinisation », d'où nous retenons que

“Experiencing trauma” can be understood as a sociological process that defines a painful injury to the collectivity, establishes the victim, attributes responsibility, and distributes the ideal and material consequences. Insofar as traumas are so experienced, and thus imagined and represented, the collective identity will become significantly revised. This identity revision means that there will be a searching re-remembering of the collective past, for memory is not only social and fluid but deeply connected to the contemporary sense of the self. Identities are continuously constructed and secured not only by facing the present and future but also by reconstructing the collectivity's earlier life. [...] As the heightened and powerfully affecting discourse of trauma disappears, the “lessons” of the trauma become objectified in monuments, museums, and collections of historical artifacts. [...] The new collective identity will be rooted in sacred places and structured in ritual routines. [...] The inevitability of such routinization processes by no means neutralizes the extraordinary social significance of cultural traumas. Their creation and routinization have, to the contrary, the most profound normative implications for the conduct of social life.⁸²

De retour à notre incursion au contexte où naissent les « grandes narrations » du postcommunisme roumain concernant les traumas du passé récent, on va essayer de poursuivre, d'une manière synthétique, quelques pistes de recherches suggérées par la théorie de Jeffrey C. Alexander, sans s'attarder, ici, sur des études de cas, mais en se limitant, en revanche, à la réflexion sur les processus qui lient les « guerres des mémoires » à la construction des traumas culturels.

Commençons par rappeler que les « maladies » contemporaines qu'on a mis en relation, dès le début de notre travail, avec les traumas culturels engendrés au long de la transition font écho aux « effets contre-productifs » que Sorin Antohi mettait en évidence dans son analyse de la première « vague » de

⁸² *Ibidem*, pp. 22 – 24, n. s.

modernisation en Roumanie du XIX^e siècle, soit le « bovarysme géoculturel » et l'« isolationnisme autochtoniste » des élites. Ces « pathologies » polarisant le champ intellectuel, qu'on peut décrire, avec les mots d'Antohei, comme effets d'une occidentalisation « maladroitement assumée tant au plan de l'expérience existentielle qu'à celui de la métaphysique », créent les prémisses – à travers les batailles pour le pouvoir symbolique déroulées dans les arènes publiques et institutionnelles – pour la naissance et, puis, l'aggravation de certaines « maladies » sociales. Repérables dans tous les pays postcommunistes de l'Europe centrale et orientale, ces dernières parviennent à saisir les comportements et les mentalités, dominées par la « mélancolie du réel » et l'anomie sociale. De retour aux batailles susmentionnées, précisons que leurs vecteurs symboliques sont, pour les deux pôles du champ en question, les référents historiques et culturels autour desquels s'étaient articulés – pendant le communisme – les sentiments d'identité d'une grande partie de la société. Il s'agit, soulignons-le, de référents définis par l'expérience communiste.

La perturbation – engendrée dans le champ intellectuel (culturel et politique) – de ces référents crève une fracture identitaire qui vient s'ajouter aux traumas générés par les crises économiques et politiques. La construction – dans la même arène intellectuelle – des « grandes narrations » sur les traumas du communisme, à travers les (més)usages divergents de la mémoire historique et culturelle, parvient à se heurter contre le grand trauma représenté, pour une bonne partie de la population, par la Révolution même. Bref, les narrations historiques et culturelles du passé communiste – et notamment celles bloquées dans le paradigme « dichotomique » qui situent ce passé exclusivement sous le signe de l'opposition entre « persécuteurs et victimes »⁸³ – entrent en collision avec les réalités sociales modelées par les traumas de la transition vers la démocratie.

Comme les traumas communistes font l'objet, dans le contexte des crises de la transition, d'une euphémisation – par l'oubli « sélectif » – presque généralisée au niveau du peuple, leurs représentations / dramatisations post-totalitaires ne parviennent à saisir qu'une partie limitée de la société, soit les jeunes élites en formation, et, plus précisément, ce segment éduqué dans l'esprit « occidentalisant » qui met en infériorité l'Est identifié au communisme. (N'oublions que, pour ce segment des élites, qui ne peut qu'*imaginer* la dimension répressive du système aboli, les traumas respectifs représentent d'autant plus une *construction*, pas nécessairement perçue en tant que telle.) C'est

⁸³ Enzo Traverso, « L'Europe et ses mémoires. Résurgences et conflits », *op. cit.*

ainsi que se perpétuent les clivages qui donnent naissance à la fragmentation de l'identité collective, entraînant le bouleversement du processus de *reconstruction* identitaire impliqué normalement par la construction des traumatismes culturels (dans l'acception donnée par J. C. Alexander). C'est parce que les « leçons » que devraient occasionner les « grandes narrations » sur le communisme *reproduisent* la fragmentation conservée dans le champ où agissent leurs créateurs, (auto)condamnés à rater, depuis une trentaine d'années, la « synthèse intégrative et créatrice de valeurs adaptées aux transformations de l'environnement »⁸⁴, au « profit » d'une éternelle polarisation *institutionnalisée* et transférée – via un système éducationnel de plus en plus affaibli – à l'ensemble du monde social.

Dans ces circonstances, la « routinisation » censée avoir « les implications normatives les plus profondes »⁸⁵ quant au fonctionnement des mécanismes sociaux, vaut, en Roumanie postcommuniste, une *répétition compulsive* de scénarios et de comportements divergents suivant la logique bipolaire de la distribution / appropriation des rôles qui continue d'affecter tant les rapports établis entre les factions élitaires que leurs relations avec la société. Et cela rend impossible, bien sûr, « la responsabilité sociale et l'action politique »⁸⁶ propres à la démocratie plurielle que nous continuons d'*imaginer* sans parvenir à en accomplir. Un passé qu'il faut absolument dépasser.

4. EN GUISE DE CONCLUSION

*Collective memory is something – or rather many things – we do, not something – or many things – we have.*⁸⁷

Pour les jeunes nés après la Révolution de 1989, l'atmosphère d'« asile d'aliénés » venant se substituer à celle de « prison » spécifique au communisme, décrites par le protagoniste du *Requiem...* d'Augustin Buzura, n'est qu'une fiction angoissante, tout aussi que les « récits de survivance » qui avaient envahi le marché culturel-littéraire roumain dans les troublantes années '90. En laissant de côté le segment des élites en formation (étudiants et chercheurs en sciences humaines), pour ces jeunes lecteurs (disons, non-avisés), et pour ceux encore plus jeunes, il ne pourrait s'y agir que de récits de « traumatismes imaginés » (par-delà

⁸⁴ Alex Mucchielli, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁵ Jeffrey C. Alexander, *op. cit.*, p. 24, notre trad.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 1.

⁸⁷ Jeffrey K. Olick, « From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products », in Astrid Erll et al. (éds.), *op. cit.* (pp. 151 – 162), p. 159.

les différences, de n'importe quelle nature, entre les textes, y compris les particularités génériques). Comme on l'a déjà observé, il existe une distance considérable – qui transcende les repères strictement temporels – entre les jeunes générations et les expériences traumatiques du passé récent, distance qu'il faut mettre en relation avec, d'une part, « les cadres sociaux de la mémoire »⁸⁸, l'accent mis sur la « post-mémoire » transmise dans des milieux familiaux, et, d'autre part, avec les versions hégémoniques de la mémoire institutionnalisée. Rappelons, en même temps, que, par-delà les clivages induits par les différences psychosociales, les rapports de la société roumaine avec son passé sont modelés par cette grande faille crevée entre, d'un côté, les formes de la mémoire sociale qui – placées entre la mémoire « oublieuse » et celle « heureuse » / nostalgique – semblent glisser vers une forme de réconciliation et, d'un autre côté, les versions divergentes de la mémoire culturelle et historique – ces « champs de bataille » où continuent de s'affronter nos élites.

De retour à nos (très) jeunes et à leurs perceptions vis-à-vis du passé récent, soulignons, une fois de plus, leur vulnérabilité culturelle-identitaire – qui est la vulnérabilité de notre futur – dans ce contexte « infodémique », où lesdites « guerres des mémoires » institutionnalisées sont de plus en plus concurrencées par la prolifération des scénarios conspirationnistes et des histoires contrefactuelles distribuées d'une manière incontrôlée par les médias. Face à cette grande provocation, il nous faudrait, peut-être, reconsidérer le blocage maladif dans le paradigme de la « redéfinition de la mémoire collective comme processus cathartique de victimisation »⁸⁹, afin de contrecarrer les effets du « déficit de critique »⁹⁰ inhérent aux mésusages de la mémoire, ainsi que de l'oubli, soient-ils l'œuvre des « professionnels ».

Cela impliquerait, évidemment, une reconsidération des « ruines » mentionnées dans notre introduction, qui, pour une partie importante des Roumains, continuent de rappeler le souvenir nostalgique des anciens « chantiers », et d'y extraire les « leçons », tout comme dans le cas des traumatismes « objectifiés » – « monuments, musées et collections d'artéfacts historiques »⁹¹ – des victimes du communisme répressif. (En cas contraire, on ne pourrait pas aspirer à une *reconstruction* authentique.) Cela vaudrait la *récupération* et

⁸⁸ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, De Gruyter Mouton, 1976 [1925].

⁸⁹ Enzo Traverso, « L'Europe et ses mémoires. Résurgences et conflits », *op. cit.*

⁹⁰ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 96.

⁹¹ Jeffrey C. Alexander, *op. cit.*, p. 23, notre trad.

l'intégration – à travers un « troisième discours »⁹² – de toutes les traces du passé à l'intérieur des nouveaux chantiers de nos traumatismes culturels.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

1. Abraham, Florin (2008), « Raportul Comisiei Tismăneanu : analiză istoriografică », in Ernu, Vasile et al. (coord.), *Iluzia anticomunismului. Lecturi critice ale Raportului Tismăneanu*, Chișinău : Cartier, 7 – 42
2. Alexander, Jeffrey C. (2004), « Toward a Theory of Cultural Trauma », in Alexander, Jeffrey C., Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser & Piotr Sztompka, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1 – 30
3. Antohi, Sorin (1999), *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmat et l'utopie. Essais*, traduit du roumain par Claude Karnooh avec la collaboration de Mona Antohi, Paris : L'Harmattan
4. Antohi, Sorin & Adrian Marino (2001), *Al treilea discurs. Cultură, ideologie și politică în România. Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi*, Iassy : Polirom
5. Assmann, Jan (2008), « Communicative and Cultural Memory », in Erll, Astrid, Ansgar Nünning & Sara B. Young (éds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York : Walter de Gruyter, 109 – 118
6. Bourdieu, Pierre (2002 [1984]) *Questions de sociologie*, Paris : Éditions de Minuit
7. Buden, Boris (2012 [2009]), *Zonă de trecere. Despre sfârșitul postcomunismului. [Zone of Transition: The End of Post Communism]*. Cluj-Napoca : Tact
8. Candau, Joël (2004), « Conflits de mémoire : pertinence d'une métaphore ? », in Bonnet, Véronique, Christophe Pradeau, Françoise Simonet (éds.), *Conflits de mémoire*. Paris : Éditions Karthala, 21-32
9. Claret, Philippe, Călin Sinescu (2010), « Deziluzia politică în Europa Centrală și de Est », in *Sfera Politicii*, no. 144, *Teorii ale societății civile*, 77 – 89
10. Claret, Philippe (2017), « Ambiguités et incertitudes des transitions démocratiques en Europe centrale et orientale. Éléments de réflexion », in Mureșan, Antoanela-Paula, Philippe Claret (éds.), *Synergies Roumanie*, no. 12, *Les étapes de la transition en Europe centrale-orientale. La Roumanie dans le contexte régional*, 161-174

⁹² Sorin Antohi, Adrian Marino, *op. cit.*,

11. Cernat, Paul (2010), « Iluziile revizionismului est-etic (I, II, III) », in *Observator cultural*, no. 539, 540, 541
12. Connerton, Paul (2006 [1989]), *How societies remember*, Cambridge: Cambridge University Press
13. Copilaș, Emanuel (2017a), « Postcomunismul românesc. O posibilă tipologie », in *Sociologie Românească*, tome XV, no. 1-2, 85-111
14. Copilaș, Emanuel (2020), « Recuperări discursive ale comunismului în postcomunism », in *Polis. Revistă de științe politice*. Tome VIII, no. 3 (29), *Comunismul în postcomunism. Nostalgii și nostalgici*, 51 – 64
15. Ely, John F. & Cătălin Augustin Stoica (2004), « Re-Membering Romania », in Carey, Henry F. (éd.), *Romania since 1989 : politics, economics, and society*. Lexington Books, 97 – 115
16. Erll, Astrid (2011), « Traumatic pasts, literary afterlives, and transcultural memory: new directions of literary and media memory studies », in *Journal of Aesthetics & Culture*, no. 3
17. Gross, Peter (2004), « Media in the First Post-Communist Decade », in Carey, Henry F. (éd.), *Romania since 1989: politics, economics, and society*. Lexington Books, 195 – 214
18. Halbwachs, Maurice (1976 [1925]), *Les cadres sociaux de la mémoire*, De Gruyter Mouton
19. Hirsch, Marianne (1997), *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
20. Huntington, Samuel P. (2020 [1996]), *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale [The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order]*, Bucurest : Litera
21. Kiss, Csilla (2015), « Transitional Justice and the Politics of Memory in Europe: An East-West Comparative Exercise », in Törnquist-Plewa, Barbara, Niklas Bernsand & Eleonora Narvselius (éds.), *Beyond Transition? Memory and Identity Narratives in Eastern and Central Europe. CFE Conference Papers Series*, no. 7, Lund: Centre for European Studies at Lund University, 23 – 37
22. Meyer, Eric (2008), « Memory and Politics », in Erll, Astrid, Ansgar Nünning & Sara B. Young (éds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York : Walter de Gruyter, 173 – 180
23. Michel, Patrick (dir.) (2004), *Europe Centrale, la mélancolie du réel*, Paris : CERL, Sciences Po – Autrement
24. Michel, Patrick (1995), « Religion, crise et recomposition identitaires en Europe du Centre-Est », in *Culture et Sociétés de l'Est*, no. 21

25. Mișcoiu, Sergiu (2019), *Le spectre du Peuple politique, l'éternelle transition roumaine*, in Delsol, Chantal, Giulio de Ligio (éds.), *La démocratie dans l'adversité. Enquête internationale*, Paris : Éditions du Cerf, 925 – 944
26. Mucchielli, Alex (1999), *L'identité*, Paris : PUF (4^e édition)
27. Mungiu, Alina (1995), *Români după '89. Istoria unei neînțelegeri*. Bucarest : Humanitas
28. Olick, Jeffrey K. (2008), « From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products », in Erll, Astrid, Ansgar Nünning & Sara B. Young (éds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 151 – 162
29. Outhwaite, William & Larry Ray (2005), *Social Theory and Postcommunism*. Blackwell Publishing
30. Pasti, Vladimir (1995), *România în tranziție. Căderea în viitor*. Bucarest : Nemira
31. Pasti, Vladimir (2004), *Sociologie politică*. Bucarest : Ziu
32. Pasti, Vladimir (2006), *Noul capitalism românesc*, Jassy : Polirom
33. Pasti, Vladimir (2017), « Realitatea și imaginarul marelui jaf postcomunist. O abordare sociologică », in Emanuel Copilaș (coord.), *Marele jaf postcomunist. Spectacolul mărfii și revanșa capitalismului*, Jassy : Adenium, 2017 (b), 44-66
34. Ricœur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil
35. Rousso, Henry (1994), *Vichy. Un passé qui ne passe pas*, Paris : Fayard
36. Rousso, Henry (1998), *La Hantise du passé*, Paris : Textuel
37. Sironneau, Jean-Pierre (1982), *Sécularisation et religions politiques*, La Haye – Paris – New York : Mouton
38. Todorov, Tzvetan (2004 [1995]), *Les abus de la mémoire*, Paris : Arléa
39. van Prooijen, Jan Willem & Karen M. Douglas (2017), « Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations », in *Memory Studies*, vol. 10 (3), 323 – 333

Sitographie

1. Dâncu, Vasile (2010), *Români și nostalgia comunismului. Însemnări la un sondaj de opinie* [<https://ires.ro/articol/93/romanii-i-nostalgia-comunismului>], consulté le 29 janvier 2021
2. Traverso, Enzo (2011), « L'Europe et ses mémoires. Résurgences et conflits », *Vox-Poetica* [<http://www.vox-poetica.org/t/articles/traverso.html>], consulté le 10 février 2021

-
3. Traverso, Enzo (2019), « What we're seeing now around the world is different from classic fascism ». Interview with Enzo Traverso, Modern European History professor at Cornell University, New York, *Open Democracy*, [<https://www.opendemocracy.net/en/democraciaabierta/enzo-traverso-lo-que-vemos-ahora-en-el-mundo-es-algo-distinto-al-fascismo-cl%C3%A1sico-en/>], consulté le 22 janvier 2021
 4. Țăranu, Andrei & Cristian Pîrvulescu (2014), *Social Trust and Government Coalitions. Institutional Construction and Governance in Post-communist Romania*, [https://www.researchgate.net/publication/303470892_SOCIAL_TRUST_AND_GOVERNMENT_COALITIONS_Institutional_Construction_and_Governance_in_Post-communist_Romania], consulté le 15 janvier 2021

