



**HAL**  
open science

# Récits interrompus : Silence et réinvention mémorielle dans les familles juives transnationales

Daria Malyuta

► **To cite this version:**

Daria Malyuta. Récits interrompus : Silence et réinvention mémorielle dans les familles juives transnationales. *Enquêtes*, 2026, 10. <hal-05563373>

**HAL Id: hal-05563373**

**<https://hal.science/hal-05563373v1>**

Submitted on 23 Mar 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

# Récits interrompus : Silence et réinvention mémorielle dans les familles juives transnationales

**Daria MALYUTA**

Centre de recherche sur les liens sociaux (CERLIS)

Dans les familles juives composées de personnes issues de l'ex-URSS mariées avec des conjoints français on observe des tensions mémorielles spécifiques qui s'expriment souvent par des formes de silence ou d'occultation. Ces familles incarnent en effet des espaces où s'entrelacent et parfois s'opposent des mémoires nationales et individuelles divergentes, façonnées par des contextes historiques et politiques distincts, notamment en lien avec l'expérience de la guerre et de l'antisémitisme.

En URSS, la mémoire officielle exaltait l'héroïsme collectif, glorifiant les soldats soviétiques, tout en passant sous silence les expériences spécifiques, telles que la Shoah par balles ou les persécutions stalinienne. Ces épisodes, marqués par des arrestations, des exécutions et des formes de *silence imposé* (Nora, 1984), créent des lacunes mémorielles profondément ressenties dans les familles. En France, les conjoints français valorisent des récits axés sur la Shoah, influencés par une mémoire nationale ayant longtemps occulté la collaboration, comme l'a montré Rouso (1987).

Les enfants, récepteurs de ces récits fragmentés, développent une *post-mémoire* hybride (Hirsch, 1994), marquée par des tensions entre héroïsme et victimisation. Les parents, confrontés à des récits douloureux, pratiquent souvent une forme d'auto-censure inconsciente pour protéger leurs enfants des traumatismes familiaux. Ce phénomène engendre ce que Kaufmann (2004) appelle une "réinvention identitaire", où les individus reconstruisent leur identité à partir de fragments narratifs lacunaires.

L'oubli, qu'il soit volontaire ou inconscient, joue un rôle central en tant qu'outil dynamique permettant de naviguer entre les silences imposés, les récits collectifs contradictoires et les besoins identitaires du présent. Basée sur ma thèse de doctorat (2024), cette étude montre comment les familles juives transnationales reconfigurent constamment leurs récits mémoriels en intégrant les héritages soviétiques, français et juifs.

*In Jewish families composed of people from the former USSR married to French spouses, specific memorial dynamics are observed that often manifest through forms of silence or concealment. These families are made up of specific spaces that intertwine and sometimes oppose national and individual, divergent memories, shaped by distinct historical and political contexts, particularly related to the experience of war and antisemitism.*

*In the USSR, official memory praised collective heroism, glorifying Soviet soldiers, while bypassing specific Jewish experiences, such as the Shoah and the Stalinist persecutions. These episodes, marked by arrests and executions and forms of imposed silence (Nora, 1984), created profound memorial gaps within these families. In France, French spouses see stories about the Shoah marked by a national memory that long emphasized collaboration, as shown by Rouso (1987).*

*Children, as recipients of these fragmented stories, develop a hybrid post-memory (Hirsch, 1994), marked by the tensions between fragmented stories. Parents, confronted with fragmented or painful stories, often practice some form of unconscious self-censorship to protect their children from family trauma. This phenomenon leads, according to Kaufmann (2004), to a "reinvention of identity", where individuals reconstruct their identity from fragmented and partial records.*

*Oblivion, whether voluntary or unconscious, plays a central role in how this dynamic allows navigation between imposed silences, contradictory stories, and present needs. Based on her thesis and fieldwork (2024), this study shows how transnational Jewish families constantly reconfigure their memorial stories by integrating French and Jewish heritages.*

# Récits interrompus : Silence et réinvention mémorielle dans les familles juives transnationales

Le présent article se concentre sur l'étude des mécanismes de la mémoire, des silences et d'oubli au sein des familles juives issues de la dernière génération soviétique. L'étude de cette mémoire spécifique nécessite une approche « triangulaire », à l'intersection de trois dimensions : l'expérience vécue de la fin du régime soviétique dans lequel les personnes étudiées ont grandi, les dynamiques propres aux trajectoires migratoires et les modalités particulières de transmission de l'identité juive. La tension entre ces registres rend indispensable une réflexion sur la transmission non seulement en termes de contenu transmis d'une génération à l'autre, mais aussi en ce qui concerne ce qui est censuré, modifié ou oublié au fil du temps.

Pour analyser ce creuset identitaire, il faudra étudier le cadre de rapports intergénérationnels dans lequel ces transmissions ont lieu (ou non). On constate que ce cadre varie en fonction tout à la fois : du pays (ou des pays) d'origine des parents et grands-parents, mais aussi de la classe sociale, de la mobilité sociale et du milieu culturel des membres de ces familles, donc des caractéristiques sociodémographiques sur plusieurs générations. Les entretiens avec plusieurs membres d'une même famille sont donc essentiels pour visualiser ce processus de transmission et identification. Ils permettent de comprendre le rôle de la mémoire familiale dans ce processus, les méthodes de transmission de cette mémoire, ainsi que les éventuels conflits de valeurs, de traditions, etc. Nous pouvons en ce sens affirmer que la famille représente l'unité d'analyse fondamentale de cette recherche.

L'article examine notamment les pratiques de transmission qui caractérisent les deux lignées familiales, celle russophone et celle française. Nous reprenons cette catégorie des lignées dans la perspective proposée par Florence Weber<sup>1</sup>. Il s'agit là d'une notion qui englobe la transmission des savoirs, des valeurs, et des expériences vécues qui distinguent une lignée particulière des autres. Nous analyserons la manière dont les deux discours mémoriels, lorsqu'ils se croisent, forment une unité de transmission ou, au contraire, peuvent entrer en conflit. Nous nous intéresserons également aux facteurs qui contribuent à la prédominance d'une ligne de transmission sur l'autre, en influençant la construction des identités familiales dans le contexte migratoire.

---

<sup>1</sup> Florence Weber, *Penser la parenté aujourd'hui : la force du quotidien*. Rue d'Ulm, 2013.

En effet la question de la mémoire est toujours articulée à d'autres dimensions sociales de la transmission au sein des famille. Les données empiriques recueillies, montrent que le capital culturel ainsi que les valeurs des parents et des grands-parents s'entrelacent avec la mémoire dans la construction identitaire des immigrés et de leurs enfants. De la sorte les personnes interrogées semblent souvent confrontées à la question de savoir *si transmettre, quoi transmettre et comment transmettre*. Cela conduit parfois à une tension entre une transmission consciente et inconsciente qui peut être analysée en mobilisant les termes d'*imprégnation* et d'*inculcation* proposés par Muxel<sup>2</sup>. L'imprégnation se réfère généralement à la transmission d'aspects culturels, tels que la langue, les coutumes et certaines croyances fondamentales, à travers les interactions quotidiennes au sein de la famille. L'inculcation, en revanche, est un processus plus actif et délibéré de transmission de valeurs et de croyances. Cela peut inclure des discussions éducatives, des leçons et la modélisation de normes de comportement dans le but d'insuffler des valeurs spécifiques aux autres membres de la famille.

## **Transmettre à l'ombre du silence : mémoires familiales en contexte soviétique**

Dans le cas des Soviétiques, l'imprégnation apparaît comme un type de transmission « silencieuse », c'est en effet principalement dans le non-dit qu'une certaine identité culturelle était « absorbée » inconsciemment. Dans le contexte soviétique, cette imprégnation constituait parfois la seule modalité de transmission accessible. Pour les juifs soviétiques, l'expérience traumatique commune au fondement de cette transmission par omission et silence était sans doute l'antisémitisme d'État. Celui-ci s'est exprimé de manière structurelle, à travers des quotas universitaires, des restrictions professionnelles et des campagnes de répression, comme le « complot des blouses blanches » sous Staline. Les soldats juifs ont eux aussi souvent fait l'objet de suspicion ou d'exclusion durant la Seconde Guerre mondiale.

Afin de comprendre la tension identitaire et intergénérationnelle que cette expérience créait, il faut rappeler que, dans le contexte soviétique, l'antisémitisme et les pratiques associées étaient en contradiction directe avec les valeurs socialistes et bolcheviques prônées par l'État. Le régime soviétique, qui se voulait internationaliste et égalitaire, rejetait officiellement toute forme de discrimination ethnique ou religieuse. Cependant, la réalité vécue par les juifs soviétiques était souvent bien différente. Les parents, conscients de cette dissonance entre les idéaux proclamés et les pratiques

---

<sup>2</sup> Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*. Nathan (Essais et Recherches), La Découverte, 1996, p. 14

réelles, choisissaient souvent *le silence* sur les questions d'antisémitisme. Pour protéger leurs enfants de la stigmatisation, ils évitaient de leur donner des « instructions » explicites sur la manière de naviguer dans une société où leur identité juive pourrait être un handicap. Ce silence, loin d'être une simple omission, représentait une stratégie de survie dans un environnement hostile.

Mon père était un patriote soviétique très fort. Cependant, quand il a vu qu'on me discriminait à l'université et que, bien que j'aie été le meilleur étudiant de la classe, on ne m'avait pas inclus dans le groupe qui partait en échange étudiant en France et qu'on ne m'avait pas expliqué pourquoi, mon père était contrarié et a dit qu'il écrirait même une lettre. Bien sûr, il n'a rien écrit, car il ne savait même pas comment formuler<sup>3</sup>.

Dans ce passage, nous observons une rupture entre les valeurs du père et celles du fils. Le père est quelqu'un qui avait adopté les valeurs révolutionnaires avec le plus grand sérieux. La trajectoire du fils, né à la fin des années 1950, est celle d'un garçon confronté quotidiennement à la xénophobie et aux manifestations de l'antisémitisme. Le père à son tour continuait à croire (ou à feindre de croire) que le principe de *l'amitié entre les peuples* était respecté en URSS, et il envisageait même, conformément à ce principe, de rédiger une plainte pour discrimination ethnique à l'encontre de son fils. Le fait que, comme le dit Leopold, « bien sûr, il n'a rien écrit », montre que, tout en comprenant l'inutilité de cette démarche, il refusait de l'afficher et de partager cette compréhension avec son fils.

*Le silence comme stratégie* familiale sur ces questions était donc symptomatique de la tension entre l'obligation sous-entendue de préserver l'identité juive et la nécessité de trouver sa place dans la société soviétique, où l'expression ouverte de cette identité pouvait être perçue comme subversive.

Plus généralement, l'expérience des juifs soviétiques illustre comment les idéaux politiques universalistes et égalitaires pouvaient être contredits par les réalités sociales, et comment les individus et les familles devaient composer entre ces contradictions dans leur vie quotidienne. Il est en effet important de souligner que les juifs ont partagé toutes les expériences qui ont marqué l'ensemble du peuple soviétique au XX<sup>e</sup> siècle autant que l'on peut affirmer que la mémoire traumatique des juifs soviétiques et post-soviétiques ne se limite ni au souvenir de la Shoah ni même à ce de l'antisémitisme d'État. Elle s'articule aussi autour des événements marquants de l'histoire soviétique. La *Grande Guerre patriotique* (1941-1945), le siège de Leningrad, les lourdes pertes sur les fronts, la célébration de l'Armistice de 9 mai et d'autres piliers de la mémoire collective des soviétiques contribuent à l'identité des juifs soviétiques.

---

<sup>3</sup> **Léopold** est né à Moscou en 1947, arrivé en France en 1975, traducteur.

La mémoire de la guerre est d'ailleurs particulièrement représentative de la tensions entre les récits officiels héroïsant et les silences imposés par les évolutions politiques et sociales à la population juive. Cela s'exprime dès l'expérience quotidienne d'un soldat juif au front. Il est en effet bien établi que manifester ouvertement sa judéité, voire simplement en parler, était rejeté par les autorités de l'Armée rouge. Le Comité antifasciste juif publiait d'ailleurs des textes visant à combattre le mythe selon lequel les juifs étaient des lâches se cachant du front. Dans cette perspective, le célèbre journaliste Ilia Ehrenbourg décide de lancer une série de publications sur ce sujet. Cependant, cette idée est rejetée par les autorités avec l'explication que mentionner spécialement les exploits des juifs signifierait en faire étalage. D'ailleurs, la propagande soviétique dans tous les témoignages liés à la Shoah et parfois aux juifs au front remplaçait systématiquement les mots juifs par celui de citoyens soviétiques<sup>4</sup>. Confrontés à la fois à l'antisémitisme enraciné dans l'institution militaire et aux violences subies par les populations juives, les soldats juifs étaient ainsi amenés à interroger leur place dans l'armée et leur propre identité<sup>5</sup>. Toutefois, avec le temps, ces souvenirs personnels ont été eux-mêmes transformés par le discours officiel. L'expérience de vie, l'environnement, les livres lus et les films vus, des décennies de propagande influencent le contenu des textes écrits ou parlés. Ainsi, parfois, les vétérans de guerre, sans même s'en rendre compte, insèrent des scènes des films qu'ils ont regardés dans leurs histoires, parfois ils discutent avec la fiction qu'ils ont lue ou vue après la guerre. (Friedländer, 2008<sup>6</sup> ; Budnitsky<sup>7</sup>, 2020). Cette mémoire collective, qui unit les gens par des souvenirs communs, devient parfois tellement détachée des individus qu'elle se transforme en un rituel collectif, ce qu'A. Assmann<sup>8</sup> appelle « *culture mémorielle publique* ».

Le rôle complexe de ces expériences traumatiques dans la construction de la mémoire collective et familiale peut être éclairé par le concept de *post-mémoire*. Celui-ci renvoie à la relation qu'entretiennent les

<sup>4</sup> Il est intéressant de constater que, durant les vingt à trente premières années, la représentation officielle de la Shoah en France ressemblait beaucoup à celle de l'Union soviétique. Par ailleurs, A. Wiewiorka, dans son récit de la création d'un monument aux victimes du nazisme au cimetière du Père-Lachaise, souligne qu'aucun intervenant lors de l'inauguration n'a précisé que les victimes étaient juives ; il a seulement été mentionné qu'elles étaient communistes.

<sup>5</sup> En France, pendant la guerre, les soldats juifs rencontrent des contradictions identitaires similaires. Ce sont les immigrants qui étaient les plus nombreux parmi les combattants de la Résistance. Cette implication était motivée par plusieurs facteurs, à la fois sociologiques et politiques. Il est en effet important de noter que, pour un juif d'Europe centrale (et la plupart des immigrants juifs en France étaient de cette origine), être communiste et ne pas renoncer à sa judéité n'était pas une contradiction.

<sup>6</sup> Saul Friedländer, *Les Années de persécution. L'Allemagne nazie et les Juifs (1933-1939)*. Éditions de Seuil, 2008.

<sup>7</sup> Oleg Budnitsky, *En mouvement : les juifs russes émigrés à la veille et au début de la Seconde Guerre mondiale (1938-1941)*. [V dvizhenii : russkie evrei-emigranty nakanune i v nachale Vtoroj mirovoj vojny (1938-1941)]. Moscou : ROSSPEN, 2020.

<sup>8</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck, 2007.

individus avec des expériences puissantes, souvent traumatiques, dont la mémoire leur est transmise malgré le fait qu'elles se soient produites avant leur naissance. Deux pratiques mémorielles participent à cette dynamique. La première que l'on peut appeler avec A. Assmann *communicative*, est biographique, factuelle et transmise de génération en génération. La seconde, dite *culturelle*, devient institutionnalisée et est préservée à travers divers moyens, tels que les archives, les livres et les rituels<sup>9</sup>.

Ainsi, la notion de post-mémoire ne se limite pas, pour nous, à un outil analytique : elle désigne une véritable structure de transmission inter- et transgénérationnelle du traumatisme et du savoir lié à l'expérience historique. Pour les générations nées après les événements traumatisants du XX<sup>e</sup> siècle, il existe en effet souvent une tension entre un rapport intime à ces épisodes historiques et un sentiment de connaissance indirecte qui les hante, car ils reconnaissent souvent l'impact profond de ces événements sur leur propre vie. Leur compréhension est en ce sens façonnée par les *formes médiatisées* de connaissances transmises.<sup>10</sup>

Dans la lignée d'une longue tradition en sciences sociales, on peut affirmer que la mémoire de la guerre en URSS — notamment chez les Juifs — ne relève pas uniquement du souvenir d'événements vécus, mais constitue le produit d'une construction sociale. Ce phénomène se manifeste clairement dans le témoignage d'une enquêtée, Olga, qui raconte avoir conservé, même après son immigration, les rituels soviétiques associés au 9 mai : boire de l'alcool fort, regarder des films de guerre, et perpétuer ainsi une forme de commémoration culturelle façonnée par le récit officiel soviétique.

En effet, les films soviétiques de l'époque brejnévienne sur la guerre ont façonné la mémoire héritée par la dernière génération soviétique. Les films comme *Ils se sont battus pour la patrie* (1975), et *Seuls les vieux vont au combat* (1974) sont devenus de véritables objets de culte non seulement grâce à leurs intrigues, mais aussi à cause des éléments émotionnels, telles que la musique et les histoires d'amour qui touchent les spectateurs plus profondément que de simples récits de guerre. Cela aide les générations nées bien après les événements à s'impliquer dans cette mémoire par le biais de médiateurs culturels hérités de la propagande soviétique. En même temps, pour Olga, cette célébration est marquée par la mémoire de son grand-père, héros de guerre, dont les exploits sont ternis par l'antisémitisme soviétique qui l'a

---

<sup>9</sup> Aleida Assmann, « Re-framing Memory. Between Individual and Collective Forms of Constructing the Past », dans *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*, dir. Karen Tilmans, Frank van Vree, et Jay Murray Winter, Amsterdam University Press, 2012, pp. 35–50.

<sup>10</sup> Marianne Hirsch, « Family Pictures: *Maus*, Mourning, and Post-Memory », *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*: Vol. 15, Article 1, 1993. Pp. 3-29 ; Eva Hoffman, *After such knowledge : A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*. Random House, 2004.

empêché de recevoir la reconnaissance qu'il méritait. Cette mémoire familiale est transmise avec beaucoup d'implication à ses enfants, à travers des rituels, de chansons et d'histoires.

Nous pouvons donc constater que, bien que la Grande guerre patriotique occupe une place centrale dans la transmission familiale des ex-soviétiques, juifs ou non-juifs, elle reste sur la périphérie de la mémoire familiale chez les juifs soviétiques. Les récits des membres de familles qui participaient dans cette guerre demeurent en effet difficiles et dangereux à partager et croisent ainsi les silences imposés par le pouvoir autour du fait juif lui-même.

Ces récits omis, qui semblent être autant des stratégies de protection que des reflets du traumatisme non-traité, créent des zones d'ombre dans l'histoire de famille. Cela fait en sorte que la révélation du passé des aînés devienne un moment fondateur de l'identité qui apparaît souvent à des moments clés de la vie des enfants, notamment, lors de l'obtention du premier diplôme. Cela inscrit ces transmissions dans un cadre symbolique : le passage à l'âge adulte étant marqué par l'accès à *une histoire familiale cachée*. La mémoire familiale, notamment traumatique, n'est donc pas simplement tue, mais également distillée progressivement, à des moments jugés propices par les aînés, dans un jeu complexe entre dits et non-dits.

Ainsi, les récits de guerre se révèlent comme des enchevêtrements mémoriels dans lequel apparaissent parfois des vérités difficiles à concilier, comme le révèle ce récit relaté par Kira, une de nos enquêtés :

Lorsque j'étais adulte, ma mère m'a raconté - mon grand-père n'en parlait jamais - qu'à leur entrée à Potsdam, juste après la victoire, ils ont abattu des hommes, des femmes, des enfants, puis les ont écrasés avec un char. Cela crée une contradiction : il y a une image héroïque et de la saleté. Les deux sont vraies. Et le fait que nous<sup>11</sup> ayons « libéré » la moitié de l'Europe ? Je ne peux pas dire que je suis fière de la victoire. Parce que c'est trop embarrassant. Je ne peux pas dire que j'ai honte parce que je suis fière de mes deux grands-pères<sup>12</sup>.

Ce passage met en lumière le dilemme moral auquel Kira est confrontée : d'un côté, l'héroïsme de ses grands-pères, de l'autre, les violences commises pendant la guerre. Cette dualité crée un conflit intérieur, reflétant une tension entre fierté et honte. Les récits familiaux, loin de simplifier les faits, complexifient la perception de l'histoire, obligeant les descendants à naviguer entre différents récits parfois contradictoires.

---

<sup>11</sup> Ici : l'URSS.

<sup>12</sup> Kira, née en 1973 à Odessa, Ukraine, URSS. Immigrée depuis 1998.

Le poème que je cite au-dessous, met en scène une génération de survivants, qui ont vécu des expériences atroces de terreur, mais qui n'ont pas ou peu verbalisé ces expériences. Le silence, ici, devient un vecteur de transmission mémorielle implicite, où l'absence de mots est remplacée par des gestes et des regards lourds de sens. Les grands-mères du poème, « comme des lettres » ou « comme la lumière pénétrant les ténèbres », symbolisent cette transmission indirecte d'une histoire inéluctablement liée à la mort et au deuil, mais qui reste indicible.

Мы жили в Советском Союзе.

Ни прямо, ни криво, никак

Ни бабушка, ни баба Нюра

При мне не клеймили ГУЛАГ.

Их опыт был опытом смерти

И не умещался в словах,

Как в зеркале снег и деревья,

А в памяти дикость и страх.

Они были сами как буквы,

Как свет, пронизающий мрак,

Когда выходили на кухню,

Вдыхали, смотрели вот так.

Nous vivions en Union soviétique.

Ni directement, ni indirectement, en rien,

Ni ma grand-mère, ni la vieille Nyura

Ne m'ont jamais parlé du Goulag.

Leur expérience était celle de la mort,

Qui ne tenait pas dans les mots,

Comme la neige et les arbres dans un miroir,

Mais dans la mémoire, sauvagerie et peur.

Elles étaient comme des lettres elles-mêmes,

Comme la lumière pénétrant les ténèbres,

Quand elles sortaient dans la cuisine,

Elles soupiraient, regardaient ainsi<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Dmitry Vedenyapin, *La Promesse*, Éditions Tourgueneff, 2024.

L'*expérience de mort* des personnages de ce poème est une autre façon de dire « my father bleeds history » (mon père saigne l'histoire) : la fameuse épigraphe de l'ouvrage *Maus* de Spiegelman<sup>14</sup>. Elle pourrait signifier que l'histoire n'est pas simplement racontée ou transmise par des mots, mais qu'elle s'exprime à travers le corps, les silences et les comportements quotidiens. Le père « saigne » l'histoire, c'est-à-dire qu'il l'incarne, que son être même est marqué par le poids du passé, même s'il ne l'exprime pas verbalement. C'est une histoire qui transpire, qui est presque impossible à éviter, mais qui n'est jamais directement abordée.

Ce silence éloquent laisse place à une forme de transmission par l'observation et la sensation plutôt que par la narration directe. Il ouvre un large espace à l'interprétation personnelle. Il ne s'agit ni d'oubli ni d'ignorance, mais d'une autre forme de présence de l'histoire, qui imprègne la vie quotidienne et les relations familiales sans être explicitement énoncée.

Les récits cités démontrent la complexité des mécanismes de transmission au sein des familles marquées par le traumatisme de la Shoah<sup>15</sup> ou par l'antisémitisme soviétique. Dans ces configurations en effet, le silence et la honte côtoient, chez les générations suivantes, un désir de réappropriation et de réaffirmation de cette identité. Le silence des générations précédentes est en effet souvent accompagné de pratiques marranesques, où les traditions sont maintenues de manière dissimulée en fondant le terreau d'une possible redécouverte. Parmi ces pratiques on retrouve indubitablement les célébrations des fêtes juives en cachette selon des rituels adaptés dont les familles conservent la trace. Ces fêtes étaient souvent célébrées sans référence explicite à leur nom religieux et parfois escamotées comme anniversaire d'un membre de famille. Ces stratégies de contournement montrent que la transmission culturelle, bien que fragile, subsiste dans un contexte où la judéité est vécue à la fois comme un fardeau et comme une appartenance précieuse.

Le sentiment de honte à l'égard de la judéité se traduisait également par des stratégies d'évitement symbolique, comme l'utilisation de substituts pour le mot « juif » et tous les termes associés et au désintéret délibéré envers les symboles de la judéité, tels que l'étoile de David. Ainsi, Olga rappelle à ce propos son souvenir d'enfance, où sa mère évitait de regarder l'étoile à six branches si jamais elle la

---

<sup>14</sup> Art Spiegelman, *Maus I, A Survivor's Tale : My Father Bleeds History*, London, Penguin Books, 1986.

<sup>15</sup> Séverine Mathieu, *La transmission du judaïsme dans les couples mixtes*, Éditions de l'Atelier, 2009.

croisait quelque-part, « comme s'il s'agissait d'une personne nue ». Ce témoignage raconte plus généralement du malaise profond des Soviétiques vis-à-vis de l'affirmation publique de la judéité d'un individu.

Ce type d'évitement peut être interprété comme une forme de *tabou linguistique et symbolique*, visant à atténuer la stigmatisation ressentie par les juifs de cette génération. Bien que ce tabou s'exerce de manière particulièrement marquée dans l'espace public, il imprègne l'ensemble des dimensions du quotidien. Ainsi, Kira évoque un cadre familial où les récits de persécutions ne sont partagés que par bribes et souvent dans des moments furtifs, comme lorsqu'elle « se cachait sous la table » en jouant. Cette dissimulation du passé traumatique renforce le sentiment de rupture avec une mémoire juive collective plus large, celle de la Shoah, qui n'a jamais été activement discutée ni enseignée dans le contexte soviétique.

Les récits de nos enquêtes convergent tous, indifféremment de la spécificité des trajectoires vers ce rapport complexe fait de honte, silence, fierté et affirmation à l'égard de la judéité. Il s'agit là de résultats que nous avons pu confirmer et renforcer grâce à un questionnaire en ligne. L'enquête (18 réponses) a été réalisée dans le but de ne pas cesser le terrain de thèse pendant la pandémie qui avait limité l'accès au terrain qualitatif. Cette enquête de 66 questions visait à recueillir des récits personnels et à explorer les dynamiques intergénérationnelles concernant la transmission et le refus de transmettre la mémoire traumatique. Le questionnaire comportait principalement des questions ouvertes, un choix qui a réduit le nombre de réponses, mais a permis de déployer des cadres d'analyses dans la continuité de ceux utilisés pour traiter les entretiens semi-directifs.

Grâce à cette approche il est possible d'affirmer que les résultats obtenus confirment ceux du terrain qualitative : la majorité des participants connaissent l'histoire familiale jusqu'à leurs grands-parents ou arrière-grands-parents. Cependant, cette connaissance est fragmentée selon les lignées, ce qui souligne l'importance des récits sélectifs et des silences autour de certains événements traumatiques, notamment ceux liés aux répressions staliniennes. Il est à ce propos pertinent d'examiner les questions sur la transmission de la mémoire et des valeurs, ainsi que sur les transmetteurs eux-mêmes. Les réponses révèlent que les femmes jouent un rôle prépondérant dans la transmission des traditions et des récits familiaux liés à la judéité. Cette dynamique est particulièrement notable dans les familles où les grands-mères sont également impliquées dans cette transmission. Les entretiens approfondis montrent en effet une tendance à déléguer la transmission des valeurs religieuses et culturelles aux générations plus âgées,

normalement, la figure de grand-mère est mentionnée comme une figure principale de la transmission dans l'enfance des enquêtés.

15 personnes sur 18 affirment que l'antisémitisme soviétique a influencé les carrières, ce qui met en lumière l'impact systémique des discriminations institutionnelles sur les trajectoires professionnelles. Cependant, la question portant sur l'impact des répressions staliniennes sur leur famille fournit des résultats diamétralement opposés : la majorité des personnes interrogées (15 sur 18) ne peuvent pas répondre à cette question. Elles expliquent pour la plus grande majorité cela par un défaut de transmission sur ce point spécifique. Cette affirmation est difficilement vérifiable et pourrait être liée au sentiment généralisé que certaines informations concernant les persécutions étatiques auraient dû être transmises, ce qui pousse ces personnes à formuler des hypothèses plutôt qu'à fournir des réponses précises. Il est à ce propos méthodologiquement important de mentionner que les deux questions sur l'antisémitisme et la répression stalinienne se trouvent l'une après l'autre dans le questionnaire conduisant les répondant à soupeser leur degré de connaissance de ces deux phénomènes.

C'est plus généralement autour de la transmission de l'histoire officielle soviétique que le questionnaire fait apparaître des stratégies de sélection. Ainsi, bien que la majorité des familles aient souffert durant la Seconde Guerre mondiale, notamment pendant le siège de Leningrad ou à cause d'autres atrocités du conflit, moins de la moitié des personnes interrogées affirment avoir entendu des récits détaillés sur ces événements durant leur enfance : 16 personnes sur 18 ont signalé que des membres de leur famille avaient souffert durant ces périodes difficiles, mais seules 7 d'entre elles affirment avoir entendu ces histoires dans leur enfance. Ce silence peut être interprété comme une stratégie de protection ou un refus de revivre ces traumatismes, en décalage avec le discours officiel soviétique qui mettait l'accent sur les pages héroïques de l'histoire.

Le questionnaire mené dans le cadre de cette recherche révèle en effet que l'expérience soviétique, souvent marquée par la répression politique, pouvait être traumatisante par elle-même, indépendamment des épisodes de discrimination. En particulier, le récit d'un des enquêtés sur son grand-père, ancien membre du NKVD<sup>16</sup>, illustre l'ambivalence de cette mémoire transmise. Bien que les détails précis de la participation de son grand-père à l'appareil répressif soviétique n'aient jamais été discutés ouvertement dans la famille, ces éléments ont marqué l'enquêté au point de susciter des réflexions profondes sur l'héritage familial et l'identité.

---

<sup>16</sup> NKVD - l'organisation qui précédait la KGB (qui est apparue en 1954) dont les membres participaient aux répressions et fusillades des arrêtés.

La question de la transmission des récits traumatiques aux enfants révèle plus généralement une évolution dans la manière dont les générations plus récentes abordent les souvenirs familiaux difficiles. Alors que certains parents (9) discutent de ces sujets avec leurs enfants, une majorité estime qu'ils n'ont pas reçu suffisamment d'informations de la part de leurs propres parents. 10 personnes sur 18 ont affirmé que de nombreux éléments avaient été cachés. Cela montre un changement générationnel dans la manière de traiter ces mémoires traumatiques, contrastant avec le silence des générations précédentes.

En particulier, l'accès à de nouvelles informations après leur émigration, ainsi qu'une plus grande liberté de mémoire dans leurs pays d'accueil après la chute de l'URSS, leur a permis de redécouvrir la Shoah, non pas simplement comme un épisode historique lointain, mais comme une tragédie personnelle et collective à laquelle ils se sentent désormais liés. Les enquêtés expriment, dans leur majorité, un lien profond avec les descendants de ces victimes, et une appropriation affective de cette mémoire traumatique. La Shoah, qui semblait autrefois être un phénomène partiellement ignoré ou « oublié » dans les discours familiaux et politiques soviétiques, devient pour eux une composante essentielle de leur identité post-émigration. C'est bien cette transformation post-migratoire des récits et des silences propagés au sein des familles de leurs enfances que nous allons étudier dans la deuxième partie de cet article.

## **D'un secret soviétique à un patrimoine commun : la Shoah comme horizon d'alliance mémorielle**

La tragédie de la Shoah, notamment les persécutions des juifs est-européens était largement occultée par le discours étatique soviétique, malgré le fait que la mémoire de la guerre y occupait une place centrale et fortement valorisée.

Plusieurs récits révèlent la double dimension de la post-mémoire relative au génocide des populations juives au cours de la guerre : d'une part, on retrouve un sentiment de perte et de tragédie lié à la Shoah ; d'autre part, les enquêtés s'inscrivent, comme évoqué plus haut, dans la glorification du sacrifice militaire, qui confère un statut héroïque à leurs ancêtres. Cette combinaison de mémoire traumatique et de mémoire héroïque permet une forme de réconciliation entre le passé comme déchirement identitaire et la quête d'une forme de fierté et de continuité.

Ce n'est qu'en partant en Amérique que j'ai entendu parler de la Shoah. Mais cette étrange sensation de quelque chose d'affreux qui s'était passé avant ma naissance, elle a toujours été en moi. On dit que les gens qui ont survécu à la guerre, leur ADN a tellement changé qu'ils ont muté, et que les générations suivantes l'ont hérité. C'est vraiment moi, car c'est en moi. Et quand j'ai commencé à lire à ce sujet, j'ai commencé à me comprendre. Cela a commencé à se connecter<sup>17</sup>.

Le concept de *mutation génétique* évoqué par l'interlocutrice, bien que relève davantage d'une métaphore que d'une explication, exprime la profondeur de l'empreinte laissée par le trauma historique sur les générations suivantes. Cette idée de transmission intergénérationnelle non verbale, presque corporelle, fait écho aux théories sur l'épigénétique du traumatisme et la post-mémoire. L'interlocutrice exprime un sentiment de reconnexion à son identité et à son histoire à travers la connaissance *tardive* de la Shoah qui est partagé par de nombreux membres de la diaspora juive post-soviétique. Cela souligne l'effet de l'émigration sur l'accès à une mémoire globale de la Shoah, qui n'était pas prioritaire en URSS. Dans certains cas, nous observons quand-même une transmission familiale partielle et sélective de la mémoire de la Shoah, notamment à travers des mentions des lieux d'extermination massive, comme *Babi Yar*. Ces souvenirs se heurtent néanmoins toujours à un récit national de la guerre où les juifs étaient souvent invisibilisés au profit d'une mémoire collective plus universaliste.

Ces conflits entre la mémoire communicative incarnée (les souvenirs exprimés à travers l'expérience personnelle et l'émotion) et la *mémoire culturelle institutionnalisée* sont également liés au rapport des régimes totalitaires impliqués dans l'histoire de la Shoah, celui naziste ou celui Soviétique, avec les traces archivistiques. Ces dictatures ont en effet délibérément détruit les archives culturelles, les documents et les possessions, entraînant la suppression et l'effacement des histoires et créant leur propre mythe autour des événements en question. A ce propos, les enquêtés s'accordent sur le fait que la libération de la parole engendrée par le processus de la Perestroïka (1985-1991) en URSS qui coïncidait, pour la plupart d'entre eux, avec la maturité, a apporté un flot de nouvelles informations sur la Shoah, amenant certains à en prendre connaissance pour la première fois. Les récits mentionnent notamment la découverte du *Le Livre noir*,<sup>18</sup> une œuvre clé sur la Shoah en URSS, longtemps censurée. D'ailleurs, ce livre, bien qu'il soit devenu disponible et largement connu dans les années 1990, reste rarement lu en raison de sa dureté émotionnelle et de son contenu bouleversant. Cette découverte tardive de la Shoah,

<sup>17</sup> Olga, née en 1974 à Dnipro, Ukraine, URSS, en France depuis 2000.

<sup>18</sup> Vladimir Grossman et Ilia Erenbourg, (1947). *Le livre noir*. [Chernaya kniga], Vilnius, 1994.

à travers des ouvrages occidentaux, a renforcé l'idée d'une transmission fragmentée de la mémoire collective.

Lors de notre échange sur le sujet, une de nos enquêtées, Rina, témoigne que, lorsqu'elle *découvre* l'histoire de sa famille, elle se sent soudainement liée à cette mémoire collective de la judéité européenne. Elle ressent notamment une sorte de lien personnel avec cette « hasard de la vie », selon ses propres mots, qui aurait pu la priver de la survie de ses proches à Tchernivtsi en Ukraine. Ce sentiment d'appartenance, bien que *tardif*, renforce l'idée que la Shoah, même non transmise explicitement, constitue un élément structurant de l'identité juive européenne post-Shoah.

Ce rapport personnel à la mémoire de la Shoah, de la part de personnes ne l'ayant ni vécue ni connue à travers les récits directs de survivants, fait écho à ce que de nombreuses recherches sur la mémoire ont mis en évidence : celle-ci ne peut jamais être transmise telle quelle, mais doit sans cesse être discutée et réinterprétée à partir de l'expérience présente de ce qui reçoit le récit mémoriel. En ce sens, la mission socialisatrice de la transmission familiale<sup>19</sup> ne dépend pas exclusivement du *travail de mémoire* par lequel est perpétué *l'esprit de famille*, mais résulte également de *la mémoire automatique* qui inclut les silences et plus généralement la *post-mémoire*. Les travaux de Marianne Hirsch, Boris Cyrulnik<sup>20</sup>, Susan Sontag<sup>21</sup>, et des œuvres comme *Maus* d'Art Spiegelman ou *Austerlitz* de Sebald<sup>22</sup> ont montré la manière dont les générations qui suivent celle ayant vécu le traumatisme héritent de ce passé conflictuel pourtant farouchement caché. Par exemple, dans *Maus*, cette post-mémoire est représentée visuellement et textuellement, montrant que la mémoire des survivants de la Shoah continue de hanter leurs descendants. De la même manière, *Austerlitz* réutilise ces concepts en reliant le passé au présent à travers des objets, des photographies et des souvenirs, qui constituent des traces tangibles et émotionnelles de la mémoire traumatique<sup>23</sup> (Hirsch, 2010).

---

<sup>19</sup> Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Nathan (Essais et Recherches), La Découverte, 1996.

<sup>20</sup> Boris Cyrulnik, *Je me souviens...*, Paris, Odile Jacob, 2010.

<sup>21</sup> Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Macmillan, 2003.

<sup>22</sup> Winfried Georg Sebald, *Austerlitz*, Paris, Gallimard, 2010.

<sup>23</sup> Marianne Hirsch, (2010). *The Generation of Postmemory : Writing and Visual Culture After the Holocaust*, Columbia University Press, 2010.

Ainsi le récit historique officiel occidental a fonctionné pour les juifs post-soviétiques comme porte d'entrée à une mémoire personnelle et familiale occultée. Sur ce point, Didi-Huberman<sup>24</sup> (2003) a bien montré que dans le cas des images photographiques, la distinction entre ces deux registres de la mémoire est difficile à tracer. Les photographies de la Shoah sont-elles des preuves d'une vérité historique ou des fictions construites à travers le prisme de la mémoire collective ? Ce qui est sûr c'est que les juifs russophones étudiés dans cette recherche, bien que moins exposés à la mémoire de la Shoah durant la période soviétique, avec la chute de l'URSS et, dans le cas de mon échantillon, à la suite de leur immigration, ont pu appréhender cette histoire *comme la leur* et se sentir ainsi appartenir aux victimes ou aux descendants des victimes de la Shoah. Pour le dire autrement, après 1991 et les vagues d'émigration, les juifs-soviétiques pouvaient reconnaître dans la photo d'Anne Frank le visage d'une fille de leurs propres familles.

En effet, on observe dans la dernière génération soviétique, une dynamique de réappropriation identitaire, où l'on cherche à revendiquer une judéité qui a été historiquement réprimée. Cette volonté de réappropriation contraste avec le sentiment de honte ou de danger des générations précédentes. Les silences peuvent en effet laisser place à des interrogations et à des tentatives de reconstitution de l'histoire par les générations suivantes. On retrouve ainsi souvent, par exemple, chez les personnes interrogées une opposition affichée au néo-marranisme contemporain. Ce travail de mémoire, qui prend parfois beaucoup de temps, est pensé explicitement comme une manière d'éviter de reproduire le silence comme héritage familial non-matériel. La crainte de la reproduction du silence, dans un contexte où les contraintes se sont atténuées ou effacés, montre à quel point le traumatisme et les stratégies d'adaptation mises en place dans le contexte soviétique persistent à travers les générations et les frontières géographiques. Cette articulation entre silence, identité et traumatisme spécifiquement soviétique croise au moment de l'immigration en France la mémoire traumatique des juifs ashkénazes français centrée sur la Shoah. Bien que ces deux récits se rejoignent aujourd'hui notamment face à la montée de l'antisémitisme, ils s'appuient sur deux dispositifs mémoriels différents et donc sur des stratégies de transmission et d'occultation parfois contrastées.

Cette dernière partie se concentre dans cette perspective sur le rôle différentiel que les deux lignées d'un individu jouent dans la *construction des histoires familiales*. D'un point de vue général en effet, pour la production d'une histoire de famille, l'effacement d'une des lignées au profit de l'autre apparaît

---

<sup>24</sup> Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*. Les Editions de Minuit, 2003.

systématique. Sauf exceptions, l'un des conjoints doit en effet adopter une attitude de discontinuité envers sa propre famille, cela semble établir une sorte de règle concernant l'impossibilité d'appartenir simultanément à deux groupes de lignées. Ce refoulement porte souvent sur des questions relatives au statut social et à l'origine culturelle mais pas exclusivement. Dans cette perspective, une attention particulière doit être portée à l'anthropologie de la parenté, en effet, la différence entre les branches maternelles et paternelles en matière de mémoire familiale témoigne de la distribution des tâches au sein de la famille, où l'histoire des mères est souvent mieux conservée.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les juifs (post-)soviétiques qui ont déménagé dans d'autres pays depuis l'URSS se sont retrouvés dans un contexte dans lequel le niveau d'information concernant le sujet juif (par exemple, le niveau d'informations sur la Shoah) était plus important. Il s'agissait plus généralement de situations plus favorables à la préservation et même à la « momification » de pratiques juives traditionnelles. Dépourvus de connaissances pratiques sur le judaïsme, les juifs soviétiques, notamment les femmes, entrant dans des familles juives françaises, séfarades ou ashkénazes, se sont retrouvées exposées à une composante traditionnelle qui, bien que laïcisée, demeurait importante dans la vie de la maison. Dans ce sens, la *cherout*, du moins ses principes de base, était souvent présente dans ces familles simplement par habitude, automatiquement, sans analyse ou motivation particulière de la part des acteurs. Cela pouvait parfois se réduire simplement à l'absence de porc sur la table ou à la présence de *matsa* dans la maison pendant la semaine de Pâques. Cette présence quotidienne de la tradition dans la famille française suscite souvent un fort intérêt chez la femme juive postsoviétique ayant à la fois été privée de cette transmission et étant en quête de repères identitaires. Cela la conduit à augmenter le niveau de pratique religieuse, parfois même au mécontentement de son mari ayant pourtant grandi dans cette tradition.

Ce phénomène peut être analysé faisant appel aux interactions entre les deux dimensions de transmission identifiées par F. Weber<sup>25</sup>, celle linéaire (en rapport avec la lignée) et celle au sein du foyer (la maisonnée). La seconde ne se limite pas seulement aux échanges entre les pairs (frères et sœurs), mais inclut également des transmissions intergénérationnelles impliquant les trois générations vivant simultanément sous le même toit. En effet, les transmissions intergénérationnelles ne sont pas figées dans la temporalité longue de la lignée. Les valeurs des générations plus âgées évoluent au cours de leur vie, et la transmission de ces changements aux enfants et petits-enfants influence donc les relations au sein du foyer. Ainsi, l'apparition d'enfants dans la famille nucléaire peut en ce sens contribuer à

---

<sup>25</sup> Florence Weber, *Penser la parenté aujourd'hui : la force du quotidien*, Rue d'Ulm, 2013.

l'augmentation du niveau d'adhésion à des normes culturelles liées à la transmission identitaire comme la cacherout. En effet, les parents que nous avons rencontrés s'engageant activement dans un *travail de mémoire* lors de la socialisation des enfants. Toutefois, ces références peuvent avoir été rejetées avant l'expérience de la parentalité et l'apparition du sentiment d'une obligation de devoir transmettre. Leur acceptation dans le nouveau rôle de « transmetteur » semble dépendre d'une volonté de continuer dans la lignée familiale et de perpétuer *l'esprit de famille* bien que ces références puissent être perçues comme étant en contradiction avec les impératifs sociaux et économiques de la nouvelle génération<sup>26</sup>.

L'étude des cas individuels montre la place particulière de la circoncision dans ces dynamiques. Celle-ci reste un terrain de négociation identitaire, où les questions de tradition, d'appartenance et de modernité s'entrelacent. La génération actuelle de parents issus de l'immigration post-soviétique est confrontée à un dilemme : comment préserver un lien avec un passé souvent douloureux tout en s'adaptant à des environnements culturels nouveaux ?<sup>27</sup>. Le retour à la circoncision dans ces familles, souvent impulsé par habitude par le parent issu d'une culture juive non soviétique, est parfois adopté et vécu par les femmes juives post-soviétiques comme l'occasion d'une réaffirmation identitaire, mais il peut également être source de conflits, comme l'illustrent les discussions tendues au sein de certaines familles des immigrées. Leurs récits révèlent également les incompréhensions et les résistances de la part des grands-parents juifs-soviétiques souvent effrayés par ce qu'ils perçoivent comme une  *mutilation barbare*  héritage des lourdeurs religieuses du passés<sup>28</sup>.

Les femmes juives post-soviétiques par leur rapport complexe à une transmission fragmentaire dans lequel le silence agit autant que le récit, jouent donc un rôle central dans les dynamiques mémorielles au sein des familles mixtes que nous avons étudié. Leur crainte de la reproduction du silence les conduit même à pallier les manquements de leur maris français dans les tâches de transmission. En effet, l'affaiblissement du rôle traditionnellement attribué aux hommes dans la vie du foyer juif est un constat largement connu<sup>29</sup>. Par exemple, la fréquence de participation aux offices religieux, qui est

---

<sup>26</sup> Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Nathan (Essais et Recherches), La Découverte, 1996.

<sup>27</sup> Yael Darr, *The Nation and the Child : Nation building in Hebrew children's literature, 1930–1970*. John Benjamins Publishing Company, 2018.

<sup>28</sup> Séverine Mathieu, *La transmission du judaïsme dans les couples mixtes*, Editions de l'Atelier, 2009.

<sup>29</sup> Dominique Schnapper, *Juifs et israélites*, Editions Gallimard, 1980; Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, *La condition juive en France : la tentation de l'entre-soi*, Presses Universitaires de France – PUF, 2009.

historiquement une responsabilité masculine, est très faible dans notre échantillon, avec peu d'hommes se rendant à la synagogue plus d'une fois par an. À l'inverse, les aspects traditionnellement féminins de la culture juive, tels que la préparation des repas pour les fêtes, l'achat et la gestion des objets religieux, demeurent beaucoup plus largement répandus. De plus, il apparaît que les femmes assument de plus en plus des pratiques initialement masculines, comme l'enseignement de la culture juive à leurs enfants, remplaçant ainsi le rôle traditionnel d'initiation religieuse souvent dévolu aux hommes.

Selon Coenen-Huther<sup>30</sup>, les femmes sont généralement plus enclines que les hommes à se souvenir de leurs ancêtres en raison de leur proximité avec leur famille d'origine. Par exemple, les recherches de Hirsch sur les « souvenirs féminins de la Shoah » montrent que, bien que la Shoah soit souvent perçue comme un discours typiquement masculin<sup>31</sup>, ce sont les femmes qui tendent à raconter et à transmettre ces histoires familiales. Dans notre cas, la situation est plus complexe, car les femmes juives post-soviétiques jouent un rôle central dans la transmission au sein d'un entrelacement subtil entre lignée et maisonnée. Ne disposant pas, en raison des stratégies du silence, de récits familiaux liés à cette dimension essentielle de l'identité juive, elles transmettent souvent l'histoire familiale de la lignée de leur mari français, notamment celle relative à la Shoah.

## **La Shoah : transmission de mémoire qui n'est pas la tienne.**

L'exploration des deux lignes de mémoire familiale et de leurs rapports au sein des familles, compte tenu du fait qu'il est rare que les histoires familiales soient transmises avec une intensité équivalente, nous conduit à la question cruciale de la transmission de l'expérience traumatique et de la mémoire des traumatismes vécus par les membres plus âgés des familles en question. En effet alors que chaque parent puise dans sa propre vision du passé pour façonner son identité, l'hétérogamie peut parfois mener à un effacement partiel des mémoires individuelles au profit de celle du conjoint. Cette dynamique se manifeste dans ce que l'on pourrait appeler la « négociation conjugale des mémoires », où la mémoire transmise aux enfants privilégie souvent une ascendance au détriment de l'autre. L'on a pu parler à ce propos de la « règle de l'impossibilité de l'affiliation simultanée à deux groupes de lignée »<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Jacques Coenen-Huther, *La mémoire familiale*, Paris, L'Harmattan, 1994.

<sup>31</sup> Marianne Hirsch, *The Generation of Postmemory : Writing and Visual Culture After the Holocaust*, Columbia University Press, 2010.

<sup>32</sup> Sophie Nizard, « Ce que transmettre veut dire cuisine et filiation » dans *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, dir. Chantal Bordes-Benayoun, Paris, Honoré champion, 2015, p. 235.

C'est pour cela que, dans le cadre des mariages mixtes que nous avons observé, il est essentiel d'envisager la mémoire familiale comme le résultat d'une articulation d'histoires collectives différentes dans lequel jouent toute à la fois les récits collectifs et les silences.

D'une part, nous observons un contraste entre le *récit héroïque de la victoire* du peuple soviétique durant la Seconde Guerre mondiale, transmis par une partie de la famille, et le récit des *enfants cachés* et des atrocités de la Shoah, présent dans l'autre partie. D'autre part, on retrouve des sujets liés à l'antisémitisme et la mémoire de l'antisémitisme qui sont très présents à la fois dans les narratifs des juifs soviétiques et parmi les obligations des juifs européens. Cette importance de l'antisémitisme structure une identité négative qui constitue un terrain d'entente des post-soviétiques avec d'autres juifs français, notamment les membres de la famille de leurs conjoint.e.s. L'expérience soviétique du néo-marranisme joue un rôle essentiel dans ce processus. Ce type d'éducation rend en effet inéluctable la transmission du traumatisme de l'antisémitisme produisant ce que les chercheurs appellent le devoir de mémoire. La spécificité de la population juive-soviétique réside dans le fait que ce modèle d'autoidentification s'est enrichi après l'immigration par les nouvelles connaissances sur la Shoah. Pour certains enquêtés, il est en effet difficile de s'identifier à d'autres aspects de l'identité juive.

S. Mathieu<sup>33</sup>, observe que, pour les individus âgés de 35 à 45 ans, il est crucial d'élaborer le traumatisme de la Shoah, notamment en rompant avec le silence intergénérationnel qui entoure cette mémoire. Cette génération cherche donc à transmettre une histoire familiale, tout en évitant la transmission du traumatisme lui-même. Or, cette tentative de transmission non traumatique s'avère souvent paradoxale. Bien que les parents aient choisi de taire certains aspects douloureux, les enfants sont tout de même affectés par le poids des non-dits et par une transmission implicite de ce traumatisme. Ce silence, qui vise à protéger les générations suivantes, contribue ainsi à une forme de transmission non verbale du traumatisme, rendant difficile l'évitement de ce fardeau mémoriel.

L'enquête révèle que les femmes juives russophones immigrées en France, souvent dans le cadre de mariages mixtes avec des hommes juifs français, jouent un rôle pivot dans ces formes de transmission mémorielle. À la fois héritières d'une mémoire fragmentée par le silence soviétique et intégratrices d'une nouvelle mémoire liée à leur belle-famille française, elles deviennent les architectes d'une transmission

---

<sup>33</sup> Séverine Mathieu, « J'ai peur d'oublier l'accent de mon père... » Quel judaïsme transmettre dans les couples mixtes ? » dans *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, dir. Ch. Bordes-Benayoun, Paris, Honoré champion, 2015.

hybride. N'ayant généralement pas hérité de récits familiaux liés à la Shoah ou à la judéité, une fois en France, elles s'engagent activement dans la transmission de la mémoire familiale au sein de leur maisonnée, s'appropriant paradoxalement celle de leurs conjoints pour la transmettre à leurs enfants. Dans ce processus, les belles-mères françaises deviennent des figures centrales de médiation. Le lien entre belle-mère et belle-fille constitue un espace privilégié de circulation des récits et des pratiques. Loin d'être de simples relais, ces femmes russophones s'approprient une mémoire qui n'était pas initialement la leur pour la transmettre à leur tour, assumant cette charge parfois avec plus de zèle que leurs propres époux.

*Daria Malynuta*

Docteure en sociologie (2024). Centre de recherche sur les liens sociaux (CERLIS),  
Sujet de thèse : « Être un immigré juif russophone en France aujourd'hui. Variations identitaires et transmissions familiales chez les juifs russophones arrivés en France depuis la fin des années 1980 »  
sous la direction de Cécile Lefèvre, Professeure, CERLIS, Université Paris Cité. Enseignante contractuelle à l'Université Paris Cité.