



**HAL**  
open science

# La transmission inter et trans-générationnelle et les mécanismes de l'élaboration de l'expérience de déportation et d'exil en Sibérie : le cas des anciens déportés lituaniens et de leurs descendants

Goda Burksaityte

► **To cite this version:**

Goda Burksaityte. La transmission inter et trans-générationnelle et les mécanismes de l'élaboration de l'expérience de déportation et d'exil en Sibérie : le cas des anciens déportés lituaniens et de leurs descendants. Psychologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2018. Français. NNT : 2018USPCB164 . tel-02518818

**HAL Id: tel-02518818**

**<https://theses.hal.science/tel-02518818>**

Submitted on 25 Mar 2020

**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.



Université Paris Descartes

École doctorale ED261

Laboratoire de Psychologie clinique, Psychopathologie et Psychanalyse

**La transmission inter et trans-générationnelle et les mécanismes de l'élaboration de l'expérience de déportation et d'exil en Sibérie. Le cas des anciens déportés lituaniens et de leurs descendants.**

Thèse de doctorat préparée par Goda Burksaityte

Sous la direction de prof. Alberto Konicheckis

Date de soutenance : 26 Novembre 2018

Membres du jury :

KONICHECKIS Alberto, Professeur des Universités, Université Paris Descartes (directeur de thèse)

ROBERT Philippe, Professeur des Universités, Université Paris Descartes (président du jury)

FELDMAN Marion, Professeure des Universités, Université Paris Ouest – Nanterre la Défense (rapporteur)

JOUBERT Christiane, Professeure des Universités, Université Toulouse 2 (rapporteur)

ALTOUNIAN Janine, essayiste et traductrice (membre invité du jury)

## Résumé

Les déportations des populations en Sibérie sont une des formes de répressions politiques menées dans l'EX URSS durant le régime stalinien. En Lituanie, pays faisant parti de l'ancien bloc soviétique, c'est environ 130 000 personnes qui ont été déportées (1940-1941, 1945-1953). Pour les familles qui survivent au voyage et aux premières années particulièrement difficiles, une nouvelle vie se tisse progressivement créant un enracinement paradoxal sur cette terre d'exil forcé. Or, en deçà des effets pathogènes potentiels sur l'individu et le groupe touchés, les violences collectives génèrent également ici de nouvelles formes de vie psychique et de nouveaux liens. Durant l'exil, des couples se fondent et une descendance vient au monde, portant une appartenance double et potentiellement conflictuelle véhiculée dans ce statut *d'enfant de déportés*.

La politique de déstalinisation (dès 1953) accordera progressivement à ces familles un droit de retour. Mais ils retrouveront un pays changé, aux prises avec le régime totalitaire accueillant leur histoire par le déni et la diffamation. Leurs persécutions et discriminations ne cesseront qu'à la chute de l'URSS et à l'avènement de l'indépendance en 1990, qui marquera l'ouverture d'espaces collectifs de commémoration.

Des destins individuels et familiaux distincts se déploient quant aux possibilités de sortir d'une répétition traumatique, d'intégrer, voire de créer, à partir de ces transmissions familiales marquées par la violence. Pour certains, des espaces et des rituels individuels ou collectifs spécifiques émergent, et se voient parfois revisités et réinventés d'une génération à l'autre ; tels que le travail de (co)-écriture, le voyage (de retour) dans les anciens lieux d'exil, les différentes voix de témoignage. Ils œuvrent au sein d'une quête de sens, à une création de symboles, et à l'inscription à la fois dans la mémoire (collective et intime) de l'histoire familiale, et de l'Histoire longtemps restée en manque de mots et de lieux.

### Mots-clés :

Violences collectives, subjectivation, transmission inter et trans-générationnelle, système totalitaire

**Title:** Inter and transgenerational transmission and mechanisms of subjectivation of the experience of deportation and exile in Siberia. A case of the former Lithuanian deportees and their descendants.

## **Abstract**

Massive population deportations to Siberia was a form of political repression carried out in the USSR under the totalitarian Stalinist regime. Lithuania, which was one of the 15 Soviet Socialist Republics of the former Soviet bloc, witnessed deportations of around 130,000 people within the periods of 1940-1941 and 1945-1953. Families, who survived long unimaginably exhausting journeys to the places of deportation and the first extremely difficult years there, started creating new lives, which was a paradoxical rooting in the land of forced exile. Therefore, it can be stated that parallel to the potentially destructive effects that collective violence has on the individual and group who are under its influence, it also generates new forms of relationships and psychic life. During the exile, couples were created, and a new generation was born into the world carrying a double and potentially conflicting belonging to the families of deportees.

The de-Stalinization policy, which began in 1953, started gradually granting these families the right of return. However, having returned to their homeland, the families found that it was a completely different country, fighting against the totalitarian regime whose goal was to deny and falsify their history. In their homeland, these families were persecuted and discriminated, which ceased only with the collapse of the USSR and the event of Restoration of Independence in 1990 and which marked the beginning of creating collective commemorative spaces.

Different individual and family destinies unfolded regarding their attempts to escape a traumatic repetition, to subjectivate the history of violence conveyed through family transmissions, and even to engage in a creative process. Some managed to create specific individual and family spaces and rituals that, from one generation to the next, were sometimes revisited and reinvented, which includes (co)-writing their family histories, the (return) journeys to the old places of exile, and different forms of testimony. By doing this, they seek for the creation of symbols, for the creation of meaning and an individual and collective memory of their family history, which has remained long in need of words and place. At the same time, they seek to preserve their memory in History.

**Kew Words:** Collective violence, subjectivation, inter and transgenerational transmission, totalitarian system

## Remerciements

Au Professeur Konicheckis, mon directeur de thèse, pour sa disponibilité et son investissement infailibles durant ces trois années de thèse.

Aux membres du jury, pour leur lecture et leur compréhension quant au temps supplémentaire dont j'ai eu besoin pour clore ce travail.

Aux témoins des déportations soviétiques et à leurs proches, ayant accepté de réaliser à mes côtés un nouveau voyage aux temps de l'exil familial en Sibérie.

À Anaïs, Gloria et Léah, amies et collègues, pour leurs relectures, corrections et commentaires enrichissants.

À mes proches, pour m'avoir soutenue (et supportée) durant ces trois dernières années.

À mes ancêtres féminines, qui me sont parvenues via les mythes familiaux, et qui m'ont appris à aller jusqu'au bout.

La transmission inter et trans-générationnelle et les mécanismes de l'élaboration de l'expérience de déportation et d'exil en Sibérie. Le cas des anciens déportés lituaniens et de leurs descendants.

## Table des matières

<b>Introduction</b>	<b>8</b>
<b>LES VIOLENCES D'UN ÉTAT TOTALITAIRE : ANALYSE HISTORIQUE ET THÉORICO-CLINIQUE DU SYSTEME SOVIÉTIQUE</b>	<b>10</b>
I. LES DÉPORTATIONS EN SIBÉRIE. LE CAS DE LA LITUANIE	10
1. Des vagues d'occupations successives	10
2. Les déportations en Sibérie : contexte, conditions de voyage, d'exil et de retour	11
2.1 1ère vague de déportation en Lituanie (1940-1941) : l'élite culturelle	12
2.2 2ème vague de déportations : les familles de combattants de guérilla (1945-1953) et les familles des « koulaks » (1948-1953)	12
2.3 Les conditions de déportations et de la vie en exil	13
2.3.1 Les déportés de la première vague : les « in-gelés » endeuillés	15
2.3.2 Les exilés de la seconde vague de déportations : le tissage progressive d'une vie	18
2.4 Le retour ; clinique de l'exclusion et de la honte	20
3. La reconnaissance collective des répressions soviétiques	22
3.1 Les espaces et lieux de commémoration en Lituanie	22
3.2 En quête de reconnaissance internationale et univoque	24
4. Quelles recherches en Lituanie portant sur les anciens déportés et leurs descendants ?	25
4.1 Les travaux de l'université de Vilnius	26
4.2 Le travail doctoral de Kaminskaite-Dillon sur les déportées lituaniennes dans le cercle polaire	30
4.2.1 La symbolisation du trauma	32
4.2.2 Processus du deuil	33
4.2.3 « Bearing witness » ou la dynamique témoin-témoignaire	35
4.2.3.1 Impératif à témoigner	35
4.2.3.2 Le témoignage : lieu de guérison, lieu des écueils	37
II. LES VIOLENCES D'UN ÉTAT TOTALITAIRE. LE CAS DU SYSTEME SOVIETIQUE	40
Introduction	40
1. État d'imposture, État de terreur, État catastrophique	41
2. Contrôle totalitaire	45
3. Paranoïa et confusion généralisées	49
4. Le ketman ou « Le faux self » soviétique	51
5. Le devenir générationnel des effets totalitaires : la répétition, la mémoire, la création	55
6. Les transformations et les questionnements post-soviétiques	58
Post Scriptum	62
<b>LE SUJET ET LE GÉNÉRATIONNEL FACE AUX VIOLENCES COLLECTIVES</b>	<b>63</b>
I. LA TRANSMISSION PSYCHIQUE DES VIOLENCES COLLECTIVES	63
Trauma ou violences collectives ?	63
1. Introduction : la transmission psychique entre générations	65
1.1 La négativité dans les transmissions	67
1.2 L'intergénérationnel et le transgénérationnel	69
Michael dessine les (dé)monstres	72
2. La transmission des violences collectives	74
2.1 Les cryptes et les fantômes	74
2.1.1 La crypte	75
2.1.2 Le travail du Fantôme	76

2.1.3 Les réélabérations et les critiques contemporaines	77
2.2 La clinique des secrets familiaux	79
2.3 La confusion dans le temps générationnel	82
2.3.1 La transposition dans le passé	83
2.3.2 Le télescopage générationnel	84
2.4 La transmission radioactive des violences collectives	86
3. Lorsque les survivants deviennent parents	88
4. En attente d'une mémoire collective	91
4.1 Le génocide arménien	91
4.2 Les enfants juifs cachés en France	93
4.3 Les violences coloniales	95
En guise d'une discussion	97
5. Le phénomène « des mondes superposés ». « Les logiques de 1 et de 2 »	98
5.1 Les mondes superposés	98
5.2 Les logiques superposées : « La logique de 1 », « La logique de 2 »	100
II. LES DESTINS PSYCHIQUES DU TRAUMATISME	101
1. Traumatisme psychique	101
1.1 Les élaborations freudiennes	101
1.2 Le psychotraumatisme dans la littérature contemporaine	103
1.2.1 Le traumatisme comme effraction	103
1.2.2 Traumatisme comme impasse à la symbolisation	104
2. Culpabilité et honte à l'épreuve du traumatisme	106
2.1 Distinctions : considérations topiques, origines, modalités du traitement	107
2.2 À l'épreuve du traumatisme	109
2.2.1 Les fantasmes de culpabilité	109
2.2.2 Les fantasmes de transmission	110
2.2.3 La honte : du signal d'alarme à la tragédie advenue	111
3. Le fabrique du traumatisme	113
3.1 Traumatisme intentionnel	114
3.2 De quelle intention parle-t-on ?	116
3.3 L'attaque de la fonction structurante de la culture : la déculturation comme procédé traumatique	117
3.3.1 Le système soviétique : un exemple de fabrique de déculturation	120
III. LE PROCESSUS TESTIMONIAL	123
Introduction	123
1. Le témoignage premier	123
2. Le processus testimonial oral et ses fonctions	127
2.1 Entre la cure et le testimonial oral : une différence radicale ?	127
2.2 Rencontre duelle ; un processus groupal	130
2.3 L'autre horrifié	132
2.4 Le pacte testimonial ; le garant du témoignage	132
2.4.1 Du contrat au pacte garant	132
2.4.2 La délégation	134
2.5 Les écueils et les paradoxes de l'espace testimonial	135
Vers la rencontre ( testimoniale ? ) des familles lituanienues d'anciens déportés	137
<b>METHODOLOGIE</b>	<b>139</b>
1. Problématique et idées préalables	139
1.1 La problématique	139
1.2 Mes idées préalables	140
2. Les sujets de la recherche	142
3. La méthode de recueil et d'analyse des données	145
3.1 Le recueil des données	145
3.2 L'analyse des données	147

4. L'éthique de la recherche _____	148
<b>LA CLINIQUE FAMILIALE D'ANCIENS DEPORTÉS EN SIBÉRIE _____</b>	<b>150</b>
<b>Angelé : « une mémoire occupée » _____</b>	<b>150</b>
Les fragments de l'histoire familiale _____	150
Des rencontres familiales en absence d'une famille _____	152
Une transmission « monumentale », l'urgence de constituer une héritière _____	153
L'écrit d'Angelé : « Une goutte d'eau dans l'océan pour l'épopée lituanienne en Sibérie » _____	157
Photos familiales : un support pour les transmissions _____	158
L'individu, la famille et le groupe à la rencontre des violences collectives _____	159
Coïncidence mort naissance : « baptême endeuillé » _____	159
Les frères et les sœurs du wagon : entre les fantômes originaires et les violences réelles _____	162
Le monde de l'infantile en Sibérie _____	163
Les liens et les transmissions familiales face à la violence de l'exil _____	166
Les liens et les lieux ressources hors espace familial. L'école sibérienne. _____	169
Le retour : la désorganisation et l'effraction de l'enveloppe familiale _____	173
La perte indicible du monde de l'infantile. La désillusion du retour. _____	173
Les « non-enregistrés » : une affiliation nouvelle _____	175
Les violences collectives : une nouvelle origine pour les ombres familiaux _____	177
Le témoin, le témoignaire et l'héritier _____	180
Du témoignaire à l'héritière _____	180
Du témoin au témoignaire _____	181
<i>L'épopée qui n'en finit pas</i> _____	183
<b>Vidas et Petras : violences collectives : une source de subjectivation* _____</b>	<b>185</b>
L'exil _____	185
Rencontre de deux lignées d'anciens déportés _____	185
Les liens porteurs d'une vie _____	187
Constitution de l'appareil psychique familial _____	189
Le retour _____	192
La fondation d'un secret familial protecteur _____	192
Rencontre avec le monde soviétique du dehors : la levée progressive du secret familial _____	193
La classe d'école : le champ du combat d'une « petite guérilla » anti-soviétique _____	195
Chute du système totalitaire : L'ouverture des espaces de commémoration et de subjectivation familiaux et individuels _____	196
L'ouverture du dossier du KGB : l'exploration de la « boîte de pandore » totalitaire _____	197
Le voyage familial du retour en Sibérie _____	198
Meurtre symbolique du père-ancien combattant _____	199
L'émergence des « récits réparateurs » _____	201
Une deuxième génération de descendance _____	203
Un héritage écrasant : jeu de miroir entre Petras et la chercheuse _____	203
Petras : un interdit de savoir et une ébauche de symbolisation _____	204
<i>Une valise à transmettre, une valise à découvrir</i> _____	206
<b>Laima et Ieva : Maman, Mamie, merci d'avoir écrit ! _____</b>	<b>207</b>
L'exil _____	207
Famille de survivants aux déportations à la mer de Laptev _____	207
La rencontre : d'une dyade mère-fille à quatre générations de femmes _____	210
La vie collective en exil _____	212
Ceux qui meurent, ceux qui dansent pour vivre _____	213
Fondation des groupes régénératifs _____	214
Le retour _____	216
Les soirées des « sibériens » : seul lieu où l'histoire d'exil peut se dire _____	216



Chemin d'élaboration d'une appartenance à la famille des anciens déportés _____	216
Laima : une origine à cacher _____	216
Laima : lignes de confusion _____	219
Rencontre d'une lignée d'anciens déportées et d'une lignée de communistes _____	221
Ieva : fille d'anciens déportées, fille de communistes _____	221
Émergence des récits réparateurs _____	224
Travail des fantasmes de transmission _____	225
Chute du système totalitaire : L'ouverture des espaces de commémoration et de subjectivation familiaux et individuels _____	227
L'écrit de Julija _____	227
Les héritières _____	227
Laima _____	227
Ieva _____	228
Ouverture du dossier du KGB : démasquage de la « boîte de pandore » totalitaire _____	230
Résistance du groupe familial : création d'un lieu commémoratif _____	231
<b>RETOUR SUR LA CLINIQUE FAMILIALE D'ANCIENS DEPORTES _____</b>	<b>233</b>
1. Les récits réparateurs dans les familles d'anciens déportés _____	233
Hypothèses _____	234
Au carrefour des mythes familiaux et des mythes sociétaux _____	234
Les « récits réparateurs » : contenants du négatif ; une modalité transgénérationnelle des transmissions _____	237
La logique narcissique sous-jacente aux « récits réparateurs » _____	237
Violences collectives : levier des « récits réparateurs » _____	238
Les « récits réparateurs » et les ressources familiales _____	239
2. Histoire de violences : une origine aux nouveaux groupes protecteurs _____	240
Hypothèses _____	240
Les violences soviétiques : origine de nouveaux groupes protecteurs, métaboliseurs et résistants _____	240
Création de l'appareil psychique groupal et familial en exil _____	242
3. L'histoire singulière, l'histoire familiale, l'histoire collective : des chemins qui se croisent _____	243
Julija : une adolescente qui danse _____	244
Angelé : une adolescence emprisonnée _____	244
Morta : une adolescence gelée par le traumatisme _____	245
La « logique de 2 » revisitée via « la logique de 1 » _____	245
4. Créations de rituels et d'espaces de commémoration des violences soviétiques _____	247
Ouvrir le dossier familial du KGB pour clore le chapitre totalitaire _____	247
L'ouverture du dossier du KGB: des risques d'une aliénation à une résistance subjectivante _____	248
Le rituel de retour en Sibérie _____	250
Hypothèses _____	250
Vidas: visite du lieu symbolique de la scène originaire _____	251
Gintas : les retrouvailles avec le doux pays natal sibérien _____	251
Asta et Rita : création d'une sépulture symbolisante _____	253
5. Chercheuse « témoins », chercheuse héritière _____	255
Laima et Vidas : transmission d'une vie qui défie la mort _____	256
Angelé : transmissions confuses _____	257
Milda : qui parle ? _____	257
Morta : on ne parle <b>jamais</b> de cette histoire _____	258
Une recherche qui invite à transmettre _____	258
Des objets familiaux de mémoire en guise de cadeaux d'adieu pour la chercheuse _____	259
<b>Conclusion _____</b>	<b>261</b>
<b>Bibliographie _____</b>	<b>263</b>

## Introduction

Morta, une ancienne déportée lituanienne, est convaincue que ses enfants *ont toujours connu* son histoire sibérienne alors qu'elle ne la leur avait jamais racontée. Probablement sans s'en apercevoir, elle désigne ainsi le procédé des transmissions transgénérationnelles. Les expériences psychiques vécues par les uns voyagent au travers des générations et s'imposent aux héritiers. Ce qui n'a pas pu être dit, raconté, ou parfois même pensé, ne disparaît pas pour autant. Bien au contraire, l'inélaboré des générations précédentes insiste et fait retour ; il adresse une invitation aux générations suivantes à le prendre en charge.

De ce que j'en sais, mes ancêtres n'ont pas subi de déportation en Sibérie. Cependant je partage étrangement cette idée de Morta. Je ne me rappelle plus quand, ni comment, j'ai appris cette part de l'histoire collective de mon pays ; mais c'est *comme si je l'avais toujours sue*. Les déportations prennent en effet beaucoup de place dans la société post-soviétique lituanienne dans laquelle j'ai grandi et encore au jour d'aujourd'hui. Et, loin d'une unique dimension d'un traumatisme collectif, elle suscite en Lituanie une curiosité, des débats sociétaux et culturels, une création artistique. Son inscription dans les mémoires intime et collective, loin d'être accomplie, semble se tisser progressivement.

Le travail doctoral n'est pas un espace de thérapie ; ça n'empêche qu'une thèse psychanalytique constitue un espace d'élaboration qui touche intimement le chercheur. Je parlerai ainsi ici à la première personne et à partir de ma place subjective, porteuse de multiples facettes et appartenances (clinicienne, chercheuse, étudiante à l'université française, exilée, lituanienne ; etc.). Réaliser ce travail doctoral sur les événements dont j'ai hérité via mon appartenance collective répond à de multiples exigences. À ce propos, je viens, entre autres, m'ancrer dans les expériences et l'histoire appartenant aux générations précédentes de mon groupe d'origine, tout comme œuvrer en leur transformation. Et, ma quête du sens, d'une pensée, d'un récit et d'un partage avec autrui puise sa source aussi dans cet espace intersubjectif. Cette recherche doctorale constitue à mon sens une métaphore d'une rencontre entre l'héritier et l'héritage (ici, collectif) dont la métabolisation n'est pas encore accomplie, et qui donne une impulsion pour un nouveau travail psychique. En émane et en même temps s'y étaye ma curiosité de chercheuse. Par ailleurs, le cadre universitaire français, cet espace tiers porteur d'un nouveau référentiel symbolique (la langue française et la langue de la psychanalyse) a soutenu, je l'espère, un certain décalage, voire, décollage, de mes loyautés d'origine. Paradoxalement, ce travail doctoral devient, entre autres, à la fois un acte d'acquiescement

d'une dette à l'égard de mon appartenance lituanienne ; et celui d'un dépassement de certains interdits de dire et de penser qui dépeignent les sociétés post-soviétiques.

À ce propos, je pense pouvoir soutenir que l'histoire de la déportation en Sibérie s'impose dans l'imaginaire collectif telle une épopée héroïque. Le mythe des martyrs déportés et de la résistance antisoviétique constitue à mon sens un moment fondateur. Ces constructions mythiques sont à l'origine d'une nouvelle identité nationale renarcissante. Cependant, cette dernière vient jeter l'ombre sur les problématiques épineuses d'une société meurtrie par des années d'occupation et par le totalitarisme. Le mythe des héros lituaniens en Sibérie ne raconte pas leur souffrance lors du retour au pays, ni leur bannissement du groupe d'origine. Il met sous silence les multiples lignes de clivages ayant divisé la société longuement exposée aux violences de l'État. Enfin, cette appartenance généralisante à « la famille » d'anciens déportés vient parfois cacher, voire, écraser les destins infiniment singuliers de chaque famille touchée par cette forme de répressions soviétiques. Or, c'est précisément cette rencontre originale entre l'individuel, le familial et les violences des déportations et de l'exil forcé, que je traiterai tout au long de ce travail. Cette démarche s'inscrit à mon sens au sein d'une position clinique et répond à mon éthique de chercheuse en psychanalyse.

# LES VIOLENCES D'UN ÉTAT TOTALITAIRE : ANALYSE HISTORIQUE ET THÉORICO-CLINIQUE DU SYSTEME SOVIÉTIQUE

## I. LES DÉPORTATIONS EN SIBÉRIE. LE CAS DE LA LITUANIE

Ce détour par les faits historiques me semble nécessaire à la compréhension du contexte dans lequel s'enracinent les événements de la déportation ayant marqué à jamais l'histoire individuelle des sujets qui l'ont subi. Je me centrerai sur la situation de la Lituanie. Mais le cas de la Lituanie n'est pas exceptionnel ; les guerres, les répressions (dont les déportations en Sibérie) et persécutions politiques ou idéologiques concernent l'ensemble des pays de l'ex-URSS durant le 20ème siècle. La Russie subit elle-même un sort similaire. À titre d'exemple, entre 1926 et 1939, environ 10 millions de russes périssent déportés, emprisonnés, torturés ou délocalisés en raison de la purge stalinienne et de l'industrialisation forcée (Merridale, 1996).

### *1. Des vagues d'occupations successives*

Le 20ème siècle en Lituanie est marqué par des forces extérieures inter-changeantes, chacune laissant un nombre important de victimes (Gailiene, & Kazlauskas, 2004 ; Gailiene, 2008 ; Kuodyte, 2004). Notamment entre 1940 et 1990, un million de lituaniens, soit 30 % de la population, ont été déporté, condamné à mort, emprisonné ou forcé à émigrer (Gailiene, & Kazlauskas, 2004 ). Comme le formule Lindy (2013), les citoyens des pays annexés par le bloc soviétique ont été traversés durant le 20ème siècle par des « pertes traumatiques et une discontinuité radicale ». En ce qui concernent la Lituanie, entre 1815 et 1915 le territoire de l'ancien « Grand-duché de Lituanie » fait partie de l'empire russe. Durant la 1ère guerre mondiale, c'est l'Allemagne qui occupe le pays (1915-1918). Le pacte germano-soviétique de 1939 signe une courte période d'indépendance, puis la Lituanie est incluse à l'union des républiques socialistes soviétiques (URSS). C'est ainsi que débute la première période soviétique en Lituanie (1940-1941). Cette unique année d'occupation donne lieu à la première vague de répressions politiques massives, dont les déportations. Pour illustration, entre 14 et 18 juin 1941, environ 20 000 lituaniens sont déportés en Sibérie. Suite à cette première période soviétique, vient l'occupation nazie (1941-1944) et ses 160 000 à 200 000 juifs lituaniens qui périssent dans les camps de concentration. Après la

chute du régime fasciste, c'est l'Armée rouge qui occupe la Lituanie en 1944. Ceci marque le début de la seconde période soviétique en Lituanie (1944-1990). Elle prendra fin Le 11 mars 1990, lors de la déclaration de l'indépendance lituanienne. Enfin, la Lituanie rejoint l'Union Européenne et l'OTAN en 2004.

## *2. Les déportations en Sibérie : contexte, conditions de voyage, d'exil et de retour*

Les répressions politiques les plus sévères dans l'ensemble de l'URSS ont été perpétuées par le régime stalinien (Gailienė, & Kazlauskas, 2004). Lindy (2013), psychanalyste américaine ayant dirigé un groupe de travail sur le trauma dans les pays de l'Ex-URSS, souligne que les répressions soviétiques visaient les différentes souches des populations considérées comme potentiellement dangereuses pour le « régime révolutionnaire ». À l'image des représentants politiques de l'ancien régime, des intellectuels, des étudiants, des artistes, et plus tard des fermiers riches (« koulaks »), constituant un frein pour la réforme de la collectivisation des terres. Ceci étant dit, personne ne pouvait se sentir en sécurité. Au sein d'un système stalinien où la paranoïa était de mise, les membres du Parti subissaient à leur tour les accusations de crimes politiques lorsqu'ils étaient soupçonnés d'être des leaders, pouvant mettre en péril la suprématie du leader unique (Lindy, 2013). Ainsi émerge une dynamique de « terrorisme d'État », selon le terme que j'emprunte ici à Puget (1989). Cette dernière décrit ainsi les violences d'État prodiguées durant la dictature en Argentine, caractérisées par leur généralisation et leur caractère arbitraire : « N'importe qui, à n'importe quel moment, peut devenir un signifiant qui doit être anéanti (...). Les premiers à être combattus furent les meneurs politiques, puis les meneurs potentiels et puis n'importe qui. (...) » (Puget, 1989, p. 2-12).

En Lituanie, dès la première période soviétique les vagues de déportations de masse débutent. Ces dernières concernaient des familles entières. À cet égard, Anušauskas (1996) et plus tard Konkov (2013), décrivent les modalités d'une reconnaissance collective dans le système juridique pratiqué par le régime. La famille élargie (enfants et parents) était considérée comme coupable et donc punissable pour un crime commis par un de ses membres. C'est avec beaucoup d'ironie, que des personnes âgées rapportent que dans leur dossier du KGB, figure la mention « ennemis du peuple » expliquant la raison de leur déportation, alors même qu'ils venaient de naître.

## 2.1 1ère vague de déportation en Lituanie (1940-1941) : l'élite culturelle

Les premières vagues de déportation (1940-1941) concernent ce que Kuodytė (2004) et Burinskaitė (2008) appellent « l'élite intellectuelle » de la société. Il s'agit majoritairement des professeurs, des instituteurs, et des membres actifs de la sphère culturelle. L'objectif de ce régime soviétique étant alors d'empêcher que des leaders potentiels s'érigent au sein de la société (Merridale, 1996 ; Kuodyte, 2004 ; Burinskaite, 2008 ; Lindy, 2013).

Lors de ces premières déportations, les familles sont conduites en Sibérie. On sépare alors les hommes pour qu'ils aillent purger leur peine en goulags. Les conditions de vie, particulièrement rudes et harassantes de ces camps de travail forcé, conduisent de nombreux hommes à y trouver la mort (Kuodytė & Tracevskis, 2004 ; Lindy 2013). Considérés comme des criminels par le régime, les prisonniers morts aux goulags étaient enterrés anonymement en dehors de tout rituel funéraire (Lindy, 2013). Ce n'est qu'au terme d'un certain nombre d'années que les familles seront informées de leur décès. Ces dernières ne pouvant pas avoir recours aux rituels servant à inscrire leur deuil, doivent également faire sans trace, sans image ou écrit officiel certifiant le décès. En effet, ils racontent fréquemment avoir obtenu une confirmation officielle du décès de leur proche suite à des sollicitations insistantes auprès des instances administratives à leur retour d'exil (Kuodyte & Traveckis, 2004). Ainsi, dans les récits familiaux, on entend si souvent l'espoir persistant de retrouvailles. Cette dynamique laisse entendre un processus de deuil particulièrement complexe pour ces familles restées en attente des années durant, quant au destin de leurs proches. L'impossibilité de pouvoir se dire au revoir, n'offre pas la « séparation nécessaire entre les vivants et les morts » (Altounian, 2000, 2009, 2012 ; Sironi, 2007) que permet la réalisation de rituels.

## 2.2 2ème vague de déportations : les familles de combattants de guérilla (1945-1953) et les familles des « koulaks » (1948-1953)

Durant la seconde occupation soviétique en Lituanie (1944-1990), les déportations reprennent et se poursuivent jusqu'en 1953, à la mort de Staline. Par ailleurs, suite à cette seconde occupation une résistance active se constitue sous la forme de guérilla qui perdure jusqu'en 1953 en Lituanie. Les combattants de la guérilla étaient traqués et, dans une première période, exécutés.

Plus tard, ils pouvaient demander « grâce » et « choisir » une peine de goulag se substituant à la peine de mort. Leurs familles quant à elles étaient traquées et déportées, majoritairement durant la période 1945-1947 (Gailienė, 2008). D'autres réussissent à se cacher durant des années. À l'image de la mère d'Antanas que j'ai rencontré pour ma propre recherche. Cette mère, dont les 5 enfants étaient combattants, avait passé sa vie entière cachée pour échapper à l'emprisonnement ou la déportation.

À partir de 1948, suite à la politique de soviétisation du pays, et notamment l'exclusion de la propriété privée, les déportations massives visent ce que le système appelle « les koulaks ». Il s'agit de familles paysannes possédant des fermes sur leurs terres. Cela donne lieu à la plus grande déportation en Lituanie, où entre 22 et 23 Mai 1948 plus de 40 000 personnes sont déportées.

Selon les données de l'ancien ministère de l'Intérieur de l'URSS, 128 068 lituaniens, dont 70% de femmes et enfants, ont été déportés par le régime soviétique (Kuodyte, 2004 ; Kuodyte & Tracevskis, 2004).

### 2.3 Les conditions de déportations et de la vie en exil<sup>1</sup>

« *Si vous avez vu des films sur l'extermination des juifs... (...) les gardiens avec des chiens... alors c'était à l'identique* ». Telle est la première image évoquée par un ancien-déporté enfant questionné sur le déroulement des déportations<sup>2</sup>. Ici, au-delà de sa tentative de décrire la terreur vécue jadis, l'homme convoque dans son discours cette autre Histoire qui, me-semble-t-il, a acquis désormais d'une certaine place au sein de la mémoire et des représentations collectives. Dans ce recours à un référentiel véhiculant nombre de représentations que son interlocuteur peut potentiellement partager, j'entends la quête d'une reconnaissance et d'un étayage pour la mise en mots et images de son récit portant sur des événements terrifiants.

---

<sup>1</sup>Je constitue le présent sous-chapitre grâce au croisement de mes lectures des travaux de chercheurs psychologues et historiens lituaniens (Anušauskas, 1996 ; Kuodyte, 2004 ; Kuodyte & Tracevskis, 2004 ; Gailienė, 2008 ; Kaminskaite Dillon, 2016), tout comme de récits de vie publiés par d'anciens déportés (Grinkevičiūtė, 1998) du roman historique sur la vie en exil de déportés à la mer de Laptev de Šepetyš (2011).

<sup>2</sup>Extrait de l'entretien que j'ai réalisé auprès d'un ancien déporté enfant.

Les jours de déportations, les militaires débarquaient au domicile des familles, leur annonçant une « sentence de délocalisation » (Kaminskaite Dillon, 2016). Elles étaient pour la plupart ignorantes de la destination de cette « délocalisation » et de leurs futures conditions de vie. Ainsi, beaucoup sont partis seulement munis de leurs habits d'été<sup>3</sup>. Il arrivait que des rumeurs courent, permettant à certaines familles figurant sur les « listes » de se cacher, au moins un temps. Cependant, la plupart se trouvaient prises au dépourvu, sans possibilité d'anticiper et de se prémunir, psychologiquement et matériellement, pour la suite. Cela amène à entendre le contexte d'un événement à potentiel traumatique. À l'égard notamment de l'effet de surprise associé à un événement d'une violence inouïe. L'on retrouve les premières définitions du traumatisme ; à l'image de celle offerte à son époque par Ferenczi<sup>4</sup>. L'auteur désigne ce phénomène par la notion de « choc » ou d'une « commotion psychique » qui « survient toujours sans préparation », source de mécanismes défensifs particulièrement coûteux à l'image de l'auto-clivage narcissique aboutissant à une personnalité fragmentée (Ferenczi, 1927, p. 139).

Des familles entières, des bébés aux centenaires, sont ensuite transportées durant des milliers de kilomètres dans des wagons destinés au bétail dans diverses régions de la Sibérie orientale et de l'Asie centrale (Kuodyte & Tracevskis, 2004 ; Gailiene, 2008). Ce voyage se déroule sans nourriture, sans possibilité de se laver, offrant seulement d'un trou creusé dans les coins des wagons en guise de toilettes. Cette obligation de s'exposer à l'égard de l'autre, et d'exposer l'autre à la vue de son corps, à l'intimité v(i)olée ; m'évoque ce que Bessoles (2005, p. 32) désigne la « transgression qui n'est pas de nature oedipienne ». C'est l'entreprise de la déshumanisation et de l'animalisation de l'humain qui semble à l'œuvre. À cet égard, Bessoles écrit : que le « groupe humain est traité comme une horde à déporter dans des wagons à bestiaux ou à exterminer sur place » (2005, p. 32).

En raison de ces conditions de privation difficilement surmontables, et ce durant des mois de voyage, de nombreuses personnes trouveront la mort avant l'arrivée. Les premiers à périr sont les plus fragiles : les enfants en bas âge et les personnes âgées. Leurs corps seront jetés des wagons par les gardiens, sans funérailles ni rituel quelconque. Il s'agit ici de la transgression des lois communes à toute société quant aux traitements accordés à une dépouille humaine. Ces dépouilles

---

<sup>3</sup>Cité lors d'un reportage interactif sur un projet de voyage en Sibérie réalisé en 2017 par une équipe de cinq jeunes hommes descendants d'anciens déportés. Réperé à [https://nanook.lt/zymes\\_pereiti\\_praeiti/](https://nanook.lt/zymes_pereiti_praeiti/).

<sup>4</sup>Je me réfère à la « Réflexion sur le traumatisme » (1982) réunissant des notes écrites entre 1920 et 1932, et publiées après la mort de l'auteur.



balancées dans les gares évoquent un destin réservé au « cadavre animal », selon les mots perçants de Bessoles (*Ibid.*) à l'égard des profanations des corps de victimes dans les pratiques tortionnaires et génocidaires.

### 2.3.1 Les déportés de la première vague : les « in-gelés » endeuillés

Au cours de la première vague de répression, la moitié des personnes déportées périssent durant le voyage ou dès leur arrivée (Kuodyte & Tracevskis, 2004). Les survivants au voyage atterrissent en majorité dans la région d'Altaï où ils passent le premier hiver. Ils seront déplacés à peine un an plus tard. (Bičiūnaitė Masiulienė, 1990 ; Grinkevičiūtė, 1998 ; Šepetys, 2011 ; Kaminskaite Dillon, 2016). A cet égard, leurs récits rendent fréquemment compte de ce second arrachement ; évoquant l'image puissante d'une récolte délaissée lors d'un départ inattendu<sup>4</sup>. Durant la première année d'exil, certains déportés réussissent avec peine et acharnement à semer quelques légumes dans l'espoir de se prémunir contre la famine les années suivantes. Mais contraints à quitter ce lieu, ils n'ont pu cueillir la récolte. Je pense pouvoir entendre, dans cette image condensée d'une récolte abandonnée de force, différents mouvements psychiques éprouvés par les exilés. Ceux renvoyant au traitement de la perte de la vie laissée en Lituanie. Ceux de leur résistance et d'une première tentative de l'ancrage dans la terre d'exil. D'autre part, cette scène qui matérialise la lutte pour la survie, illustre les attaques puissantes et macabres promulguées par le régime à l'encontre de leur survie physique, mais aussi psychique.

Obligés de quitter cette première terre d'exil, les survivants montent à bord de bateaux destinés, une fois encore, au transport de marchandise sur la rivière Lena, qu'ils remontent jusqu'à son delta, 3 000 km plus au nord (Kaminskaite Dillon, 2016). Ils accostent sur la côte ou les îles de la mer de Laptev (Trofimovsk, Bykov, etc.), situées dans la partie extrême nord de la région de Krasnoïarsk à l'intérieur du cercle polaire. Ici le climat est extrême ; pendant deux mois le soleil ne se lève jamais, c'est la nuit polaire, les températures chutent alors jusqu'à -55 C°. Aucune habitation, même pas un baraquement en bois, ne sera attribuée aux nouveaux venus. Avec le matériel précaire trouvé sur place (bois, glace, etc.), les déportés construisent leurs lieux

---

<sup>4</sup>Le motif se répétant dans les récits de déportations publiés par de Bičiūnaitė-Masiulienė (1990) et Grinkevičiūtė (1998), les cas cités par Kaminskaite Dillon (2016), et le roman de Šepetys (2011) portant sur les déportations à la mer de Laptev.

<sup>5</sup>Cité sur un site interactif portant sur un projet en Sibérie réalisé en 2017 (voir note 4). Repéré sur [https://nanook.lt/zymes\\_pereiti\\_praeiti/](https://nanook.lt/zymes_pereiti_praeiti/)

d'habitation ; des yourtes pour la plupart. Malgré leurs efforts, il leur est impossible de se protéger du froid, aucun matériel ni habit ne leur est fourni, alors qu'une partie des exilés portent encore leurs vêtements d'été, datant du jour estival de leur déportation (cf les grandes déportations de l'été 1941) (Grinkevičiūtė, 1998 ; Šepetys, 2011, Kaminskaitė Dillon, 2016).

En effet, qui aurait pu anticiper le climat polaire qui frôle l'irreprésentable et touche l'extrême de ce que le corps humain peut endurer, même avec un équipement adéquat ?

Sur place, les déportés en capacité de travailler sont principalement assignés à la pêche. Les conditions sont particulièrement rudes, compte tenu de l'inhospitalité du climat, du manque d'équipement de base, des longues heures de travail exigées. La Seconde Guerre mondiale vient d'éclater. Ainsi, le poisson pêché est destiné à nourrir les soldats russes au front. (*Ibid.*) Or, les rations de nourriture fournies aux déportés sont cruellement insuffisantes ; on rapporte 400 g de pain blanc par adulte travailleur, et 170 g de pain par enfant, personne âgée ou malade (Anušauskas, 1996 ; Kaminskaite Dillon 2016). Alors que la famine fait rage, les déportés ont l'interdiction de bénéficier du poisson, au risque d'une peine de prison synonyme de mort étant donné l'atrocité des conditions d'incarcération.

Les décès faisaient partie du quotidien de la vie en exil. Un ancien déporté enfant Staugaitis (2018) ayant vécu en exil sur l'île « glacée » de Trofimovsk raconte que parfois, sur une famille de 8 personnes, une seule survivait.<sup>7</sup> Les personnes périssaient à cause du froid, des maladies, de la famine, parfois des blessures et des conditions inhumaines de travail. Il me vient ici à l'esprit la comparaison proposée par Sironi, qui désigne la faim comme « un tueur silencieux qui ne laisse pas de trace, pas de preuve de son intentionnalité » (Sironi, 2007, p. 68). Sironi se réfère ici à la faim, mais sa description d'un procédé silencieux, anonyme et meurtrier me semble éloquente quant à cet espace concentrationnaire polaire à ciel ouvert. Guère besoin de barbelés car il n'y a pas de lieux où fuir. Guère besoin de coups des surveillants, ni d'exécutions lorsque la faim et le froid de la nuit polaire frappent sans répit.

Les exilés qui réussissent à survivre, acquièrent progressivement le droit de quitter ces lieux peu propices à la vie. Ils s'installent dans d'autres territoires de la Sibérie occidentale, rejoignant pour certains des communautés issues de la seconde vague de déportations, avant l'obtention du

---

<sup>7</sup>Interview disponible sur: [https://nanook.lt/zymes\\_pereiti\\_praeiti/praeities-tremtinys.html](https://nanook.lt/zymes_pereiti_praeiti/praeities-tremtinys.html)

droit définitif de retourner dans leur pays d'origine. Par ailleurs, ce groupe d'anciens déportés est désigné aujourd'hui en lituanien par un néologisme (cf. « laptevietės ») que je pense pouvoir traduire en français par « les lapteviens ». « Laptevien » évoque une appartenance voire une identité puissante. La « Confrérie de lapteviens » (« Lapteviečių brolija ») réunit toujours les derniers anciens-déportés ayant survécu à l'exil dans le cercle polaire. Le choix du statut de « confrérie » renvoie aux liens fantasmatiques de type fraternel ; convoquant l'image d'une famille. Je constate par ailleurs l'émergence de cette représentation d'une appartenance familiale dans d'autres regroupements d'anciens déportés ou prisonniers politiques, telle « L'union des frères de la forêt » (« Miško brolių draugija ») qui rassemblent les anciens combattants de la guérilla lituanienne.

En tant que lituanienne, je pense pouvoir apporter, avec une certaine précaution, que le terme de « laptevien » véhicule, dans les représentations collectives, la dimension d'une ténacité et d'une résistance surhumaine. Il me vient ainsi à l'esprit ces mots prononcés par deux sœurs interviewées et citées par Kaminskaite Dillon (2016), une chercheuse lituanienne dont le travail sera présenté dans les prochains chapitres. Ils véhiculent avec force cette image de « lapteviens » comme des personnages héroïques qui ont traversé l'insurmontable :

*Anelė : Nous sommes les in-gelées.*

*Marija : Ils ont voulu nous geler.*

*Anelė : Mais ils nous ont rendu plus fortes.<sup>8</sup>*

Par ailleurs, sensible à la question du familial et du générationnel, je questionne d'emblée la nature et la complexité du travail psychique à réaliser pour les enfants et les petits enfants de ces héros « lapteviens » « in-gelés ». Peuvent-ils, et si oui, comment arrivent-ils à se forger une place propre au sein de la lignée familiale sans succomber au poids de ces images d'ascendants grandioses, tout-puissants et bien difficiles à « tuer » ? J'ai ici recours à l'expression de Rosolato (1969), qui décrit le nécessaire meurtre symbolique du père pour assurer l'écoulement du temps générationnel.

---

<sup>8</sup>L'extrait original traduit par nos soins: «Anelė: *We are the unfrozen, as we say.* Marija: *They wanted to freeze us.* Anelė: *And so they hardened us.* ». (Kaminskaite Dillon, 2016, p. 163)

### 2.3.2 Les exilés de la seconde vague de déportations : le tissage progressive d'une vie

Les familles déportées plus tardivement lors du deuxième acte de la répression (1945-1953) subissent un voyage similaire à celui décrit plus haut, avec les mêmes conséquences en pertes humaines. Les survivants sont éparpillés dans diverses régions de la Sibérie occidentale du Sud : en oblasts de Tomsk, d'Irkoutsk et d'Altaï. À leur arrivée, à la différence du traitement réservé aux premiers déportés, des chambres au sein des baraques en bois leur sont attribuées. En générale, plusieurs familles, s'y partageaient une pièce unique de vingt mètres carrés environ. Durant l'exil, notamment au cours des premières années, les déportés sont assignés à des travaux forcés dans les mines, les usines, la forêt, etc. (Kuodyte & Traveckis, 2004 ; Gailiene, 2008 ; Kaminskaite Dillon, 2016).

Ceux qui survivent aux premières années d'exil, marquées par les épidémies de maladies, le froid et la famine, tissent progressivement une nouvelle vie en exil<sup>9</sup>. Il en est de même pour les survivants « lapteviens » ayant eu le droit de se ré-installer dans des régions de Sibérie davantage hospitalières. Des communautés d'exilés se constituent, et comme je l'avais formulé par ailleurs avec mon directeur de thèse, professeur Konicheckis, de nouveaux groupes potentiellement protecteurs se fondent. (Burksaityte & Konicheckis, 2016)

Les déportés bâtissent de nouvelles maisons, acquièrent des animaux, sèment des graines. Les enfants fréquentent l'école, et plus tard certains partiront en ville pour aller à l'université. Malgré les restrictions qui leur sont imposées, certains adultes réussissent petit à petit à trouver un travail. Ce dernier leur permettra progressivement de subvenir à leurs besoins. Je pense pouvoir soutenir qu'ainsi émerge, progressivement et métaphoriquement, le processus d'enracinement par cet ancrage et tissage de liens avec la terre sibérienne d'exil. Le processus décrit par la philosophe française Weil (1949, p. 45) sous le terme d'un « besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine ». Ainsi, il me paraît que cette inscription périlleuse et paradoxale engagée par certains déportés, vient signifier une forme de résistance par une entreprise de redéploiement, voire de création, sur la base de leur histoire violente.

---

<sup>9</sup>Je formule les observations suivantes sur « la vie » en exil plus spécifiquement, de récits que j'avais recueillis auprès d'anciens déportés de familles de « koulaks » pour ce travail de recherche.

Cet ancrage en Sibérie donnera lieu à une nouvelle descendance. En effet, durant les années d'exil, des couples s'unissent et fondent des familles. Il s'agit principalement de couples constitués par deux déportés lituaniens (Gailiene, 2008). Alors même que sur les lieux d'exil, les déportés de différentes origines (polonais, lettons, estoniens, ukrainiens, russes) et les peuples autochtones se côtoient fréquemment. La recherche d'une appartenance et d'une Histoire commune semble ici à l'œuvre. Cela amène à supposer qu'une entrée en résonance d'alliances inconscientes (Kaës, 2009) partagées et véhiculées au sein du collectif de lituaniens exilés, a pu étayer la fondation de ces nouveaux couples.

Les enfants viennent au monde dans des contextes où romantisme et terreur s'entremêlent (Burksaityte & Konicheckis, 2016). Comme ces histoires d'amour nées entre « lapteviens » émerveillés, les yeux fixés sur une fugace aurore polaire. La terre d'origine des enfants à naître est donc celle de l'exil parental forcé. La complexité semble inhérente à cette appartenance paradoxale, voire conflictuelle. Cette dernière pourrait susciter un processus périlleux dans son appropriation mais également, une source potentielle et riche dans son déploiement créatif.

Je note cette dynamique progressive de tissage de liens, et de sens, pour inscrire et enraciner une existence en exil. Par conséquent, lors de l'annonce par le régime du droit au retour en Lituanie, pays rêvé et attendu, c'est à la fois la fin d'un long calvaire mais aussi une rupture. Un nouveau travail psychique s'amorce alors pour traiter le déracinement et la perte que ce départ représente pour certaines familles. Elles doivent quitter une fois de plus leurs maisons, jardins, récoltes, animaux, ainsi qu'une communauté d'appartenance. À cette traversée potentielle des processus de perte et de deuil, s'ajoute la confrontation avec la désillusion du retour. À cet égard, le pays et la société sont marqués par les années d'oppression du régime totalitaire soviétique, fonctionnant selon un registre « unique » marqué par la paranoïa et le contrôle (Lindy, 2013 ; Katona & Csiszer, 2013 ; Konkov, 2013) que je développerai par la suite.

## 2.4 Le retour ; clinique de l'exclusion et de la honte

Suite au décès de Staline en 1953 débute une politique dite de « déstalinisation ». On assiste à une modification relative du régime répressif (Burinskaitė 2006 et 2008 ; Steinberg, 2013 ; Lindy, 2013). Les vagues de violences sont de « moindres échelles et brutalités » (Lindy, 2013, p. 38). Les déportations cessent, les peines de goulag pour les prisonniers politiques se voient réduites, et progressivement la majorité des déportés obtiennent un droit de retour (Burinskaitė, 2006 et 2008). Selon des données datant de 1970, 60 000 anciens déportés sont rentrés en Lituanie (Burinskaitė, 2008). Or, la durée de l'exil varie considérablement d'une famille à l'autre ; entre 10 et 40 ans. Cependant, les familles des combattants en guérilla anti-soviétique subissent un traitement d'exception. Elles demeurent, pour la plupart, interdites de se réinstaller dans leurs pays d'origine, et doivent attendre l'avènement de l'indépendance en Lituanie en 1990 pour pouvoir enfin rentrer.

Toutefois, les différentes institutions de répression politique sont toujours en place, notamment le Parti et le KGB, continuant leur œuvre de surveillance et de contrôle hérités des méthodes staliniennes (Konkov, 2013 ; Lindy, 2013). Comme le formule Kaminskaite Dillon (2017), les anciens-déportés n'ont guère pu anticiper le non-accueil qui les attendait au pays toujours sous régime soviétique. De ce fait, la terreur ne s'achève pas en quittant la Sibérie. De nombreux témoignages d'anciens déportés relatent la poursuite des persécutions et des discriminations à leur retour (Anušauskas, 1996 ; Burinskaitė, 2008 ; Gailienė, 2008 ; Kaminskaite Dillon, 2017). Pour exemple ; ils ne pouvaient obtenir de domiciliation officielle, et par conséquent accéder à un travail. Leurs enfants étaient bannis d'un certain nombre de filières à l'université, et parfois, d'accès à l'enseignement supérieur.

En outre, ciblés par le régime car considérés comme potentiellement « dangereux » pour la souveraineté, les anciens-déportés faisaient l'objet d'enquête par le KGB. Ce dernier surveillait leur activité et leurs opinions publiques. Leurs déplacements nationaux étaient contrôlés, tandis que quitter le pays était quasiment impossible. De même, le régime multipliait les attaques à leur égard grâce aux campagnes de propagande qui les étiquetaient « ennemis du peuple ». Le discours officiel promulguait à leur égard une image dégradée et erronée d'anciens criminels sortant de prison.

On assiste ici, me semble-t-il, à un processus dépassant la non-reconnaissance ou le déni collectifs de leur histoire faite de blessures et maltraitances multiples. Ces dernières sont perverties et diffamées. Les déportations sont en effet considérées comme des punitions à la hauteur des

crimes supposés. En parallèle, parler publiquement de la déportation de sa famille pour défendre son histoire et l'inscrire dans la mémoire soviétique exposait à de nouvelles persécutions. À cet égard, Lindy et Lifton (2013) soulignent qu'en ex-URSS, dissimuler son histoire, mais aussi ses sentiments et ses idées en public ou au sein de son cercle familial, était une stratégie de survie pour tous. Je pense ainsi que cette stratégie était d'autant plus d'actualité pour les familles d'anciens déportés sous surveillance constante du régime, et ayant déjà expérimenté le sort destiné aux « ennemis du peuple ». Je retrouve ainsi sans grand étonnement les propos de différents auteurs soulignant que les anciens déportés, ainsi que leurs familles, ont dissimulé longuement leur expérience. (Anušauskas, 1996 ; Burinskaitė, 2008 ; Gailienė, 2008 ; Kaminskaite Dillon, 2017). Il paraît, notamment grâce à la recherche lituanienne (Vaskelienė, Kazlauskas, Gailienė, & Domanskaitė-Gota, 2011) qui analyse la communication inter-générationnelle autour les répressions, que cette obligation à cacher son passé de déporté rencontre différents destins. Avec notamment pour certaines, une possibilité de créer un espace secret, familial ou groupal protégé des attaques totalitaires, où déportation et exil peuvent être nommés et partagés. Ce sont ces multiples possibilités de déploiement des violences collectives, laissant entrevoir les singularités de leurs liens avec l'histoire individuelle et familiale préexistante, qui attirent notre attention pour ce travail.

Enfin, Tisseron (1998) se réfère dans son analyse du travail de la honte à l'ostracisme, considérée comme la plus sévère punition exercée en Grèce Antique. Il s'agit du bannissement à vie d'un citoyen devenant alors « étranger dans son propre pays » (Tisseron, 1998, p. 13). L'auteur désigne l'enracinement et la place prépondérante du mécanisme d'exclusion dans « le travail de la honte ». En parallèle, il désigne parmi les principales origines de la honte les événements traumatiques, et la non reconnaissance agissant en sa « démultiplication » (Tisseron, 1995 ; Tisseron, 1998 ; Tisseron 2001). Cette description des sujets bannis d'une place sociétale, devenant des corps étrangers à exclure, me frappe par les similitudes quant au sort réservé aux anciens-déportés en Lituanie soviétique. De même, les thérapeutes de l'ex-URSS<sup>10</sup> décrivant les particularités des prises en charge des patients issus de ses familles touchées par les répressions, mettent en avant comment, sous l'effet de la diffamation et du salissement de l'image des pères et

---

<sup>10</sup>Csiszer & Katona (2013) sur l'Hongrie ; Konkov (2013) sur la Russie; Kuodytė (2004) sur les patients lituaniens en analyse.

des grands-pères ayant purgé des peines de goulag, c'est le régime de la honte qui vient ré-organiser la vie familiale.

Ainsi, le régime totalitaire semble faire ici appel au « travail de la honte » dans son versant destructeur, attaquant le sujet dans ses attaches d'appartenance collective et le laissant potentiellement démuné d'une enveloppe groupale protectrice. Or, cette honte nouvelle infligée lors du retour, vient probablement réveiller et démultiplier les hontes anciennes. Notamment, celles potentiellement consécutives aux multiples attaques et dégradations subies pendant les déportations et l'exil. Mais aussi, la honte logée dans l'histoire singulière de chacun de ces sujets.

Cela laisse entrevoir les enjeux liés à un régime totalitaire usant de la honte sur sa population. Ce qui m'amènera à rester attentive aux traces de cette honte, dans les transmissions inter et trans générationnelles, parmi les familles d'anciens déportés autour de leur histoire salie, voire annihilée, de la mémoire collective soviétique.

### *3. La reconnaissance collective des répressions soviétiques*

#### *3.1 Les espaces et lieux de commémoration en Lituanie*

Le régime totalitaire soviétique opère une transformation sous le règne de Gorbatchev, dans les dernières années de l'URSS. La prise de parole davantage libérée devient possible, et l'appareil répressif perd progressivement de son pouvoir (Konkov, 2013 ; Lindy, 2013). Des mouvements nationalistes réformistes luttant pour l'indépendance se forment dans différents pays du bloc soviétique, à l'image du « Sajūdis » (« En Mouvement ») lituanien. Dans la continuité de ces changements et libérations progressives, la chute effective de l'URSS et l'avènement de l'indépendance marqueront un changement politique et sociétal radical en Lituanie. S'annonce enfin l'ébauche du processus de reconnaissance collective nationale des expériences des anciens déportés et de leurs familles. Ces derniers ont patienté entre 20 et 40 ans après leur retour avant une reconnaissance au sein de leur propre pays. Ils obtiennent, tout comme les prisonniers politiques, progressivement le statut officiel de victimes de la répression soviétique. Les unions et les confréries d'anciens exilés se constituent. Certaines sont toujours actives aujourd'hui (en 2018), 28 ans plus tard. Je peux citer parmi les plus connues en Lituanie « Les lapteviens », « L'union des



frères de la forêt », et « L'union des anciens déportés et prisonniers politiques »<sup>11</sup>. Ainsi, ces anciens exilés peuvent désormais se réunir sans crainte. De nouveaux groupes se fondent autour d'une appartenance commune à l'histoire des déportations et de l'exil en Sibérie. Une appartenance qui devient désormais héroïque aux yeux du collectif.

De fait, la mémoire des victimes du régime soviétique peut enfin être inscrite au sein des rituels commémoratifs collectifs. À l'image de la création de monuments, de voyages en groupe entrepris en Sibérie pour rapatrier les dépouilles des déportés, et de l'instauration d'un jour de deuil national commémorant le début des déportations (le 14 juin).

Des lieux et espaces commémoratifs culturels se voient également inventés et ré-visités durant ces 30 ans d'indépendance. À l'image de nombreuses publications de récits de vie en Sibérie que connaît la dernière décennie du 20<sup>ème</sup> siècle<sup>12</sup>. Plusieurs films (« The excursionist », 2013 ; « When we talk about KGB », 2015<sup>13</sup> ) et un dessin animé (« Grandpa and Grandma », 2007<sup>14</sup>) s'inspirent et déploient dans un élan créatif cette part de l'histoire collective.

En outre, un projet plutôt original, intitulé « Mission Sibérie »<sup>15</sup> est fondé en 2006. Il s'adresse essentiellement aux jeunes adultes lituaniens, qu'il rassemble chaque été pour une expédition dans les différents lieux d'exil en Sibérie<sup>16</sup>. Ces jeunes se soumettent à une véritable épreuve physique, pouvant être considérée comme un rituel commémorant symboliquement le périple des anciens. Lors de cette aventure collective, ils s'imprègnent des lieux sibériens lointains ayant marqué l'histoire de leur pays, et pour certains, celle de leurs familles. À cette occasion, au sein d'une véritable quête de tissage de liens entre passé et présent, ils rencontrent des familles d'anciens déportés restées en Sibérie. Ils visitent, et souvent réaménagent, les cimetières lituaniens délaissés. Ainsi, ils créent ou ré-investissent les rituels d'inscription des disparus restés en attente d'un lieu et d'une place pendant de si longues années.

Dans la même lignée, un nouveau projet voit le jour en 2017, intitulé « En suivant les traces

---

<sup>11</sup>Titres originaux: « Lapeviečiai » ; « Miško brolių draugija » ; « Politinių kalinių ir buvusių tremtinių sąjunga »

<sup>12</sup>À titre d'exemple : Grinkevičiūtė, 1998 ; Šepetys, 2011.

<sup>13</sup>Titres originaux: « Ekskursantė », 2013; « Aš už tave pakalbėsiu », 2015.

<sup>14</sup>Titre original: « Gyveno senelis ir bobutė », 2007

<sup>15</sup>Titre original « Misija Sibiras »

<sup>16</sup>Source: site officiel du projet, <https://misijasibiras.lt/apie/>

des lapteviens »<sup>17</sup>. Quatre jeunes hommes, tous fils ou petits-fils d'anciens déportés, s'engagent à parcourir les chemins jadis empruntés de force par leurs aïeux. Ils remontent ainsi en kayak les rivières d'Iana et Lena jusqu'à la mer de Laptev<sup>18</sup>. Konicheckis (2008), pour désigner la démarche active quant à l'appropriation par l'individu des expériences générationnelles, avait déployé la métaphore de la montaison des saumons. Ces poissons qui vont remonter à contre-courant leur rivière natale pour procréer à sa source. Cette image métaphorique semble ici prendre tout son sens pour ces quatre hommes remontant les rivières sibériennes, suivant les traces de leurs pères et leurs grands-pères pour donner sens, s'approprier et commémorer leur histoire.

Je pense pouvoir soutenir que la création de ces différents espaces physiques et symboliques culturels qui mettent en mots, en images, et parfois en acte l'expérience d'anciens déportés, vient signifier l'amarrage du processus d'élaboration de cette part douloureuse de l'Histoire. À leur tour, ils propulsent, me semble-t-il, de précieuses ressources collectives pour les anciens-déportés et leurs familles. Ces derniers se trouvant souvent en quête de mots et de sens afin d'intégrer un destin marqué par les violences traversées.

### 3.2 En quête de reconnaissance internationale et univoque

J'avais insisté sur la particularité des cas d'anciens déportés en Sibérie, ayant été exposés à des durées particulièrement longues de violences, de discrimination et de persécutions. Force est de constater, que la chute du régime répressif totalitaire en Lituanie a donné lieu à une ouverture et, me semble-t-il, une richesse des espaces de parole, des lieux et des rituels de commémoration désignés précédemment. Ces derniers semblent correspondre à la description des « lieux de commémoration » formulée par Cherki (2006) que je présenterai plus amplement.

Toutefois, cette chute du régime n'a pas offert la possibilité d'une reconnaissance internationale aux victimes ayant subi ces crimes contre l'humanité (Kuodytė, 2004; Gailienė & Kazlauskas, 2004 ; Gailienė, 2008). Rares sont les responsables du régime soviétique jugés. Parmi les dirigeants de l'époque, certains ont fui vers la Russie, d'autres se sont adaptés à la nouvelle société et ont intégré les nouveaux partis politiques. Cette dynamique a profondément marqué la

---

<sup>17</sup>Titre original: « Lapteviečių pėdomis »

<sup>18</sup>Source: site officiel interactif du projet: [https://nanook.lt/zymes\\_pereiti\\_praeiti/index.html](https://nanook.lt/zymes_pereiti_praeiti/index.html)

période post-soviétique et la société lituanienne actuelle, accentuant les clivages. Le sentiment d'injustice reste palpable dans les récits d'anciens déportés (Kaminskaite Dillon, 2017). Par ailleurs, la Fédération russe, héritière directe de l'ancienne URSS, n'a jamais reconnu les répressions de l'époque, et n'a pas engagé de démarches de réparation à l'égard des victimes du régime soviétique. (Kuodytė, 2004; Gailienė & Kazlauskas, 2004 ; Gailienė, 2008). Je pense ainsi pouvoir constater, que les processus de reconnaissance collective de l'expérience des anciens déportés, tout comme celui de la réparation, furent complexes, et demeurent inachevés.

Pour anecdote, je suis moi-même marquée par l'accueil du présent travail doctoral en France. Lorsque j'évoque le sujet cela suscite la surprise et l'étonnement chez des interlocuteurs pourtant dotés d'une culture certaine en Histoire. Cette expérience, certes purement subjective, semble néanmoins témoigner timidement du peu d'attention collective accordée aux « lapteviens » ou autres sujets exilés de force en Sibérie. Ainsi, ces derniers restent pour certains encore, après tant d'années écoulées, dans l'attente d'une reconnaissance, et dans l'espoir que leur histoire soit enfin racontée au monde (Kaminskaite Dillon, 2017). En effet, le manque de reconnaissance collective entrave potentiellement les processus d'appropriation de l'expérience du trauma ou de violences collectives (Altounian (2000, 2009, 2012), Cherki (2006), Feldman (2009) ou Mansouri (2013)). Au risque de suspendre les sujets concernés au sein d'une temporalité figée, en quête d'écoute et de justice qui ne peut pleinement aboutir.

#### *4. Quelles recherches en Lituanie portant sur les anciens déportés et leurs descendants ?*

Plusieurs auteurs ont soulevé entre les années 2000-2010 l'absence de réflexion approfondie sur les périodes d'occupation au sein de la société lituanienne, et le manque de recherches portant sur les effets des violences collectives subies (Kuodytė, 2004 ; Gailienė & Kazlauskas, 2004 ; Gailienė, 2008). Ceci étant dit, plusieurs travaux de recherche en psychologie ont été établis depuis. Toutefois, il s'agit majoritairement de travaux issus de méthodologies quantitatives portées par une approche dite « a-théorique ». Ils démontrent néanmoins de façon univoque, l'actualité des effets causés par les violences subies dans un passé lointain sur les générations suivantes.

#### 4.1 Les travaux de l'université de Vilnius

Madame Gailiene, professeure référente d'une équipe de chercheurs à l'université de Vilnius (« Vilniaus Universitetas »), a dirigé plusieurs projets de recherche auprès des personnes ayant obtenu le statut de victimes de répressions soviétiques en Lituanie (anciens-déportés ou enfants nés en déportation, anciens prisonniers politiques). Il s'agit d'études à large échelle, déployant une méthodologie de recueil et d'analyse de données essentiellement quantitative non-interprétative.

La première grande étude menée par les chercheurs (Gailiene et Kazlauskas, 2004) porte notamment sur « les effets psychologiques des répressions politiques en Lituanie ». 1598 personnes, dont 362 anciens déportés, ont été interrogés par le biais de questionnaires à questions fermées. Un des résultats de ce travail attire notre attention ; c'est le constat de la souffrance dont ces sujets sont toujours porteurs. Les auteurs identifient différents symptômes :rémiscences, cauchemars, troubles somatiques, dépression, etc. Leur présence serait « significativement plus fréquente », selon la terminologie déployée par les chercheurs, en comparaison avec le groupe contrôle. Il s'agit néanmoins d'une recherche exploratoire et quantitative, n'étudiant pas l'histoire singulière de chaque sujet rencontré, ni les mécanismes psychiques sous-jacents aux effets destructeurs des violences collectives dans ces contextes spécifiques, pas plus que ceux de leur transmission. Ceci étant dit, la grande échelle de cette recherche m'offre un appui quant à la pertinence d'approcher cette population identifiée comme étant en souffrance. Elle soulève également l'intérêt d'engager une étude orientée par l'approche psychodynamique, permettant d'approfondir ces observations par une analyse interprétative plaçant le domaine de l'inconscient et du groupe au centre de l'attention.

Une seconde grande étude menée au sein du même laboratoire de l'université de Vilnius (Vaskelienė, Kazlauskas, Gailienė, & Domanskaitė-Gota, 2011) étudie « les effets des répressions politiques sur la communication inter-générationnelle ». Elle porte sur 145 personnes appartenant à la seconde génération de personnes ayant le statut de *victimes de répressions soviétiques* en Lituanie (voir la description plus haut). Les auteurs qualifient eux-mêmes leur travail comme étant « expérimental » du fait du « manque de réflexion et de théorisation quant aux effets des

répressions soviétiques »<sup>19</sup>. L'étude recourt à des questionnaires papier à questions ouvertes qui sont envoyées aux sujets par voie postale. Une méthode inductive (sans hypothèse testée) suivie d'une analyse thématique sont mise en œuvre par la suite. Les résultats sont présentés sous une forme descriptive non-interprétative.

La méthode des questionnaires a l'avantage d'être moins lourde à mettre en œuvre qu'un entretien, et permet ainsi de réaliser une étude à grande échelle. Toutefois, elle ne permet pas de rencontre témoin – témoignaire<sup>20</sup> ni d'un lien de confiance. Le risque étant, me semble-t-il, de récolter un discours de surface porté essentiellement par les défenses du sujet.

Les résultats de la recherche décrivent la constitution d'un secret familial autour de l'histoire des déportations ou des répressions. Une donnée largement représentée parmi la vaste échelle de sujets interviewés. Si je me réfère à la perspective collective socio-politique, et notamment les spécificités du régime soviétique de l'époque, je constate en effet que ce dernier offrait un terrain propice pour la naissance de secrets. J'avais précédemment décrit l'ambiance marquée par une surveillance à outrance et le contrôle paranoïaque de la population, et plus particulièrement des « dissidents potentiels » tels que les anciens déportés (Anušauskas, 1996 ; Burinskaitė, 2006 ; Burinskaite, 2008 ; Gailienė & Kazlauskas, 2004, Gailienė, 2008 ; Katona & Csiszer, 2013 ; Konkov, 2013 Lindy, 2013). Ainsi dans cette perspective, ces secrets peuvent être interprétés comme une stratégie consciente de protection.

Or, ce phénomène se complexifie au sein d'une double déclinaison décrite par les auteurs (Vaskelienė et al., 2011), différenciant le « secret de la famille » du « secret dans la famille »<sup>21</sup>. Dans le premier cas, l'histoire de déportation ou de l'emprisonnement, est connue au moins dans les faits, par les différents membres de la famille durant l'époque soviétique. Une part des adultes interrogés rapporte en effet l'avoir su dès l'enfance, ou l'avoir « toujours connue ». J'entends par ailleurs dans ces reconstructions subjectives donnant sens aux transmissions familiales l'œuvre des

---

<sup>19</sup>Vaskelienė et al., 2011, p. 93. Ici et plus loin dans le texte, lorsqu'il s'agit de citations des auteurs ayant publié en lituanien, dont aucun n'a été traduit en français, je propose des traductions réalisées par mes soins.

<sup>20</sup>Waintrater (2003) propose le terme de témoignaire pour désigner la personne qui recueille le témoignage spécifique d'une expérience génocidaire.

<sup>21</sup>Traduction littéraire des termes utilisés en lituanien « šimos paslaptis » versus « paslaptis šeimoje ».

« fantasmes de transmission »<sup>22</sup> (Ciccone, 2012a ; Ciccone, 2012b). Toutefois, cette appartenance à une famille d'anciens déportés était gardée secrète à l'extérieur du foyer. C'est ainsi que cette histoire constitue un secret familial, dans le sens où il est connu et partagé par les différents membres de la famille mais caché au cercle extra-familial.

En revanche, dans le second cas de figure, l'histoire a été longuement cachée, et ce à l'intérieur même du cercle familial. Ici, les enfants n'ont su que très tardivement, déjà à l'âge adulte bien après l'avènement de l'indépendance, que leur parent(s) avait passé de longues années en exil ou au goulag. Parmi eux, certains racontent l'avoir appris uniquement par hasard, et que ces événements n'ont jamais pu être parlés auparavant avec le ou les parents concernés. Ainsi, l'histoire des déportations et des répressions constitue ce que les auteurs (*Ibid.*) nomment le « secret dans la famille », cachée tant à l'extérieur qu'à l'intérieur du cercle familial.

Les auteurs n'analysent pas les processus sous-jacents à ces dynamiques familiales fonctionnant sous l'influence du secret. Il me semble néanmoins opportun d'émettre des hypothèses à ce sujet, en ayant recours aux considérations psychanalytiques sur la clinique du secret dans les familles. Tisseron ayant dédié une part importante de ses travaux à ce sujet (1993, 1995, 1998, 2001), souligne l'importance de différencier le « secret indicible » de celui « impensable ». Le premier est en effet proche du sens commun donné au secret :

« Pour que l'on puisse parler de secret il faut que ce qui n'est pas dit fonctionne comme quelque chose à taire. Cela correspond d'ailleurs au sens commun du mot secret, car un événement connu d'un nombre limité de personnes qui cherche à le cacher... » (Tisseron, 1993, p. 101). Il me semble ainsi que le cas du « secret de la famille » s'approche en partie du « secret indicible ». Il s'agit en effet d'une histoire connue par plusieurs personnes qui cherchent à la taire. Néanmoins, à la différence du « secret indicible », où certains membres de la famille sont exclus de la connaissance explicite de son contenu, l'histoire de la déportation est uniquement secrète à l'extérieur de l'espace familial. Les enfants se trouvent ici dépositaires de ce secret parental qu'ils ne peuvent publiquement nommer, ils deviennent donc à leur tour des porteurs.

En ce qui concerne le « secret impensable », il s'agirait d'événements qui échappent à la possibilité même de les inscrire au sein des représentations, et qui manquent ainsi à la pensée. Or,

---

<sup>22</sup> Voir page 110.

ce qui échappe à la représentation se répète, empruntant d'autres modes d'expression, tels que l'agir, la voix motrice et le somatique. Par ses modalités les secrets impensables viennent envahir l'espace relationnel parents-enfants (Tisseron, 1993, 1995, 2001).

Les situations que les auteurs lituaniens décrivent comme « secret dans la famille », où l'histoire des déportations et de l'exil ne fut jamais nommée ni contée par les parents, peuvent théoriquement correspondre tant à la clinique du « secret indicible » qu'à celle de « l'impensable ». Les auteurs de l'étude (Vaskeliene et al., 2011) ne fournissent pas suffisamment d'éléments cliniques pouvant permettre de distinguer les deux cas de figure. Mais il me semble pertinent d'émettre une hypothèse qu'au moins une partie de ces familles, qui n'ont pu dire leur histoire même après la chute de l'URSS marquant la fin de la menace pesant sur eux, s'est trouvée aux prises avec les effets dévastateurs d'un « secret impensable ». Cette impossibilité de transmettre par le positif, ne serait-ce que des bribes et des reconstructions de leur vie d'exil en Sibérie, peut être pensée comme une capacité représentative en souffrance suite aux traumatismes non-résolus. Tisseron décrit en effet ces derniers comme une des origines fréquentes des « secrets impensables » (Tisseron, 1993 et 2001).

Par ailleurs, les auteurs (Vaskelienė et al., 2011) observent que la possibilité de mettre en mots l'histoire des déportations ou des emprisonnements au sein de la famille (« secret de la famille ») ne prédisait pas nécessairement une protection de ses effets pathologiques sur la seconde génération. En effet, un certain nombre d'enfants d'anciens déportés rapportent d'avoir souffert d'un certain envahissement de l'espace relationnel avec leurs parents par les discours répétitifs sur les années d'exil ou de goulag. Des échanges véhiculant parfois une charge de violence dans le récit, et, je me permets de soutenir, dans les attitudes non-verbales qui l'entouraient.

Cette dynamique, que je pense pouvoir interpréter comme une difficulté d'appropriation psychique de ces expériences, peut désigner une entrave dans le processus de la symbolisation parentale. Ainsi, un parent en souffrance et aux prises avec une répétition, viendrait déposer dans l'espace inter-subjectif avec son enfant, ces matériaux bruts qu'il peine à métaboliser et à s'approprier. Je présenterai plus loin les travaux de plusieurs auteurs ayant décrit un envahissement de la relation parents-enfants par le trauma parental (Abraham et Torok, 1987 ; Faimberg, 1993 ; Kaplan, 1995 ; Kestenberg, 1980, 1985 et 1998 ; Tisseron, 1993, 1995). Un envahissement que certains invitent à entendre comme l'invitation et l'espoir de l'inconscient parental d'être

« compris » et « soignés » par l'enfant, et donc relancés dans leur processus d'élaboration en souffrance (Kaplan, 1995 ; Kestenbergs, 1980, 1985).

Un dernier résultat de cette recherche qui attire notre attention, est ce que l'on pourrait définir comme l'intrication entre le singulier et le collectif. En effet, les auteurs relatent que pour de multiples familles, la chute du Régime soviétique marque la levée du secret, et l'ouverture d'espaces d'échange autour de la douloureuse histoire parentale. Un constat tout à fait pertinent avec les remarques de différents écrits de psychologues lituaniens ou historiens quant à l'ouverture du dialogue et des débats sociaux et culturels dans les années ayant suivi l'indépendance en Lituanie (Anušauskas, 1996 ; Gudaite, 2004 ; Burinskaitė, 2006 ; Burinskaite, 2008 ; Gailienė & Kazlauskas, 2004 ; Gailienė, 2008).

Or, en me référant à la perspective psychanalytique, je peux également supposer que l'émergence des espaces collectifs d'élaboration, véhiculant des lieux, des récits et des images pour « dire » l'histoire d'exil en Sibérie, ont pu étayer les familles en souffrance dans le travail de représentation. Des familles s'étant retrouvées aux prises, dirait Tisseron, avec le travail du « secret indicible ».

Force est de constater cet effet puissant des changements collectifs sur les devenir familiaux et individuels de l'histoire de l'exil et des déportations. Il me revient ici la réflexion de Sironi (20014 et 2007) sur « l'homothétie » qu'elle décrit dans la relation entre le singulier et le collectif dans les situations de guerre, de génocides ou de torture, désignés sous la notion de « traumatismes intentionnels »<sup>23</sup>. L'auteure aborde ainsi leur étroite intrication et la nécessité de l'ordre de l'éthique qui reviendrait au thérapeute, de considérer la dimension collective (économique, politique, sociétale, juridique) pour penser et accompagner la souffrance individuelle d'un individu touché par les violences collectives.

4.2 Le travail doctoral de Kaminskaite-Dillon sur les déportées lituaniennes dans le cercle polaire

Kaminskaite Dillon a soutenu en 2016 une thèse intitulée « L'héritage du trauma dans les récits de femmes lituaniennes survivantes aux déportations soviétiques en Sibérie en

---

<sup>23</sup> Voir page 114-116.



1941 » (« Adelphi University » ; État de New York)<sup>24</sup>. À notre connaissance, il s'agit du seul travail réalisé auprès de la population touchée par les déportations en Sibérie et déployant, au moins pour une part, une l'approche théorique psychodynamique<sup>25</sup>. Suite à notre prise de contact, l'auteure a accepté de partager l'intégralité de son travail doctoral, autrement non libre d'accès pour une université européenne. À cet égard, je lui suis pleinement reconnaissante. Toutefois, l'auteure avait soutenu sa thèse après notre recueil de matériel de recherche. La construction méthodologique de cette dernière n'a donc pu bénéficier de cette première expérience de terrain d'une autre chercheuse.

Grâce aux entretiens semi-directifs réalisés au domicile des participantes, organisés autour de 5 thèmes (la vie avant les déportations, les déportations, la vie en exil, le retour en Lituanie et la vie après l'indépendance lituanienne), filmés et audio-enregistrés, Kaminskaite Dillon recueille les récits de vie de 5 femmes lituaniennes survivantes aux déportations et à l'exil au-delà du cercle Arctique. Ces dames, octogénaires au moment de la recherche, ont été déportées durant leur enfance, du fait de leur appartenance à des familles de l'élite culturelle de l'époque visée lors de la première vague de répression soviétique en Lituanie (1940-1941).

Comme je l'avais soulevé plus haut, les personnes ciblées par cette première vague de déportation ont majoritairement vécu sur la côte de la mer de Laptev, située à l'intérieur du cercle Arctique où le climat extrême limitait les chances de survie. En effet, les récits de vie que partage l'auteure, avec par ailleurs une remarquable sensibilité littéraire, véhiculent des expériences *glaçantes*, au sens propre et littéraire du terme. Cette violence particulière des conditions de vie de ces femmes explique le choix du terme de « survivantes » que l'auteure emploie pour parler d'elles. Plus de la moitié des déportées ont en effet succombé durant les premières années de l'exil à Laptev (Kuodyte & Tracevskis, 2004).

L'auteure déploie l'approche interprétative phénoménologique<sup>26</sup>, ne formulant pas d'hypothèses à priori, et construisant les axes d'analyse au fur et à mesure de l'étude du matériel recueilli. Elle ne recourt néanmoins pas systématiquement aux mêmes axes d'un cas à l'autre. Cela renvoi, je me permets de penser, à la singularité du sujet, et à la difficulté pour un chercheur psychanalyste de s'inscrire dans une visée de généralisation qu'exige en partie le cadre universitaire.

---

<sup>24</sup>Titre original traduit par nos soins: « The legacy of trauma in the narratives of Lithuanian women survivors of the 1941 Soviet deportations to Siberia ».

<sup>25</sup>Mots clé utilisés: Siberia ou Sibérie, deport\*. Bases de données: PsycInfo, Cairn, Pubpsych.

<sup>26</sup>«Interprétative phenomenological Analysis» (IPA)

Les différents axes d'analyse que l'auteure déploie me semblent pouvoir être regroupées en trois grands sujets :

1. La symbolisation du trauma 2. Les processus du deuil 3. La dynamique « témoin – témoinaire ».

Je reprendrai ces derniers pour synthétiser les différents résultats de ce travail doctoral et les pistes de réflexion apportées par la chercheuse.

#### 4.2.1 La symbolisation du trauma

Dans la même lignée que les travaux lituaniens présentés plus haut, Kaminskaite Dillon souligne l'ampleur des effets durables du trauma collectif vécu jadis par ses femmes. Différents « degrés de symbolisation du trauma » sont néanmoins présents d'un cas à l'autre (Dillion, 2017, p. 185). Ce qui rend compte, sans grand étonnement pour un chercheur clinicien sensible à la question de l'étude du singulier et de l'inconscient, de la multiplicité des destins psychiques individuels à la rencontre de la Grande Histoire. Il ne me sera cependant pas possible de rendre compte de ceux de ces cinq femmes sans entrer dans les détails de leur parcours de vie. L'auteure ne formulant pas de nouvelles constructions théoriques à l'issue de sa recherche, je me restreindrai à décrire son procédé d'analyse des traces du trauma dans le récit.

Kaminskaite Dillon utilise comme vecteurs de symbolisation l'analyse de la structure du récit (respect de la temporalité dans la narration, le rythme, les silences) et la capacité d'accéder et de partager les affects qui s'y rattachent. De même, recourant à la typologie de la narration proposée par Langer, professeur américain en littérature de l'Holocauste<sup>27</sup>, elle interroge la possibilité parmi ces femmes d'accéder à « la mémoire profonde » en opposition à « la mémoire commune ». Je me penche sur ces deux dernières notions en recourant notamment au texte original du professeur Langer (1991). Selon ce dernier, « la mémoire profonde » serait celle qui cherche à convoquer le « Je » de l'époque des camps, et à relater les événements tels qu'ils se sont écoulés dans la réalité matérielle. Or, cet accès nécessiterait, me semble-t-il, une levée ne serait-ce-que partielle, des processus défensifs mis en place pour protéger le Moi du sujet au moment des persécutions, ou lors

---

<sup>27</sup>Ouvrage auquel se réfère l'auteure: Langer, L. (1991). *Holocaust testimonies: The ruins of memory*. New Haven: Yale University Press.

de la détention dans les camps d'extermination.

À l'opposée, « la mémoire commune » chercherait à « normaliser le chaos » de la vie dans les camps où les règles de base qui organisent la vie en société et les rapports humains se trouvaient quotidiennement et délibérément perverties par la pratique tortionnaire des gardiens (Langer, 1991, p. 9). Il me semble pertinent de rappeler, à cet égard, les notions de la réduction de l'humain et une « vie nue » et le règne de « l'état de l'exception » que le philosophe italien Agamben (1995) avait formulé à l'occasion de son analyse des camps. Je reviendrai à sa théorie plus amplement<sup>8</sup>. Si je reprends la pensée de Langer (1991), le sujet rescapé va ainsi fréquemment construire la-dite « mémoire commune » empreinte d'images et de reconstructions idéalisées telles que la solidarité et la cohésion familiale dans les camps, l'entraide entre déportés, etc. Des constructions qui me semblent défensives, organisantes et humanisantes, face à l'atrocité de l'expérience concentrationnaire.

Selon Langer (1991), ces deux mémoires interagissent. La « mémoire profonde » peut faire irruption à tout moment dans le récit sur des événements traumatiques, déstabilisant le narrateur et l'exposant à des risques de réactualisation du trauma. En effet, Kaminskaite Dillon (2016) observe chez toutes les femmes rencontrées une « lutte interne » entre un désir conscient d'accéder à la « mémoire profonde » et les mécanismes défensifs inconscients s'attachant à la « mémoire commune » sécurisante. En revanche, bien que cette l'auteure ait recours aux deux notions proposées par Langer, elle les redéploie à sa façon. Elle considère en effet, et me-semble-t-il à juste titre, l'émergence d'un récit porté par la « mémoire profonde » pas seulement en tant qu'émergence des traces du trauma, mais également, comme signe de l'ébauche du processus de son (ré)élaboration.

#### 4.2.2 Processus du deuil

Kaminskaite Dillon (2017) observe des atteintes des processus du deuil parmi toutes les femmes rencontrées. Elle interprète cette donnée en se référant à la matrice collective, à savoir ; l'empêchement fréquent du deuil chez les sujets aux prises avec le trauma collectif qui viendrait attaquer, « trouser le tissu social », selon le terme que j'emprunte ici à Sironi (2007).

---

<sup>8</sup> Voir pages 45-46.

L'auteure désigne néanmoins, et avec force, la réactualisation du processus du deuil et de « l'impératif de témoigner » parmi ces femmes au moment où elle les rencontre. Une dynamique se situant, je me permets de penser, à l'entrecroisement entre l'individuel et le collectif. En effet, l'auteure décrit comment l'approche de la fin de vie de ces femmes, semble rendre plus « urgent » le besoin de dire et d'inscrire leur histoire. Cela coïncide avec les changements collectifs contemporains et particulièrement les changements climatiques. Ces derniers agissent sur le cercle Arctique, et sont responsables de la disparition progressive de leurs anciens lieux d'exil. En effet, à cause du réchauffement des températures, la glace fond et certaines îles arctiques finissent par « se noyer » dans la mer de Laptev.

Le récit de Julytè rencontrée par Kaminskaitè-Dillon (2017) m'a particulièrement touchée. Il rend singulièrement compte de comment, pour un sujet, la dimension collective qui véhicule ces changements globaux contemporains peut agir et complexifier le processus du deuil et de l'élaboration intime de son histoire de violences. Cette dame octogénaire décrit longuement les îles de glace où de nombreux co-déportés sont morts, et dont les dépouilles n'ont pas pu être enterrées. Le pergélisol empêchant toute possibilité de creuser, leurs tombes étaient gravées à même la glace. Or, à cause du réchauffement planétaire, la glace est en train de fondre progressivement. Les paroles suivantes de Julytè citées par Kaminskaite Dillon me semblent particulièrement significatives :

*« L'eau est en train d'emporter avec elle le cimetière, cette montagne de glace fond chaque jour (et elle) se noie. Les cercueils font surface et alors ils sont exposés encore plus, puis ils descendent dans la mer. »<sup>9</sup>*

Ces images macabres de cercueils exposés lorsque la glace fond, qui flottent dans la mer avant d'y sombrer, sont autant de représentations des morts délaissés, « non-enterrés », ni physiquement ni psychiquement, pouvant « refaire surface » se « ré-exposer » dans la vie psychique de leurs proches, ou de leurs co-déportés, aux prises avec un deuil inabouti, *gelé*... De même, avec cette prise de parole Julytè offre ici une l'illustration étonnante de l'action de l'enveloppe collective dans la vie psychique individuelle aux prises avec des expériences du trauma ou des violences collectifs. Le réchauffement climatique expose les preuves des crimes contre l'humanité jadis commis mais jamais officiellement reconnues ni par l'Ex-URSS, ni par la fédération de la Russie, son héritière directe. Il vient également attirer des projections et produire

---

<sup>9</sup>Traduction par nos soins du texte originellement cité par auteure: « The graveyard is being washed away by the water, that ice mountain melts every year [and] sinks down. The caskets surface, and then, it seems, when they get exposed more, they roll down into the sea... » (Kaminskaite Dillon, 2016, p. 80)

des fantasmes individuels. À l'image de ceux transperçants du discours de Julyte, mettant en scène les cercueils de ses anciens co-déportés flottant dans la mer de Laptev, ré-ouvrants d'anciennes blessures, mais offrant également de nouvelles possibilités d'élaboration ou de ré-élaboration des deuils restés pour certains en suspens.

#### 4.2.3 « Bearing witness » ou la dynamique témoin-témoignaire

Kaminskaite Dillon porte une attention toute particulière à la dynamique relationnelle se déployant entre elle et les femmes rencontrées pour sa recherche. Tout comme à ses ressentis personnels qu'elle note dans l'après coup de chaque entretien. Un matériel que l'auteure interprète dans la matrice de la relation singulière qui se tisse dans la rencontre témoin-témoignaire et des particularités du processus du témoignage sur une histoire de violences.

##### 4.2.3.1 Impératif à témoigner

Comme je l'avais soulevé auparavant, l'auteure met tout d'abord en avant un « impératif à témoigner » observé parmi toutes les femmes rencontrées. Il s'agirait en effet pour ces dernières d'un « besoin » puissant de transmettre leur histoire et de l'inscrire dans la mémoire collective. Kaminskaité Dillon (2017) se réfère notamment aux travaux de Laub intervenu auprès de survivants de la Shoah. Ce dernier théorise en effet un « impératif ou besoin à dire » (Laub, 1992)<sup>30</sup>, que l'auteure lituanienne re-déploie à son tour sous la notion d'un « impératif à témoigner ». Je me réfère à l'ouvrage original où Laub (*Ibid.*) décrit un phénomène portant une double fonction qui me semble mettre en dialectique la survie physique et celle psychique (*Ibid.*). D'une part, il s'agirait pour le sujet de « survivre pour témoigner » des atrocités qu'il vit, alors que le collectif détourne son regard. Ici, dans le survivre j'entends le sens premier du terme ; ne pas succomber, vivre, pour pouvoir raconter. D'autre part, il serait question dans un second temps de « témoigner pour survivre ». Le témoignage devenant une voie empruntée par le sujet dans l'espoir de liquider les « fantômes du passé ». Espoir, qui, comme le souligne l'auteur (*Ibid.*), ne pourra malheureusement jamais être pleinement assouvi. Ainsi, dans le « témoigner pour survivre » c'est

---

<sup>30</sup>Je traduis ici la formule anglaise “imperative (need) to tell” de Laub (1992).

Ouvrage auquel se réfère l'auteure: Felman S., & Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York: Routledge.

la récompense d'une survie psychique qui serait, consciemment ou pas, visée par un sujet s'engageant dans le processus de témoignage.

Ceci étant dit, un certain nombre de spécificités peuvent être soulignées de cet « impératif à témoigner » dont feraient preuve les femmes rencontrées par Kaminksaite Dillon (2017). Tout d'abord, ces sujets figurent parmi les derniers témoins vivants « lapteviens ». D'ici quelques années, il n'y aura donc plus personne pour raconter en son propre nom l'histoire des déportés de la mer de Laptev. De même, comme je l'avais soulevé plus haut, les récents changements climatiques touchant le cercle Arctique, viennent probablement renforcer ce besoin d'inscrire dans la mémoire collective et transmettre leur histoire. Tandis que la vieillesse emporte les derniers témoins, les eaux de la mer de Laptev achèvent le travail d'un long déni et négationnisme collectifs, engloutissant les traces de leur passage.

Il me semble néanmoins bienvenu de revenir sur certains choix méthodologiques de la chercheuse ayant pu intervenir dans cette prégnance de « l'impératif à témoigner ». Pour des raisons éthiques, notamment celle de l'exposition potentielle du sujet-témoin aux risques d'une réémergence d'un vécu traumatique, elle avait choisi de ne faire participer que les femmes ayant déjà réalisé des témoignages publics en tant qu'anciennes déportées. Il s'agit donc de sujets pouvant avoir accès à l'inscription dans le processus de témoignage, ayant la capacité psychique de dépasser l'angoisse et la vulnérabilité inhérentes à la place du témoin. Cette vulnérabilité a en effet pu être désignée par plusieurs auteurs comme un risque lié au processus de témoignage (Auerhahn & Laub, 1998 ; Laub, 1992 ; Waintrater, 2003; Waintrater, 2004).

Cette possibilité n'est malheureusement pas toujours d'actualité pour les personnes touchées par la clinique des violences collectives. Je me réfère notamment à l'issue de la recherche citée plus haut (Vaskelienė et al., 2011), réalisée auprès d'enfants d'anciens déportés devenus adultes. Pour certains, leurs parents se sont trouvés dans l'impossibilité de raconter l'histoire des déportations et d'exil. Pour ces familles, ce n'était pas un « impératif à témoigner » qui régnait comme principe organisateur de la dynamique de transmissions inter-générationnelles des l'histoires. En effet, l'exposition aux violences collectives présente le risque de capturer et d'enfermer le sujet dans le silence qui s'origine dans des processus pathologiques. À l'image notamment de la clinique du secret, de la honte, des cryptes et des fantômes que j'aborderai plus amplement.

#### 4.2.3.2 Le témoignage : lieu de guérison, lieu des écueils

Le travail de Kaminskaité Dillon (2017) soutient, tout comme nombre de travaux dans ce champ (Auerhahn & Laub, 1998 ; Chiantaretto, 2004 ; Laub, 1992 ; Waintrater, 2003 ; Waintrater, 2004) que l'espace de témoignage peut devenir un lieu potentiel de (ré)amorçage du processus d'appropriation des événements violents. Plusieurs femmes rencontrées déploient la relation qu'offre la chercheuse comme un lieu étayant les possibles transformations et (ré)inscriptions de l'Histoire violente dans leur histoire intime (Kaminksiaté Dillon 2017). Or, ces femmes ont déjà réalisé des témoignages. À l'occasion de cette recherche, elles acceptent donc une nouvelle fois de refaire le voyage sur les îles glacées de la mer de Laptev et d'y amener la chercheuse, et par cette voie un « public imaginaire », selon l'expression que j'emprunte ici à Waintrater (2003). Cette possibilité laisse entrevoir, me semble-t-il, qu'un travail de symbolisation a déjà pu être entamé par ces femmes. La dynamique de cette nouvelle rencontre, offre ainsi la possibilité d'un nouveau remaniement au sein d'un long et complexe processus à l'œuvre.

Mais malgré ce champ du possible qui peut s'ouvrir à l'occasion du témoignage, il y aurait si souvent cette part du manque qui traverse chaque tentative de témoigner, et que le témoin, tout comme le témoins, doivent manier. À cet égard, Laub (1992) considère que « le besoin ou impératif de dire » ne pourra jamais être assouvi. Pouvant même se transformer en une « compulsion » envahissant la vie du sujet en quête de mots « pour dire » et d'interlocuteur « pour écouter ». Laub (*Ibid.*) décrit ainsi cet impossible dans lequel les rescapés des génocides risquent de se trouver figés :

*« Il n'y aura jamais assez de mots ou de mots justes, jamais assez de temps ou de temps juste, et jamais assez d'écoute ou d'écoute juste pour articuler l'histoire qui ne saura jamais être pleinement capturée en pensée, mémoire ni parole. »<sup>31</sup>*

---

<sup>31</sup>Passage traduit de l'anglais par nos soins: « There are never enough words or the right words, there is never enough time or the right time, and never enough listening or the right listening to articulate the story that cannot be fully captured in thought, memory and speech » (Laub, 1992, p. 78)

Je découvre par ailleurs dans l'expérience de Kaminskaite Dillon ces marques de l'impossible. Elle a expérimenté en effet l'investissement massif que ces femmes ont toutes déployé à son égard, tout comme à celui de sa recherche. Elles espéraient qu'elle porte leur voix et leurs récits à l'étranger en Amérique, qu'elle fasse pression au niveau politique... Ici, c'est une certaine ironie dans la répétition de l'histoire qui me frappe. En effet, de nombreux récits et témoignages d'anciens déportés relatent ce faux espoir collectif qui prospérait durant le voyage de déportations, que la destination finale des déportations n'était pas la Sibérie, mais l'Amérique (Grinkevičiūtė, 1990 ; Šepetys, 2011 ). Et, une fois arrivés en Sibérie, certains espéraient être sauvés par les soldats américains... 60 ans plus tard, c'est la jeune chercheuse lituanienne ayant migré en Amérique qui devient lieu dépositaire d'espoirs et de projections. Évoquant par ailleurs, le fantasme collectif « d'espoir messianique » décrit par Bion (1961) parmi les organisateurs de la vie psychique des groupes. Ceci étant dit, pour ces femmes, c'est surtout le manque de reconnaissance internationale de l'atrocité des répressions soviétiques qui semble palpable dans leurs attentes irréalisables, dans leur lutte épuisante au sein d'un « impératif à témoigner » et de faire entendre leurs voix, et par ce biais ceux des « lapteviennes », jusqu'en Amérique.

Enfin, en parallèle de ces attentes grandioses et probablement impossibles à combler, Kaminskaite Dillon (2017) partage la mise à l'épreuve systématique de sa propre capacité à être une « bonne » témoins, de son art d'écouter, de comprendre et de reconnaître qui étaient questionnés directement ou indirectement. En effet, il incombe au témoin d'un récit de violences, la tâche particulièrement complexe d'être une présence tierce rassurante et réparatrice, vecteur d'une reconnaissance (Waintrater, 2003). Le tiers bienveillant est garant d'une protection de base qui a si cruellement manqué au moment des événements. Pouvoir véritablement incarner cette place est une tâche lourde, certains diraient (Laub, 1992) impossible. C'est sous cet angle que j'entends le vécu dont fait part Kaminskaite Dillon (2017) d'avoir été par moments atteinte dans ses limites quant au pouvoir de tout entendre et tout supporter. Son vécu de l'impuissance, et son besoin momentané de se soustraire à la relation, relèvent pour une part des défenses mobilisées chez la chercheuse pour « survivre » à l'expérience de témoin. Mais il me semble qu'il lui fallait aussi pouvoir survivre à l'immensité de la tâche qui lui était fantasmatiquement attribuée par ces femmes en fin de vie, aux prises pour certaines avec des deuils non résolus. D'autant qu'elles n'auront pu éprouver de leur vivant, la reconnaissance et l'attention collective qu'elles attendaient, à la hauteur des souffrances endurées jadis sur les îles de Laptev.



En guise de conclusion, la richesse clinique et, je pense pouvoir soutenir, l'originalité du matériel issue de cette rencontre de la population d'anciens déportés en Sibérie, m'encourage à poursuivre ce travail d'interrogation entamé par Kaminskaite Dillon. À cet égard, je cherche à approfondir la réflexion métapsychologique autour des questions spécifiques et nouvelles qu'il soulève. Tel que le double encrage, ou la double appartenance paradoxale à la Lituanie mais également à la terre sibérienne d'exil. Ou bien, les destins familiaux et les processus de transmission des expériences des violences collectives s'étant déployées sur des durées particulièrement longues, et aux prises du système soviétique totalitaire.

Alors que Kaminskaite Dillon (2016) considère avec réserve et modestie les possibilités de la généralisation des apports de sa recherche au vu du petit nombre de sujets interrogés et des singularités de chaque femme, ils éclaireissent, me semble-t-il, considérablement ceux d'autres travaux lituaniens de grand échelle présentés plus haut. Ces derniers, bien qu'ayant le mérite de travailler sur des grands nombres, n'ont en revanche pas véritablement questionné le sens sous-jacent des données recueillies. Il me vient ici la réponse militante de Davoine et Gaudillère, quant aux doutes et aux critiques sur la valeur et la scientificité de l'expérience clinique basée justement sur l'étude du singulier :

*« Le seul chemin de rigueur menant à des résultats signifiants est tracé par le patient. C'est de lui que procèdent les découvertes théoriques. »* (Davoine & Gaudillère, 2006, p. 71)

## II. LES VIOLENCES D'UN ÉTAT TOTALITAIRE. LE CAS DU SYSTEME SOVIETIQUE

### Introduction

J'interroge ici les particularités du fonctionnement du système soviétique, afin d'appréhender l'espace collectif qui s'offrait aux familles d'anciens déportés, sur lesquelles je centrerai notre travail. L'analyse que je propose sera, en certains points, généraliste. C'est à partir de ce bain collectif partagé que les voies de son déploiement subjectives et familiales émergent. Je me pencherai sur plusieurs travaux de cliniciens issus de différents pays de l'Ex-URSS (Hongrie, Russie, l'Allemagne de l'Est, Roumanie, Croatie), réunis autour d'un projet collectif intitulé « L'héritage du trauma soviétique ». <sup>32</sup>

Malgré les destins quelque peu distincts de ces différents pays, les auteurs se réunissent autour du constat des effets dévastateurs spécifiques et durables du régime soviétique sur les sociétés, les familles et les individus concernés. La position prise par ces thérapeutes originaires de l'Europe de l'Est à l'égard du régime est critique et engagée, porteuse d'empreintes de leur vécu subjectif. Certains d'entre eux ont subi des répressions, ou ont vu leur famille les subir. De plus, tous ont vécu et œuvré sous le régime totalitaire. Se trouvant ainsi obligés de chercher des voix créatives pour jongler avec l'appareil répressif, garder une certaine liberté dans leurs pratiques de cliniciens, et surtout, pour apporter un espace de soins protégé, autant que faire se peut, de la surveillance d'État. Une tâche se montrant parfois particulièrement périlleuse lorsque, par exemple, l'État détient l'accès aux enregistrements d'une ligne d'écoute pour personnes en détresse<sup>33</sup>. Ces différentes expériences professionnelles, mais également intimes, constituent une source indéniable nourrissant leurs travaux, laissant également des zones d'ombre potentielles. Peut-être est-ce pour y remédier que les auteurs font appel à une certaine extériorité, en intégrant à leurs textes des vignettes écrites par des historiens spécialisés dans l'histoire de la Russie et de l'URSS (Merdiane, Jenkins, Schwartz, Banac).

---

<sup>32</sup> Ce dernier fut réalisé en 2013 sous la co-direction de deux psychanalystes américains, J. Lindy et E. J. Lifton. Ces textes, publiés à l'origine en anglais, n'ont pas été traduits en français. Ainsi, les citations proposées tout au long de ce chapitre, ont été traduites par mes soins.

<sup>33</sup>Cas décrit par Konkov (2013), ayant mis en place un service psychiatrique de prévention du suicide en Russie durant les années 80.

Les apports d'Arendt, articulés aux travaux de plusieurs psychanalystes portant sur les violences sociales, me serviront d'éclairage aux écrits américains et est-européens qui traitent plus spécifiquement des populations et des individus ayant vécu sous le régime soviétique.

En guise de rappel, Hannah Arendt fût une philosophe et politologue allemande ayant consacré une partie considérable de son œuvre aux problématiques totalitaristes du 20ème siècle. Bien que la majorité de ses écrits concernent le nazisme, elle dédie un recueil de textes où les systèmes nazis et bolchévique stalinien sont analysés de pair (« Le système totalitaire. Sur les origines du totalitarisme »). Son travail particulièrement dense, prenant en compte des dimensions multiples, historiques, philosophiques, politiques et sociales, sera articulé à la pensée analytique. Pour ce faire, je me réfère entre autres, aux travaux réalisés par des analystes d'Amérique latine, tels, J. Puget et N. M. Vignar, ayant vécu et travaillé durant l'époque de la dictature militaire. Ces derniers, tout comme les thérapeutes de l'Ex-bloc soviétique, ont vu leurs bureaux de consultation pénétrés, parfois, envahis, par les effets assourdissants des violences sociales de leur pays. Cela les amène à inclure cette dimension dans leurs considérations, nourrissant l'émergence de nouvelles propositions théoriques, voire à des remaniements de la métapsychologie classique. Parmi ces différents travaux, pourtant issus de continents et de traditions théoriques distincts (Amérique du Sud ; Amérique du Nord, L'Europe de l'Est et Centrale), de nombreux ponts se tissent quant aux phénomènes désignés. Ce qui me conforte quant à l'approche et la direction que je choisis quant à l'analyse du système et de la société soviétique sous l'angle des effets du totalitarisme.

### 1. *État d'imposture, État de terreur, État catastrophique*

Une des bases d'un État totalitaire réside dans la construction et la propulsion d'un discours totalitaire. Caractérisé par un monolithisme univoque, il s'auto-proclame comme porteur de l'unique vérité (Arendt, 1951). L'État totalitaire use de la « langue de bois ». Autrement dit, un langage totalitaire de manipulation et de propagande (Glowinski, 1990 ; Nowicki, 2018 ; Thom, 1987). Le terme même se réfère à l'origine à la « soviétlangue », qui offre une illustration parfaite de sa mise en pratique (Nowicki, 2018). Nowicki (*Ibid.*), professeure en sciences de l'information et de la communication, la décrit comme une « langue dévoyée », qui pervertit le sens des mots, impose une réalité et une vision du monde formatées et conformes aux besoins du pouvoir. « La langue de bois » ne vise pas la communication mais au contraire, l'entrave, tout comme l'abolition

de la pensée critique, à l'image de la « Pensée captive » de Milosz (1953) dont je parlerai prochainement. Telle une « langue magique », dirait Glowinski (1990), elle ré-invente un monde, où la chose nommée devient la réalité, tandis que celle occultée cesse d'exister.

Arendt (1951) en analyse le contenu et les modalités de construction. Selon l'auteure, le discours dominant s'édifie et se nourrit principalement dans les théories de conspiration et de mensonges qu'il invente, puis, réinvente. Ces derniers opèrent une réécriture de l'histoire adaptée aux objectifs du système, tout en lui fournissant le pilier d'une cohérence fictive. Ainsi émergent des théories de complots, fournissant une pseudo justification aux actes meurtriers à l'égard des groupes de populations ciblés. (Arendt, 1951).

Vignar (1989) propose le terme « d'imposture de Loi », pour désigner une telle instrumentalisation et perversion du système juridique dans les situations de violence d'État. Cela évoque les apports de Davoine et Gaudillière (2006), qui désignent à propos des catastrophes sociales, la perte du sentiment de sécurité et de confiance dans les lois réagissant les hommes. En effet, comme formulé par Vignar (1989), un fonctionnement « pseudo légal » est de mise, où chaque acte, violent ou meurtrier, promulgué par les représentants de l'ordre, bénéficie d'une impunité et d'une justification dans une perspective de « buts suprêmes ». Une dynamique soutenue par un discours totalitaire mêlant les images d'un père despote – père protecteur, cherchant à asservir le sujet dans un cercle de détresse - (pseudo)protection – dépendance (Puget, 1989).

Puget (Ibid.) poursuit admettant que lorsque ceux, censés représenter la loi protectrice, détiennent en même temps un pouvoir meurtrier dans une impunité absolue, les repères habituels régissant la société perdent leur sens. L'auteure indique ; « Le contexte social devient incohérent, incompréhensible et insaisissable. » (Ibid., p. 12). Le sujet, démuné d'une possibilité de se référer à un cadre protecteur et instaurant une Loi commune, se verrait potentiellement mis à mal dans sa propre capacité de discernement. Au risque de vivre une collusion aux effets potentiellement pathogènes entre la Loi intériorisée et la Loi despotique (Vignar, 1989). Pour Vignar (Ibid.), la terreur paradigmatique du fonctionnement totalitaire puise notamment ses sources dans cette perversion et imposture d'une Loi arbitraire, menaçante et confusionnante. C'est un « état de terreur », selon le terme que j'emprunte à Puget (1989) qui vient désormais remplacer un État de Loi.

En effet, pour Puget (1989), « la terreur » est en premier lieu le signifiant de la violence sociale. On retrouve par ailleurs la proposition d'Arendt désignant la terreur en termes « d'essence » même du régime totalitaire (Arendt, 1951, p. 95). Une pensée qui entre également en résonance avec les travaux américains sur le système soviétique que Lindy (2013, p. 43) décrit comme « système écologique unique de terreur ». Enfin s'ajoutent les considérations de Sironi, qui formule à l'occasion de la notion du *traumatisme intentionnel* : « L'intentionnalité malveillante a pour effet d'organiser la terreur en système psychologique collectif et d'instaurer la terreur au sein de chaque individu singulier » (Sironi, 2007, p. 31).

Si je poursuis l'élaboration de Puget (Ibid.), je trouve deux processus inhérents au fonctionnement totalitaire. L'auteure décrit d'une part « un état de terrorisme » et de l'autre, « un état de menace ».

« L'état de terrorisme » propulserait une terreur à double registre. À cet égard, on parle de terreur externe, promulguée par l'État, qui finirait par se loger à l'intérieur de l'appareil psychique, entrant en résonance avec la violence interne, fondamentale, dirait Bergeret (1984). Au niveau de la terreur d'État, il s'agit tant de l'emploi des violences effectives (meurtres, emprisonnements, disparitions, etc.), que de l'instrumentalisation de la peur et de la panique semées dans la population. Arendt (1951) souligne par ailleurs la persistance des modalités de terreur alors même que le régime a atteint ses « objectifs » ; à l'image d'une révolte ou d'une opposition à étouffer. Le but recherché allant bien au-delà, jusqu'à l'écrasement et la soumission ultimes de la population.

Considérer l'état de terreur au niveau du fonctionnement de l'appareil psychique, implique un détour sur les conceptions psychanalytiques de la place de la violence dans la vie psychique individuelle. Bien que différents auteurs qui ont interrogé ce champ, soulignent sa fonction structurante (Bergeret, 1984 ; Green, 1983 ; Puget, 1989), le cadre des violences sociales désigne une figure dévastatrice par son excès et son instrumentalisation. Je recour aux travaux de Kaës (1989, 2009) qui analyse et conceptualise l'intrication de l'individuel, du groupal et du social, dans des contextes extrêmes telle l'instauration d'un État totalitaire. Il désigne le cas de figure d'une collusion de la violence intime de la vie psychique et des violences promulguées par le social sous la notion de « catastrophe sociale ». Un phénomène conséquent, selon Kaës (1989) à l'effondrement des limites qu'offre le Cadre<sup>34</sup> et les garants métapsychiques.

---

<sup>34</sup>L'auteur se réfère ici aux travaux de Bleger (1966) sur le Cadre, offrant un lieu réceptacle des parties psychotiques de la personnalité.

L'auteur définit les garants métapsychiques en termes de « cadres sur lesquels se fonde la vie psychique de chaque sujet » (Kaës, 2009, p. 30). On y retrouve notamment en première place les alliances inconscientes qui fournissent le matériel, organisent la vie psychique et fondent les liens (*Ibid.*). L'atteinte de ces structures organisatrices et fondatrices menace à son tour l'organisation même de la vie psychique individuelle et groupale. S'attaquant à l'économie pulsionnelle, narcissique et défensive, à l'organisation des transmissions, aux rapports, et aux rites structurant la vie en groupe. Puget (1989), se référant à la conceptualisation de Kaës, propose qu'en lieu et place des alliances inconscientes, liant originellement un membre à son ensemble, et se trouvant donc lésées par le système, viennent se greffer des formations pathologiques. À ce propos, elle désigne le fondement des « alliances forcées », où le sujet, soumis à la dictature, n'a qu'un choix binaire. Se soumettre, ou être déchu de son appartenance et de sa place dans le social. Cela évoque cet État totalitaire d'Arendt (1951, p. 153) « qui fonctionne selon un principe que quiconque qui n'est pas inclus est exclu, quiconque qui n'est pas avec moi est contre moi... (...) L'affirmation totalitaire que tout ce qui est en dehors du mouvement se meurt ». Dans ses travaux ultérieurs, Kaës (2009) soutient également que lorsque les garants offerts par l'ensemble font défaut, le sujet se trouve assigné dans des alliances aliénantes, psychotisantes ou perverses.

Le second processus décrit par Puget (1989), à côté de « l'état de terreur », consiste en un « état de menace ». Ce dernier serait la résultante de l'envahissement de la réalité externe et interne par la terreur. La menace permanente qui pèse sur le sujet et ses proches se trouve dédoublée d'un fonctionnement collectif « incohérent, incompréhensible et insaisissable » (Puget, 1989, p. 12). Une configuration qui risque d'atteindre le sujet dans sa capacité de distinguer le dedans/dehors, la réalité externe et le fantasme. À cet égard, Arendt (1951, p. 109) décrit le système totalitaire comme « une situation où la frontière entre la fiction et la réalité est brouillée ». Kaës (1989) désigne également à son tour l'instauration d'une « incertitude foncière sur la réalité interne et externe » (1989, p. 179), qui règne dans les situations de « catastrophe sociale », et qui figure parmi les conséquences de l'effondrement des garants métapsychiques.

En amont des risques psychopathologiques évidents, cette confusion rend le sujet soumis au régime totalitaire d'autant plus vulnérable, car incapable d'anticiper, de reconnaître et d'agir face aux dangers réels faisant partie de son quotidien (Puget, 1989). Je peux également supposer qu'un certain nombre d'angoisses archaïques, éveillées par cette régression, conduisent l'individu

à un retour aux modalités de fonctionnement des temps premiers, empreints d'indifférenciation.

## 2. *Contrôle totalitaire*

Un État totalitaire est un État de contrôle. Dans l'analyse qu'offre Arendt (1951, 1964), le système totalitaire, donnant lieu à une société totalitaire, est désigné comme étant caractérisé par un retentissement d'un contrôle et d'une domination sur toute sphère de vie, bien au-delà du champ politique. La culture, l'art, religion, l'éducation ou même le sport, sont des domaines autant concernés que les organisations politiques ou militaires. On assiste en effet à une « coordination » par l'organisation totalitaire de toute institution, manifestation ou service existant dans le pays. Le discours et les principes promulgués par le pouvoir s'y appliquent d'une façon univoque, et exigent une acceptation et une soumission totale. Chaque écart, sans même parler d'une véritable opposition, donne lieu à des représailles immédiates, souvent démesurées. C'est ainsi que la population est réprimée par les voix de la torture, d'emprisonnement, par les disparitions ou la délocalisation forcée. La violence, l'endoctrinement et la propagande s'érigent sur des méthodes utilisées par le système totalitaire pour assouvir ses buts. (Arendt, 1951 ; Arendt, 1964).

Cette description qu'offre Arendt me semble illustrer le paradigme du déploiement inégal de la *biopolitique*. Cette notion fut formulée par Foucault (1976) pour décrire le pouvoir sur la vie du sujet que l'État exerce via le contrôle des populations. Le philosophe désigne les *dispositifs* comme l'instrument essentiel de la *biopolitique*. Je recours ici à la définition originale de Foucault, au regard de sa clarté et de sa précision : « Ce que j'essaie de repérer sous ce nom c'est, premièrement, ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques ; bref du dit aussi bien que du non-dit. »<sup>35</sup>. Comme repris plus tard par Agamben (2007), philosophe italien contemporain, les *dispositifs* possèdent cette caractéristique sinistre de capturer et aliéner le sujet via le modelage et le contrôle de son discours, de ses gestes et de ses actes. La naissance du *ketman*<sup>36</sup> dont je parlerai plus loin, ne serait-elle pas un pur produit de la fabrique de la *biopolitique*

---

<sup>35</sup>Citation issue de « Dits et écrits » (vol. 3) (Foucault, Defert, & Ewald, 2000, p. 299).

<sup>36</sup>Voir page 49-53.

soviétique ?

En effet, cette notion de la *biopolitique* semble prendre tout son sens à la lumière du système soviétique. Ce dernier possède une large gamme de *dispositifs foucauldiens* dont le Parti et la police secrète constituent la pierre angulaire. Les auteurs américains et est-européens soulignent notamment l'étendue du spectre du contrôle de la vie citoyenne publique et privée durant la période soviétique (Cuclicu, 2013 ; Lindy, 2013 ; Katona & Csiszer, 2013 ; Konkov, 2013). Contrôle fortement soutenu, d'une part, par un fonctionnement général paranoïaque et intrusif, et de l'autre, par un appareil répressif puissant. Certes, ce dernier verra ses « modes d'action » évoluer au fil du temps et des changements internes à l'URSS. Mais son pouvoir absolu et abusif ne perdra véritablement de force qu'avec les réformes de Gorbatchev, le dernier dirigeant de l'URSS.

En guise d'illustration de mon propos, et parce que sensible à cette question, je m'attarde sur la place de la psychologie et de la psychiatrie dans l'URSS dont l'exercice n'échappait aucunement au système de surveillance, de contrôle et de répression (Ayme, 2004 ; Burinskaité, 2006 ; Chertok, 2006 ; Csiszer & Katona ; 2013, Lindy, 2013). Brejnev institutionnalise une nouvelle forme de répressions politiques, déployant l'internement psychiatrique d'office des « dissidents ». L'URSS sera officiellement condamnée par l'organisation mondiale de la psychiatrie en 1977 pour ces actes (Chertok, 2006 ; Lindy, 2013). Mais ces pratiques se poursuivent. C'est ainsi que la cellule psychiatrique vient remplacer celle carcérale, ou les goulags. Les-dits « dissidents » y dépérissent, qu'ils s'agissent d'opposants réels ou de victimes occasionnelles de la paranoïa ambiante. Cette méthode fut particulièrement efficace dans l'anéantissement de la vie familiale et professionnelle d'une personne dont l'image restait salie et discréditée. On retrouve ces mêmes méthodes, misant sur l'exclusion sociale comme mode d'écrasement du sujet que j'évoquais plus haut, à l'égard du sort des déportés retournés sur leurs lieux d'origine. L'idéologie venait fournir un fondement rationnel pseudo-scientifique à ces pratiques ; un procédé qu'Arendt (1951) considère parmi les caractéristiques de la construction du discours totalitaire. En effet, aux yeux de l'Idéologie soviétique, l'opposition au « meilleur régime au monde » ne pouvait qu'être le signe d'une altération mentale (Lindy, 2013).

Par ailleurs, un certain nombre de psychologues et de psychiatres livraient des informations au KGB. Il ne s'agissait nullement d'une simple perversion individuelle, mais le résultat d'une action méthodique du système d'endoctrinement, et de terreur organisée. Le recrutement des



informateurs était en effet largement basé sur des méthodes de menace, parfois de torture, pesant sur la personne et sa famille comme mode de pression supplémentaire (Lindy, 2013).

On assiste ainsi à un régime déployant un système de perversion, promulguant un « état de menace » permanent qui attaque la capacité du sujet d'anticiper et se protéger du danger réel (Puget, 1989). Les institutions et les lieux de soins se transforment en lieux instrumentalisés d'exercice de la violence et du contrôle des sujets, qui sont par ailleurs en quête et en manque d'un espace sûr. Je retrouve en effet le phénomène décrit par Lindy (2013, p. 49) : « comme tout autre aspect de la vie soviétique, la psychiatrie était simultanément la victime et l'agent traumatisant ».

Le contrôle et la censure exercés sur les pratiques et les institutions de soins psychiques, crée aussi la distorsion et la transformation politique de la nosologie psychiatrique officielle. À partir des années 20, la psychanalyse fut bannie de l'URSS (Koupernik & Gourevitch, 1985). À ce propos, aucun ouvrage de Freud n'est publié en Russie entre 1929 et 1989 (Lindy, 2013). L'approche psychodynamique étant en effet associée par l'Idéologie à une doctrine capitaliste, car trop centrée sur la vie psychique intime ; postulant le déterminisme des pulsions sexuelles au détriment de la-dite « rationalité » dont, selon le dogme soviétique, l'homme serait indéniablement doté (Lindy, 2013; Miller & Gleize, 2001). Les censeurs soviétiques semblent être passés à côté des théorisations psychanalytiques, notamment freudiennes, concernant l'intrication complexe entre l'individu et le collectif. Puget (1989) propose que ce ne soit pas tant les dogmes psychanalytiques que le système totalitaire cherchait à annihiler, mais plutôt ses instruments privilégiés : la parole, la connaissance et la pensée.

En outre, une part des professionnels se joint, par conviction ou par crainte, à la propagande soviétique, publiant des pamphlets intitulés « Pourquoi moins, c'est plus ? » (Lindy, 2013). D'autres, à l'image de Konkov (2013), se démènent afin de « faire avec » la réalité sociale totalitaire, selon les termes empruntés à Puget (1989). Le prix à payer étant de soutenir ou de produire des théories pathogéniques en accord avec l'Idéologie. C'est dans cette dynamique que la notion de « microtraumatisme social » voit le jour en Russie durant les années 80. Konkov (2013) relate à cet égard la lutte pour s'assurer de la poursuite des financements du programme de prévention des suicides, tout en contrant la stigmatisation et les persécutions de ses patients. En

effet, le phénomène du suicide, fut aux yeux de l'Idéologie un oxymore, porteur d'un paradoxe dérangeant. Le possible mal-être d'un citoyen soviétique n'est de fait pas possible ; l'URSS étant « le meilleur pays au monde » (*Ibid.*). L'idée d'une quelconque souffrance en lien avec les violences auxquelles la population était exposée est à exclure. Les répressions sont classées en « non-lieu » ; aucun livre officiel, ni débat sociétal n'en faisaient mention. Une souffrance subjective d'origine individuelle contredisait tout autant le déterminisme collectif promu par l'Idéologie. Pour ne pas voir leurs programmes de prévention fermer, et le phénomène même du suicide frappé d'un déni et d'une silenciation officiels, les équipes bricolent. Elles inventent la notion du « microtraumatisme social » résultant des difficultés que l'individu rencontrerait dans ses relations intimes ou familiales. Une notion acceptable par l'Idéologie, ne remettant pas outre mesure l'image du Paradis Soviétique en cause. C'est ainsi que le politique totalitaire fabrique une nouvelle nosographie, réduisant le mal-être subjectif à une cause et à un sens uniques. Or, ce qui émane des écrits de Konkov (2013), c'est que l'adhésion des thérapeutes, mêmes à ces théories qu'ils inventent et défendent de vive voix dans les débats officiels, est moindre... Il s'agit en effet ici d'une des multiples facettes des pratiques du « *ketman* » de Milosz (1953), que l'on pourrait qualifier d'*un faux self soviétique*, que je développerais plus loin.

### 3. Paranoïa et confusion généralisées

*« Oui, dans de telles circonstances, le diagnostic (ou le diagnostic erroné) d'une psychose paranoïaque aurait été possible. (...) Mais cette psychose, fût-elle réelle, à qui appartenait-elle ? Cela aurait pu être à Monsieur E, ou à notre pays ? Nous vivions dans la peur paranoïaque de nous reconnecter avec notre passé tangible. Et le régime craignait que l'on doute des avantages du Nouvel Ordre, que l'on ne reconnaisse pas la valeur suprême des tours construites dans les nouveaux quartiers, et qu'on choisissent de leur préférer les ruines d'un passé que le régime veut faire oublier.*

*(Katona & Csiszer, 2013, p. 66-67)<sup>37</sup>*

Une ambiance paranoïaque teinte le quotidien d'un citoyen soviétique (Chertok, 2006; Lindy, 2013 ; Katona & Csiszer, 2013 ; Konkov, 2013). Les dirigeants de différents pays de l'URSS, majoritairement formés à Moscou, reproduisent et réinventent dans leur façon de gouverner « le style paranoïaque » de Staline (Lindy, 2013). Le KGB incarne le représentant par excellence de ce système de surveillance et d'intrusion à outrance. Déployant une violence et une terreur systématisées, elle désarticule la société. Recourant aux modalités répressives hargneuses, tout en tissant un large système d'informateurs. Comme soulevé précédemment, le recrutement d'informateurs emprunte quasi systématiquement les voix de l'intimidation, des menaces et parfois l'usage de la torture.

Le réseau d'informateurs institutionnalisé est de pair avec ce que Lindy (*Ibid.*) nome « l'écologie de mouchards » qui se propage dans la société soviétique. Je retrouve les propos de Milosz (1953, p. 108-109) dans son analyse critique de la société soviétique, intitulée « La pensée captive » : « La délation est et fut pratiquée dans des Civilisations diverses. (...) Dans la civilisation de la Nouvelle Foi, elle est considérée comme la vertu fondamentale d'un bon citoyen (...) À cause d'elle, chacun tremble de peur devant tous. » Des méthodes donnant lieu à une méfiance généralisée de la population (Bernhardt, 2013). En effet, lorsque tout à chacun peut potentiellement

---

<sup>37</sup>Je propose ici d'avantage une reformulation qu'une traduction exacte de texte original : « *Yes, under the circumstances diagnosing—or misdiagnosing—a paranoid psychosis might have been possible. (...) And if there was a paranoid psychosis, to whom did it belong? It could have been Mr. E's, or it could have been our country's: a paranoid fear of connecting ourselves with our real past, a paranoid fear lest we doubt the benefits of this new order and fail to recognize the superior value of mass high rise living quarters to the dubious possibility of the existence of ruins of a past we must forget.* » (Katona & Csiszer, 2013, p. 66-67)

être un agent informateur, ou un *mouchard*, la confiance envers l'autre est mise à mal. En effet, le terrorisme d'État produit de la solitude (Vignar, 1989). C'est ainsi que « partager équivaut danger » selon le triste jeu de mots inventé par Puget (1989). De ce fait, en amont de l'exercice d'un contrôle de la population, ces pratiques constituent de véritables attaques des liens sociaux organisant la vie en commun. Il me vient à l'esprit l'image du « tissu social troué » tissée par Sironi (2007). Les disparitions et les morts des membres de la communauté (déportations en Sibérie, Goulags, emprisonnements politiques, internements psychiatriques, etc.), associées aux attaques des objets culturels (langue, rites et pratiques religieuses ou folkloriques, histoire, littérature, etc...) laissent un vide que plusieurs générations ne pourront combler.

Cette écologie de mouchardage et d'informateurs va de pair, et s'alimente, avec les pratiques d'inculpations à caractère plus moins arbitraire et absurde (Lindy, 2013). Pour illustrer ce propos, je retrouve le récit de Gediminas, un homme né en Sibérie sur les lieux de l'exil parental, et que j'avais rencontré pour ce présent travail de recherche. L'homme témoigne de la manière dont son père se fait un jour arrêter par la police secrète, accusé d'avoir craché devant la statue de Lénine.

Au vu de cette dynamique, je pense pouvoir supposer que les angoisses paranoïaques, constitutives des modalités de fonctionnement mobilisées sous le régime totalitaire (Kaës, 1989 ; Puget, 1989 ; Vignar, 1989), se trouvent ici potentiellement démultipliées.

De plus, les méthodes de recrutement forcé et le fonctionnement paranoïaque du système instaurent, en plus d'une terreur ambiante, une confusion aliénante (Lindy, 2013). Bernhardt (2013) relate ; d'anciens membres du KGB pouvaient se trouver à leur tour persécutés. Et des anciens résistants, sous menace ou torture, devenir des informateurs. Ainsi se dressent des configurations à potentiel dévastateur, où une même personne peut incarner en elle les deux rôles : victime et bourreau. À son tour, Arendt décrit un système pseudo judiciaire durant le règne de Staline, où certaines pratiques, pouvant paraître absurdes, prennent tout leur sens on les considère comme des procédés d'anéantissement du sujet : « La police secrète soviétique, si soucieuse de convaincre ses victimes de leur culpabilité pour des crimes qu'elles n'avaient jamais commis et qu'en bien des cas même étaient incapables de commettre, isole et élimine complètement tous les facteurs réels... » (1951b, p. 108) Elle poursuit ; « les procès fondés sur des confessions absurdes sont devenus parti intégrante d'un rituel essentiel » (Ibid., p. 154). Je retrouve ici, pour une part, des similitudes avec

les techniques tortionnaires, qui cherchent à aliéner le sujet, brouiller les repères organisateurs de la pensée, de son rapport à soi et à autrui (Bessoles, 2005; Sironi, 2004; Sironi, 2007). Sous cet éclairage, je pense pouvoir comprendre les propos d'Arendt (1951), décrivant le système totalitaire telle une fabrique de la folie dans un cas extrême.

#### 4. Le *ketman* ou « Le faux self » soviétique

« On peut de manière erronée croire que dans la relation à la terreur parée de son imposture juridique et institutionnelle, chaque sujet a individuellement le choix plus ou moins lucide de se plier ou se révolter (...) Comme si nous voulions qu'un enfant parle à sa maman qui veut le rendre fou. (...) ». Vignar (1989, p. 61)

Arendt (1951) désigne, à son époque, que le système totalitaire fonctionne essentiellement sur l'adhésion des masses, l'adaptation étant leur caractéristique principale. Une acceptation et une soumission à ses règles et à ses valeurs, aussi incohérentes ou folles qu'elles soient, leur offrant un apaisement et une échappatoire à la réalité. Elle soutient ; « La force de la propagande totalitaire (...) repose sur sa capacité à couper les masses du monde réel » (1951b, p. 110). Certes, les conduites et les postures de résistance se dressent dans la population aux prises avec les violences de l'État ; mais elles constituent rarement le cas de figure majoritaire (Puget, 1989). À ce propos, les auteurs originaires de l'Ex-URSS insistent sur les diverses stratégies adaptatives qui sont profondément ancrées chez un citoyen soviétique *lambda* (Cuclicu, 2013 ; Lindy, 2013 ; Katona & Csiszer, 2013 ; Konkov, 2013). Ils mettent en lumière un système dangereux ; fabrique et source de paradoxes, de contradictions et d'hypocrisie. De plus, ce système présenterait une tolérance zéro à des voix subjectives et critiques. Il s'agit d'un climat propice à l'apprentissage fin d'un autocontrôle. Débutant par un modelage des conduites et des attitudes de l'*homo sovieticus*<sup>38</sup>, la feintise finirait potentiellement par envahir et aliéner le monde intime du sujet.

C'est ainsi que naît le *ketman* soviétique. Figure empruntée à une tradition perse (et musulmane), revisitée à la lumière du monde soviétique par l'écrivain et poète polonais Czesław Miłosz, après sa lecture de l'ouvrage « Les religions et les philosophies de l'Asie centrale » de

---

<sup>38</sup>J'emprunte le terme à Alexandre Zinoviev, le philosophe et écrivain russe du 20ème siècle, l'ayant divulgué au sein d'un ouvrage critique de la société soviétique intitulé « Homo Sovieticus ».

Gobineau<sup>39</sup> (1886).

*Ketman* s'origine dans le terme persan (*kitman*) correspondant au *taqiyya* en arabe (Bitter, 2003). Le *taqiyya* est une ancienne tradition islamique, dont la première trace écrite remonte aux commentaires coraniques shiïtes attribués au 9ème siècle (De Smet, 2011). Il s'agit en effet, d'une permission et d'une incitation faites aux fidèles de renier leur Dieu par actes et paroles dans des situations extrêmes où leurs croyances les exposeraient au danger. Toujours pratiqué, le *taqiyya* occupe une place importante dans le mouvement chiïte, et constitue par ailleurs un des points de désaccord et de tension avec le Sunnisme orthodoxe qui la rejète. (*Ibid.*).

Au cours du 19ème siècle lors de ses voyages en Moyen-Orient Gobineau (1886) observe et décrit l'équivalent persan *ketman* parmi les groupes minoritaires (les chrétiens en Anatolie, les zoroastriens en Iran, les Nuayris en Syrie). Ces derniers, « au sein d'un carnaval perpétuel » (*Ibid.*, p. 16), affichent leur adhésion à l'Islam ; respectant les différents rituels et coutumes prescrits, tout en gardant intérieurement leur identité. L'auteur souligne que la pratique du *ketman* implique toute une stratégie de tromperie et de ruses à l'égard de son adversaire pour occulter ses véritables pensées et croyances.

S'en inspirant, Milosz (1953) décrit la société soviétique comme un théâtre perpétuel, où les hommes et les femmes, aux prises du *ketman*, ne cessent de jouer des rôles à la hauteur de l'image que le régime leur impose. Ils s'affichent et s'affirment convaincus des vérités absolues transmises dans la *langue de bois* soviétique, insensibles et aveugles à ses incohérences et ses contradictions. Ces dernières finissant par s'ancrer dans leurs propres modalités de fonctionnement. Le conformisme et une certaine hypocrisie déteignent sur leurs attitudes. Ainsi ils critiquent avec acharnement l'Ouest et le capitalisme lors des débats publics, usent des slogans du parti dans les conversations ordinaires, intègrent l'imaginaire soviétique dans leurs productions artistiques etc.

Je retrouve dans cette élaboration de Milosz l'empreinte de la posture de Gobineau (1886). Ce dernier, au sein d'un regard qui me semble euroéo-centré, considère la pratique du *ketman* comme une dérive donnant libre cours à l'inconsistance et à l'ambiguïté. Or, étymologiquement, le *taqiyya*, l'équivalent du *ketman*, renvoie en premier lieu aux notions de « prudence et de la

---

<sup>39</sup>Gobineau est considéré comme étant le premier auteur occidental à décrire le *ketman* ou le *taqiyya* (De Smet, 2011). Milosz y fait référence dans la construction de l'image du *ketman* soviétique. Je n'adhère néanmoins pas aux théories de races de Gobineau, pas plus qu'à sa vision du monde empreinte de l'esprit colonial et impérialiste.

dissimulation par crainte » (Bitter, 2003, p. 131). À cet égard, De Smet (2011), docteur en études arabes et islamiques, réfute l'idée simpliste que le *taqiyya* serait une forme d'hypocrisie généralisée. Il la désigne comme porteuse de deux fonctions étroitement liées. D'une part, celle ésotérique (cacher aux non-initiés certains dogmes religieux ou philosophiques) et d'autre part, celle sécuritaire (protéger les fidèles du danger).

En effet, la dimension protectrice du *ketman* soviétique généralisé ne pourrait être minimisée. En dissimulant ses véritables opinions, en prétendant être un fidèle acharné du régime, en incluant dans son œuvre l'Idéologie, le citoyen soviétique vient d'abord se protéger lui-même et ses proches. J'ai insisté sur l'étendue du système de contrôle, d'informateurs et de répression propre à ce régime, devenant un exemple fulgurant « d'états de terreur et de menace » décrits par Puget (1989). Je considère que le *ketman* vient ainsi se greffer sur le fonctionnement du groupe telle une stratégie collective de survie.

Or, en dehors de l'effet quelque peu fascinant de cette pratique et de ses origines, je m'y attarde aussi en vue de la potentielle dérive aliénante qu'elle implique. Puget (1989), Kaës (1989), Vignar (1989) ou Cherki (2006) doutaient de la capacité d'un individu à résister à long terme aux effets d'un système totalitaire<sup>40</sup>. Comme formulé par Puget ; « Combien de temps l'appareil psychique peut-il supporter de vivre dans un état de menace, sans recourir au déni et à la soumission masochiste, renoncer à certaines valeurs ou même adopter comme siennes les valeurs du Pouvoir tortionnaire ? » (1989, p. 18). L'aliénation, cette modalité défensive couteuse, s'offre tel un refuge à la sécurité illusoire. D'une part, elle apporte une échappatoire aux effets dévastateurs de la terreur inondant la vie collective et intime. D'autre part, suivant les élaborations de Tisseron (1998), elle trouve son origine dans l'universel « désir d'aliénation ». L'auteur formule ; « être agi par une volonté plus forte que la sienne est un rêve secret pour tout être humain. Il est sa définition même. » (Ibid., p. 120). Et, seule la honte du non-humain permet à l'individu d'y résister. Or, la nomination stalinienne de l'Homme nouveau, telle la promesse d'une humanité nouvelle, réussit son œuvre aliénante en détournant cette angoisse fondamentale du non-humain.

Dans une autre approche, Gobineau (1886) et De Smit (2011), relatent des exemples où les

---

<sup>40</sup>Pour ce qui concerne les travaux de Cherki (2006), il s'agirait d'effets d'un système colonial. Je la cite avec ces auteurs, car il me semble que le système totalitaire et celui colonial présentent un nombre de similitudes quant à leur œuvre assujettissante.

peuples ayant pratiqué le *ketman* durant des siècles ont fini par assimiler et confondre leurs croyances et leurs valeurs avec celles affichées, appartenant au groupe dominant à l'origine. Comme formulé par Gobineau (*Ibid.*, p. 17), toujours dans un style démuni d'un certain recul et respect face à l'altérité d'autrui : « voulussent-ils demain se débarrasser de leur hypocrisie, ils ne pourront plus abandonner des croyances qui sont devenues les leurs... ». De Smit (2011) quant à lui évoque les effets potentiels d'acculturation et de syncrétisme parmi les conséquences à long terme de cette pratique.

Considérer l'acculturation dans les situations de violences collectives me conduit aux travaux de Sironi (2007)<sup>41</sup>. Au sein de sa réflexion sur la clinique et la pathologie des « traumatismes intentionnels », l'auteure désigne en effet la fabrique de la déculturation via l'attaque des objets culturels, suivie d'une acculturation forcée. Une des conséquences pathologiques résiderait dans la constitution d'un « faux self culturel ». Ici, sous l'emprise d'un groupe dominant, celui assujetti viendrait adhérer à son discours, ses modes de faire et de penser.

Sous cette lumière, je pense pouvoir considérer parmi les destins du *ketman* soviétique de Milosz, que se dessine un *faux self*. Sous la plume de l'écrivain, se dresse en effet l'image d'acteurs finissant par oublier que les masques qu'ils portent font partie d'un *jeu*, d'un *ketman*. Certains s'égarer, confondent leur intimité avec les mises en scène, les rôles et les personnages répétés tels des réflexes, maintes fois, à l'identique. Il semblerait que pour ces cas de figure, le *ketman* externe, à l'origine porteur d'une dimension consciente de résistance, se ressoude d'abord à un automatisme, ensuite, à un *ketman* interne. Ce dernier constitue le stigmate de la progression de l'œuvre assujettissant du régime.

Dans son analyse dédiée à l'usage de la *langue de bois* Nowicki (2018) revisite le *ketman* de Milosz apparu en 1953 dans « La pensée captive ». Elle y décrit un triste exemple de l'échec de la capacité subjective de résister aux manœuvres totalitaires qui finissent par transformer le sujet, le *captiver*. Pour De Smit (2011), le *ketman* offre un compromis réciproque entre le dominé et le dominant. Le premier est poussé à se confondre, aux yeux d'un spectateur extérieur, à la norme imposée par le dominant. Dans le contexte du *ketman* soviétique, il s'agirait d'adhérer à l'Idéologie, à l'image d'un Paradis, à celle d'un citoyen du meilleur pays au monde. En échange, poursuit De Smit (*Ibid.*), le dominant tolère son existence. Or, il semblerait que ce compromis vienne à certains

---

<sup>41</sup> Voir pages 114-116.



moments échouer ; le prix de consolation autour d'une sauvegarde de l'existence du sujet n'étant plus assuré. Les limites moi-autre se brouillent, et le discours dominant vient se loger à l'intérieur du sujet, le *captive*. Ainsi, le *faire semblant* du *ketman* devient l'*être* du faux self.

##### 5. *Le devenir générationnel des effets totalitaires : la répétition, la mémoire, la création*

Je me rapproche ici du cœur des questions qui m'habitent ; comment s'organisent les transmissions autour des années de vie des *ketmans*, de contrôle envahissant, de vie en état de menace et de terreur ? Quelles sont les voix du dépassement du régime du silence condamnant à une répétition qui, à défaut de parvenir à une remémoration, s'éternise dans une temporalité circulaire, tels les va-et-vient de la pendule de Foucault.

Je me permets un détour par (ou devrais-je dire ; je prends pour point de départ) une scénette racontée, sans lui accorder beaucoup d'attention, par Konkov (2013), le thérapeute russe ayant grandi durant la période soviétique. En tant qu'enfant il aimait répéter un drôle de jeu. Il allait gribouiller quelque chose sur une feuille de papier, ensuite le déchirer ou froisser, enfin, tenter de le reconstruire et retrouver l'inscription d'origine. Un jeu qu'il répétait sous de multiples formes, en respectant toujours ce déroulement en trois temps ; *inscrire (T1)*, *détruire (T2)*, *reconstruire (T3)*. La bobine manque, mais je ne peux pas m'empêcher de penser au Fort/Da. L'enfant avec son jeu de la bobine, à partir de la compulsion de répétition, symbolise et ainsi s'approprie la série présence/absence des objets d'investissement constitutifs de son monde. Or, l'enfant soviétique, aux prises avec le vide et les trous dans les récits familiaux, ne viendrait-il pas, tel un metteur en scène, rejouer le crash entre l'Histoire totalisante et sa petite histoire (individuelle et familiale) ; tout en cherchant à en transformer l'issue, à recoller les morceaux propulsés ?

*L'histoire du grand-père paternel de Konkov, prêtre orthodoxe disparu durant les purges en Russie durant les années 30, ne lui fut jamais racontée. C'est un papier arraché du livre de l'histoire familiale.*

Le petit Konkov aurait pu s'arrêter au T2 de déliaison et de destruction, s'entourant des bouts de papier porteurs de bribes de mots désarticulés, ne faisant plus sens, ne racontant plus d'histoire sur ses origines. Bien trop souvent, hélas, ce troisième temps de reconstruction, qui puise

sa source dans la répétition (T1, T2) mais la dépasse, vient à manquer. L'enfant, et plus tard l'adulte, se trouvent enfermés dans une maison hantée par les fantômes et les *monstraisons*<sup>42</sup> du passé familial ; créatures façonnées à partir des terreurs en manque de représentations, des morts et des disparus démunis de cercueils, et des vivants endeuillés dans une temporalité du *pour toujours*.

Or, en recollant les morceaux de papier, le petit Konkov cherche désespérément à refaire le puzzle et retrouver l'image originare. Et, qui sait, peut-être qu'à travers les multiples répétitions qu'il engage, il en invente aussi de nouvelles images, en construisant de nouveaux mots et sens distincts de l'inscription première.

Quoi qu'il en soit, c'est ce troisième temps de renouement, et, je pense pouvoir soutenir, de création, qui semble constituant d'une étape primordiale de ré-appropriation subjective par l'enfant de l'histoire de ceux qui l'ont précédé, y compris certaines parts restées sans contenants psychiques.

*Konkov recollera les (derniers ?) morceaux à l'âge adulte, il posera des questions jamais formulées jusque-là sur le destin de son grand-père, qu'il peut désormais raconter.*

Ce jeu du petit Konkov me semble paradigmatique du travail psychique complexe qu'un nombre d'enfants ayant grandi durant la période soviétique ou après sa chute se doivent de réaliser. Comme je l'ai déjà soulevé, sous ce régime, tout à chacun était potentiellement exposé aux *effets totalitaires*, selon l'expression que j'emprunte à Puget (1989). Or, je me réfère plus particulièrement aux enfants dont la famille avait été directement touchée par les répressions ou les persécutions. Je constate, à partir des travaux réalisés du côté l'Est du mur de Berlin (Gudaite, 2004 ; Katona & Sciczter, 2013 ; Konkov, 2013 ; Lindy, 2013), la prégnance des cas de figure où les histoires des pères et des grands-pères<sup>43</sup>, morts aux goulags, disparus lors de purges ou torturés par la police secrète, se trouvent silencieuses, voire, vidées de leur contenu, puis rechargées et remodelées suivant les destins de la *fabrique totalitaire* et de la honte familiale. Créant, si je reprends les expressions de Konkov (2013.), « des identités à trous » « des espaces interdits », et un « vide intergénérationnel ».

À l'occasion d'une réflexion sur la clinique des secrets familiaux, Tisseron (1993) rapporte

---

<sup>43</sup>Sans oublier les mères et les grands-mères résistantes et/ou réprimées.

que les failles dans la symbolisation parentale ont ce pouvoir paradoxal d'attirer des investissements puissants chez l'enfant. Allant jusqu'à envahir, pour le meilleur ou pour le pire, sa vie psychique. En ce qui concerne plus spécifiquement la clinique des violences collectives, Fresco (1984) déploie la métaphore du trou noir qui habite le psychisme parental venant condenser la vie et la mort. Le propre du trou noir est d'aspirer la matière qui l'entoure. Le jeu compulsif dans lequel s'engage Konkov enfant, ne serait-il pas une illustration de cette fascination pour les trous dans le *récit-passoire* sur ses origines ? Les manquements de sens se trouvent investis par l'enfant telle une énigme à résoudre, un espace à peupler par des symboles afin de le rendre habitable. Le psychisme enfantin, happé par la négativité dans les transmissions s'efforce ici de la déployer telle une « négativité relative », qui, comme le formule Kaës (2009), s'ouvre au champ du possible.

Or, pour les familles ayant vécu sous le régime soviétique, engager ce processus d'élaboration reste particulièrement complexe. Au vu des « traumatismes en série » cumulés bien souvent par une seule personne dans cette « ambiance traumatogène » caractéristique du système (Katona & Csiszer, 2013 ; Lindy, 2013). En plus, alors que le règne du silence constitue un destin fréquent dans la clinique du trauma, ici, le silence est aussi *dicté* par l'État comme seule réponse tolérée. Csiszer livre une séquence se répétant à l'identique ; trauma, déni collectif, adaptation sacrificielle imposée par le régime (Katona, & Csiszer, 2013). Adaptation sacrificielle dans le sens, notamment, où l'on pousse l'individu à s'incliner devant la cause et les idéaux collectifs venant (pseudo)justifier la violence des moyens déployés dont il fût lui-même victime.

Je pense pouvoir soutenir que peu importe la Cause ou le Mouvement réduisant l'humain à une abstraction, selon l'expression que j'emprunte ici à Davoine et Gaudillière (2006), l'œuvre sous-jacente de l'État totalitaire reste le même. Ils s'y logent bien souvent des procédés barbares et systématiques d'attaque et d'anéantissement de la mémoire. Or, la possibilité de se remémorer est la condition *sine qua non* d'oubli qui apaise et qui guérit (Cherki, 2006 ; Davoine & Gaudillière, 2006). Hélas, pour les lituaniens, comme pour d'autres peuples soviétiques, cela fut rarement possible. Je me réfère notamment aux morts des Goulags dissimulés, aux causes des décès truquées dans les certificats<sup>44</sup>, aux dépouilles jetées dans les gares durant les déportations, et à l'histoire des

---

<sup>44</sup>Merridale (2000) relate la pratique fréquente d'émettre des fausses causes de mort sur les certificats de décès de prisonniers des Goulags morts de famine, d'épuisement ou sous les coups des gardiens. On y trouvait fréquemment « des suites d'une infection » comme cause de mort stipulée.

répressions effacées des manuels d'histoire proposés aux écoliers. Alors que parmi ces derniers, certains ont vu périr un père, un grand-père ou un autre proche en Sibérie.

Ainsi, le collectif soviétique vient alterner entre un non-lieu radical qui frappe les répressions et les persécutions, et une fabrique de *versions officielles totalitaires* des faits racontés dans sa *langue de bois* magique<sup>45</sup> qui réinvente la réalité en fonction de ses besoins. Les lieux d'étayage collectifs, souvent corrélatifs de l'émergence d'espace d'élaboration intime<sup>46</sup>, et œuvrant à une inscription en mémoire de ces événements, sont cruellement manquants. Au lieu de quoi, s'érigent des statues, des monuments, des rues et des villes entièrement bâtis et nommés en l'honneur des héros du régime responsable de ces crimes impunis et représentant de l'État de violences.

#### 6. Les transformations et les questionnements post-soviétiques

Différentes métaphores viennent en réponse à la recherche d'images, de mots et de sens, quant aux traces potentiellement laissées dans le collectif bouleversé et réorganisé sous l'ordre totalitaire. On y trouve entre autres ; *une société trouée* (Sironi, 2007), *une société désarticulée* (Puget, 1989), *une société empoisonnée* (Milosz, 1953), ou *une société à murs invisibles* (Lindy, 2013). Je recours à cette dernière métaphore pour clore la présente partie, et engager une réflexion concernant le travail psychique qui s'impose au sujet lorsque le règne totalitaire arrive à son terme. Et, par cette voie, tisser une passerelle vers les problématiques qui habitent les sociétés post-soviétiques contemporaines, notamment celle lituanienne dont sont issus les sujets de notre recherche.

Tandis que les murs réels, à l'image du mur de Berlin, peuvent être démolis à coups de bulldozers, les murs invisibles, intimes, résistent continuant à empêcher la rencontre avec autrui (Lindy, 2013). Toutefois, il me semble que ces lignes internes de clivage, porteuses des atteintes potentielles du Moi du sujet, entravent en premier lieu la rencontre avec soi-même. La temporalité psychique suit ses propres lois. La chute effective du régime n'engage pas à chaque fois, ni aussitôt,

---

<sup>45</sup>Je me réfère aux travaux sur « la langue de bois » de Glowinski (1991) qui la considère telle une « langue magique ». (voir pages 41-42).

<sup>46</sup>Une idée que je formule à partir des travaux et d'observations d'Altounian (2000 ; 2009 ; 2012) à propos de l'héritage du génocide arménien, et de Cherki (2006) étudiant les effets transgénérationnels du système colonial en Algérie.

une réorganisation intérieure vers des modalités défensives désormais adaptées au nouvel ordre. Pas plus qu'elle n'annule les *effets totalitaires* (Puget, 1989) qui ont désormais pénétré le sujet.

*Lorsque la pièce de théâtre totalitaire s'achève en Lituanie après une représentation longue de 50 ans; le rideau baisse, les lumières s'éteignent. Mais les acteurs-ketmans cessent-ils aussitôt de jouer leurs rôles ?*

J'ai précédemment soulevé l'héritage d'une société lésée par des années de système totalitaire.

Certes, chaque sujet et famille disposaient de ressources, forces ou fragilités, qui leur étaient propres face aux violences et la terreur dont ils ont été témoins ou victimes. Mais, comme soulevé plus haut, le collectif soviétique ne leur laissait que très peu de marges de manœuvre, poussant avec acharnement vers la docilisation et la soumission du sujet. L'arrivée de réformes énonçant « le début de la fin » de l'air soviétique, et, rapidement après, l'écroulement de l'URSS, n'ont pas suffi à soigner, ni même panser, les plaies récentes ou anciennes. Aux anciens clivages qui habitaient et scindaient la société s'en greffent des nouveaux. Les mouvements réformistes luttant pour l'indépendance attirent une partie de la population, notamment les jeunes (Katona & Csiszer, 2013 ; Lindy, 2013). Alors que certains ont trouvé un sens, et finalement une certaine harmonie, dans leur vie de *ketman*, pour une part de la population, le passé stalinien où la vie était stable, prédictible et rigoureusement contrôlée, où le moindre écart au règlement était impétueusement puni, et tous choix étaient pré-établis, représente alors un paradis perdu (Steinberg, 2013). Pour Steinberg (*Ibid.*), la chute du régime, et son contrôle omnipotent, implique ainsi une nouvelle désintégration du tissu social.

*Étant née en Lituanie un an avant la chute de Berlin et ne l'ayant quittée qu'à l'âge adulte, je peux par ailleurs intimement témoigner, 28 ans plus tard, de la violence toujours actuelle issue de l'impossible rencontre entre le regard nostalgique des uns et celui enragé ou endeuillé des autres.*

J'ai particulièrement insisté sur la loi du silence quant aux terreurs et violences d'État. De même, j'ai pu soulever la prégnance des modalités défensives où le sujet semblait renoncer à une

partie de son être. L'aliénation, le sacrifice, le *ketman* etc. Comme le résumait Puget (1989) ; « c'était la vie à tout prix ». Or, la chute du régime, en plus de mettre fin aux longues années totalitaires, donne lieu à l'émergence d'une parole nationale<sup>47</sup> sur les atrocités que la population avait subies et auxquelles elle avait participé. Elle stoppe cette fuite (désignée par Arendt (1951)) de la réalité vers la fiction que le système totalitaire entretenait pour arriver à ses fins. C'est ainsi que, décrivant la période de reconstruction post-soviétique en Hongrie, Katona et Csiszer (2013) soulèvent la violence et la nouvelle souffrance émanant du retour de la honte et de la culpabilité qui hante une part de la population. Cette dernière ayant collaboré, informé, ou s'étant passivement soumise et résiliée au régime. Selon les auteurs, en lieu et place d'une « responsabilité collective » fièrement affichée par l'Idéologie, c'était le régime paradoxal de « l'irresponsabilité organisée » qui régissait jusque-là le quotidien soviétique, associant l'abdication et le désaveu. On retrouve cette caractéristique générique des systèmes totalitaires, qui, par le biais de l'anonymat de ses membres (Puget, 1989) et le pouvoir absolu du Chef (Arendt, 1951) viennent élucider le sentiment de responsabilité chez le sujet. Tandis que les notions de considération de la responsabilité individuelle ou collective me paraissent relever davantage de l'ordre éthique, moral et philosophique, je les étudie pour en saisir les éventuels enjeux cliniques. En effet, la notion de culpabilité s'intrique à ces questions de responsabilité. Et cette dernière se situe parmi les problématiques centrales qui habitent les sociétés post-soviétiques.

Aiguillée par son regard singulier, où s'entrecroisent les champs sociaux, politiques, historiques et philosophiques, Arendt (1964) élabore l'idée d'une responsabilité collective d'actions commises par d'autres. Cette dernière relèverait toutefois de l'ordre politique, et non moral ou juridique. Une responsabilité qui nous reviendrait, et qui serait le prix à payer, du fait de notre appartenance à un groupe ou un collectif, et dont on ne pourrait se soustraire qu'en quittant ce dernier (Arendt, 1989). En revanche, l'auteure remet en cause la notion de culpabilité collective, qui viendrait annuler les barbaries et blanchir ses responsables : « quand tous sont coupables, personne ne l'est » (1964, p. 69). La culpabilité n'aurait de sens que si elle est appliquée au niveau individuel et non collectif. Dans une lignée proche, Laval (2004, p. 79), à l'occasion d'un écrit intitulé « Psychanalyse du meurtre totalitaire », soutient que la culpabilité collective serait un

---

<sup>47</sup>Je ne parle pas ici d'une reconnaissance proprement dite, qui fût longue, périlleuse, et, inachevée au vu de l'absence des procès inculquant les responsables du régime et de la politique négationniste de l'État héritière de l'URSS (voir pages 24-25).

« monstre juridique ». Plus qu'un phénomène psychologique à élucider, ce qui sembler préoccuper Arendt, relèverait de la construction même du nouveau discours collectif autour de certaines notions (culpabilité collective / responsabilité collective / réhabilitation...). Ainsi que de ses conséquences sur le destin de la société aux prises avec une réorganisation consécutive à la chute du régime totalitaire.

L'approche psychanalytique offre une vision supplémentaire du déploiement de la culpabilité tant au niveau individuel que groupal, et considère les fonctions psychiques qu'elle accomplit. D'une part, Kaës (2009) soutient que la culpabilité émerge chaque fois qu'une alliance inconsciente se trouve lésée. Concernant le cas de l'URSS qui me préoccupe ici, le passage à la période post-soviétique, avec notamment l'émergence des espaces partagés de parole, de commémoration et de pensée que l'on a pu décrire<sup>48</sup>, témoigne d'une réorganisation progressive du groupe et du collectif. Je pense pouvoir soutenir qu'un nombre d'alliances défensives pathologiques, effectives sous un régime totalitaire, se trouvent ainsi potentiellement rompues. Dans cette approche groupale, l'émergence fréquente de la culpabilité individuelle désignée par les auteurs d'Europe de l'Est (Csiszer, & Katona, 2013 ; Gailiene, & Kazlauskas, 2004 ; Gailiene, 2008) peut être entendue comme l'ébauche d'une réorganisation des liens que le sujet entretient avec son collectif.

D'autre part, une approche plus centrée sur l'individuel, offre un nouvel angle. Je pense pouvoir entendre ce phénomène comme vecteur de l'enclenchement du processus d'élaboration autour du fantasme de culpabilité (Ciccone et Ferrant, 2008 ; Ciccone, 2013)<sup>49</sup>. Où, à travers le renversement de la position passive, paradigmatique d'un « sujet totalitarisé » (Laval, 1999), en active (on est coupable car on a fait quelque chose), le psychisme tente d'atténuer la charge traumatique et progressivement de s'approprier l'expérience responsable de l'effraction originaire (Ferrant, & Ciccone, 2008).

Ces hypothèses m'amènent à une approche qui diffère des auteurs de l'Europe de l'Est et américains cités plus haut (Csiszer, & Katona, 2013 ; Gailiene, & Kazlauskas, 2004 ; Gailiene, 2008 ; Konkov, 2013 ; Lindy, 2013). Ces derniers, sauf erreur de ma part, considèrent la culpabilité exclusivement comme conséquence du système soviétique et des adaptations défensives qu'elle

---

<sup>48</sup>Voir pages 22-23 où j'analyse l'exemple de la Lituanie.

<sup>49</sup>Voir l'élaboration de cette notion formulée par Ciccone et Ferrant (2008) (page 109).

impliquait. Or, elle vient très probablement trouver divers destins à l'entrecroisement avec l'histoire du sujet ; éveillant, entrant en collision, parfois, transformant des culpabilités anciennes. D'autre part, cette culpabilité qui inonde une part de la société post-soviétique peut également être analysée en tant que vecteur du travail d'élaboration et du processus de transformation individuelle et collective des expériences de vie dans un État totalitaire.

#### Post Scriptum

Pour élucider un possible malentendu, je précise que la présente partie n'avait pas prétention à constituer une analyse de la doctrine socialiste critique ni de celle son application. Je n'ai pas les connaissances nécessaires à cela, ni même l'intention. Ceci dit, étant née en Lituanie peu avant la chute de l'URSS, et élevée dans une ambiance de libération anti-soviétique, mon regard reste très certainement teinté par ce vécu subjectif... Certaines alliances inconscientes (Kaës, 2009) que j'entretiens avec mon groupe d'origine, ne sauront être rompues. De même, comme le formule Cuclicu : « lorsque c'est un système politique qui a causé le trauma de nos patients, comment notre intervention peut-elle échapper à la dimension du politique ? »<sup>50</sup>. Sans avoir été la thérapeute, j'ai toutefois incarné la place de témoin des récits de plusieurs familles lituanaises ayant subi les déportations soviétiques. Et mon positionnement porte bien probablement l'empreinte de la mission imaginaire dont ces rencontres m'ont assigné. À savoir, celle de défendre leur cause et de dire leur histoire. Ce qui se ressent probablement à travers ma façon d'aborder la présente analyse. Je laisse ainsi éventuellement le soin aux sociologues, aux historiens, ou aux chercheurs cliniciens d'autres environnements culturels, de compléter mes propos ou d'apporter l'altérité de leur regard sur ces questions.

---

<sup>50</sup>Reformulé par Lindy, 2013, p. 16.



## LE SUJET ET LE GÉNÉRATIONNEL FACE AUX VIOLENCES COLLECTIVES

### I. LA TRANSMISSION PSYCHIQUE DES VIOLENCES COLLECTIVES

Trauma ou violences collectives ?

Je choisis, pour envisager les déportations en Sibérie, de privilégier la notion de violences collectives et non celle du trauma ou du trauma collectif. Ce positionnement épistémologique oriente la construction de la présente revue de littérature. Elle ne traitera donc pas en profondeur la question du trauma individuel. À cet égard, je fais le choix de privilégier les travaux portant sur les problématiques collectives des violences (guerre, totalitarisme, persécutions politiques, génocides) et de leur transmission entre les générations.

Cette décision rend compte de considérations épistémologiques et méthodologiques propres à ma recherche. À ce propos, les auteurs abordés lors de l'analyse du régime soviétique considèrent ce système comme lieu de fabrique du trauma, individuel et collectif (Gailiene & Kazlauskas, 2004 ; Katona & Csiszer, 2013 ; Konkov, 2013 ; Lindy, 2013). De ce fait, le champ clinico-théorique du traumatisme gardera son importance dans l'approche du matériel recueilli. Il nourrira ma pensée et les voies d'analyse que j'emprunterai. Cependant, comme rapporté par Crocq (2012), aucun événement n'est infailliblement traumatique. Et, au vu de l'éloignement des événements dans le temps, je n'ai pas aujourd'hui de moyens pour investiguer les réactions psychiques des sujets témoins des événements, dans leur dimensions individuelle ou groupale, pouvant affirmer avec certitude qu'ils ont été jadis sujets au traumatisme psychique. À ce propos, la plupart d'anciens déportés sont aujourd'hui décédés ou ont atteint un âge honorable. Pour ces derniers, le destin des violences autrefois subies croise singulièrement diverses problématiques individuelles, dont celle de l'approche de la fin de vie. Ce qui rend méthodologiquement difficile l'étude rétrospective et l'isolation des effets d'événements si lointains. À ce propos, le travail de la chercheuse lituanienne Kaminskaite-Dillon auprès de femmes survivantes aux déportations rend compte, avec une grande sensibilité, de la façon dont leur expérience d'exilées de la mer de Laptev est redéployée via les questions existentielles qui les habitent à l'approche de fin de vie. Toutefois,

ma position diverge de cette auteure qui parle du trauma de ces femmes et frôle la question de sa transmission.

Il me semble ainsi plus pertinent de me référer à la notion de violences collectives et d'investiguer leur destin transgénérationnel. Je me réfère notamment à la définition suivante offerte par l'organisation Mondiale de la Santé (« l'OMS ») qui désigne les violences collectives comme « l'instrumentalisation de la violence par des gens qui s'identifient en tant que membres d'un groupe – que celui-ci soit transitoire ou ait une identité plus durable – contre un autre groupe ou regroupement d'individus, afin de parvenir à des objectifs politiques, économiques ou sociaux »<sup>51</sup>. Cette définition met en avant la nature de l'événement, sans aborder strictement l'effet traumatique produit. Néanmoins, du point de vue du fonctionnement psychique, parler des violences évoque l'ébranlement de l'appareil psychique, posant les conditions favorables au trauma. On rencontre ainsi les travaux psychanalytiques ayant traité des effets des violences collectives en termes de débordement de la fonction contenante et transformative. Ce débordement donnerait lieu à une « radioactivité dans les transmissions » (Gampel, 2005) ; « un télescopage générationnel » (Faimberg, 1993) ; « une transposition dans le passé » (Kestenberg, 1980), ou une instauration d'un état interne de terreur et de menace (Puget, 1989).

Je me trouve malgré ces considérations, face à une certaine impasse épistémologique, liée à la nature même de ma recherche. J'espère pouvoir l'élucider, au moins pour une part, à l'issue de mon travail.

---

<sup>51</sup>Définition offerte sur le site officiel anglais de l'OMS ;  
[http://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/violence/world\\_report/factsheets/en/collective\\_fr.pdf](http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/factsheets/en/collective_fr.pdf)

## 1. Introduction : la transmission psychique entre générations

*« Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme » (Lavoisier)<sup>52</sup>*

L'intersubjectivité constitue la condition essentielle de l'être humain (Kaës, 1993 ; Eiguer, 2006 ; Kaës, 2009 ; Kaës, 2012 ; Konicheckis, 2008). C'est dans cet espace de liens aux autres que se forge le psychisme individuel, héritier des transmissions véhiculées par le groupe familial, et plus largement culturel, qui le précèdent. « Cette poussée à transmettre » trouve son corrélat dans le désir individuel de s'approprier cet « objet de l'autre » contenu dans l'expérience d'autrui (Kaës, 1993). C'est la famille, grâce à l'appareil psychique familial ; cette articulation des liens familiaux organisés autour des alliances inconscientes (Kaës, 2009), qui porte la fonction essentielle de régir et transmettre la vie psychique (Granjon, 2011). Elle constitue ainsi le lieu essentiel de l'élaboration et de la transformation potentielle des expériences générationnelles. Sur le versant structurant, les transmissions assurent ainsi la continuité de la vie psychique dans les familles. Elles instaurent ce que Granjon (2006) appelle le temps familial du « présent composé », conjuguant le passé, le présent et l'avenir. En effet, les événements familiaux actuels viennent, pour le meilleur ou pour le pire, réactualiser les expériences passées. Elles imposent ainsi aux membres de la famille une nouvelle charge de travail psychique.

Une tension est pourtant inhérente à la rencontre entre le sujet et son groupe familial. Cette observation est présente dès l'œuvre freudienne, notamment dans « Totem et Tabou » (1912-1913). Freud y cite Goethe : « Ce que tu as hérité de tes pairs, acquiers-le, afin de le posséder ». Ces paroles désormais devenues familières dans le champ théorico-clinique des transmissions psychiques, rendent compte du double paradoxe qui anime le sujet. Comme formulé par Freud (1914), « l'individu, tout en étant à soi-même sa propre fin, il est aussi héritier ». D'où cette tension perpétuelle décrite par Freud (1914) dans « Pour introduire le narcissisme » ; entre l'autosuffisance du sujet, et son appartenance inévitable et assujettissante à une chaîne générationnelle. Il en résultent les aléas, heureux ou pathologiques, du destin individuel aux prises avec les perpétuelles négociations des exigences collectives. À ce propos, les processus des loyautés et délégations

---

<sup>52</sup>Cité par Granjon (2006, p. 46)

familiales furent d'abord décrits via l'approche systémique, notamment par les travaux considérables de Boszormenyi-Nagy et Spark (1973). Ces questions ont depuis été réélaborées et enrichies au sein de l'approche (familiale) psychanalytique à laquelle je me référerai tout au long de ce travail. On constate ainsi que les transmissions, en dehors de leur portée structurante essentielle, sont également, et peut-être surtout, génératrices de conflits de fidélité, d'endettements, et de trahisons (Granjon, 2006 ; Eiguer, 2005 ; Kaës, 2009). Comme formulé par Konicheckis (2014), l'héritage générationnel n'est pas un simple « legs » ; il implique un « trouble » inhérent à la dette dont l'héritier se doit de s'acquitter. À Granjon (2006, 2011) d'apporter que la famille munie d'un équilibre suffisant, quant à ses enveloppes et liens familiaux qui organisent sa vie psychique, offre à l'héritier un lieu d'étayage potentiel pour surmonter cette charge et devenir « sujet de son histoire ». À cet égard, elle décrit avec un certain espoir, une périlleuse, mais possible, émergence du sujet dans la chaîne générationnelle : « Si l'ordre ancestral assigne chacun à une place et lui impose une charge, le groupe familial offre à chacun les moyens de gérer et d'acquérir cet héritage. » (Ibid., p. 192)

En effet, dans la nécessaire « acquisition de l'héritage pour le posséder », dont parlaient Goethe, Freud, et depuis, les psychanalystes intéressés par la clinique familiale, se précise le travail d'appropriation et de transformation qui, via les transmissions, s'impose à l'héritier. De nombreux auteurs mettent ainsi l'accent sur le processus d'élaboration active et subjective du transmis par l'héritier, loin des rapports de type transmetteur-récepteur passif, rendant compte de la diversité des destins possibles quant à ce qui est transmis (Baranes, 1993 ; Ciccone, 2012a ; Ciccone, 2012b ; Golse, 1995 ; Granjon, 2006 ; Granjon, 2011 ; Kaës, 1993 ; Kaës, 2009 ; Konicheckis, 2008 ; Konicheckis, 2014 ; Nachin, 2009 ; Tisseron, 1995). Certains, tel que Tisseron (1995) et Nachin (2009), proposent de parler « des influences générationnelles ». En effet, ils soutiennent que la notion « d'influence » rend davantage compte du caractère actif du traitement des transmissions par le psychisme de l'héritier. Ce dernier étant fréquemment doté d'une capacité à sortir d'une simple répétition, et de créer de nouvelles productions à partir du contenu transmis.

Je m'inscris pleinement dans cette approche théorico-clinique, considérant les transmissions au sein d'un processus actif, dynamique, hors de la causalité linéaire, source potentielle d'un nouveau travail psychique. Comme formulé par Golse (1995, p. 12) le processus des transmissions pouvant « œuvrer pour le meilleur ou pour le pire. »

## 1.1 La négativité dans les transmissions

*« Ce que tu as enterré dans ton jardin, ressortira dans celui de ton fils »*<sup>53</sup>

Kaës propose l'hypothèse selon laquelle ; « toute affiliation se fait sur les failles de la filiation » (Ciccone, 2012a, p. 103). Il inaugure ainsi l'étude du champ de la négativité dans les transmissions. Postulant que l'essentiel de ces dernières échappent à notre activité de représentation, l'auteur formule la notion de la négativité dans les transmissions (Kaës 1985, 1993, 2009). Kaës analyse en effet les situations de transmissions où les liens s'organisent autour de « ce qui fait défaut, de ce qui manque ou de ce qui est perdu, de ce qui défie la mort, de ce qui marque le lien du sceau de l'impossible » (Kaës, 2009, p. 99). Ce sont les mécanismes du déni, du désaveu, du rejet et de la dénégation qui sont à l'œuvre. Dans la suite de ces travaux, Granjon propose à son tour que « ce qui est transmis et aussi et **surtout** ce qui ne peut pas bénéficier de ce travail psychique, correspondant à ce qui ne peut être dit, n'a pas été inscrit... » (Granjon, 2006, p. 48). Cette réflexion conduit au cœur des problématiques qui touchent les familles concernées par les violences collectives. La négativité étant la caractéristique fondamentale des processus qui y sont fréquemment rencontrés. Tels que la clinique des secrets, du deuil pathologique, des traumatismes, et des hontes familiales. Je serais amenée à revenir sur ces processus tout au long de ce travail.

Cependant, Kaës (Ibid.) soutient que le négatif n'est pas le propre des situations pathologiques traumatiques ou issues des violences collectives. À ce propos, dans « Pour introduire le narcissisme » (Freud, 1914), le rôle du négatif se présente comme entrant dans la constitution même du narcissisme de l'enfant. Ce dernier étant (aussi) fondé sur ce qui **manque** aux réalisations des rêves parentaux. À Kaës (2009) de poursuivre que le négatif participe tant aux alliances inconscientes<sup>54</sup> défensives et aliénantes, qu'à celles, structurantes<sup>55</sup>. Force est de constater, qu'il

---

<sup>53</sup>Proverbe arabe cité par Granjon (2006, 2014).

<sup>54</sup>Kaës définit les alliances inconscientes en termes « d'actes psychiques de production conjointe de l'inconscient, dans le lien entre les sujets dans un groupe. » (2009, p. 99).

<sup>55</sup>« Les alliances structurantes primaires : les alliances d'accordage primaire, les alliances de plaisir partagé et d'illusion, les alliances d'amour et de haine, les contrats narcissiques. Les alliances structurantes secondaires : le pacte fraternel, l'alliance avec le père symbolisé, le contrat du renoncement à la réalisation directe de buts pulsionnels destructeurs. Les alliances inconscientes métadéfensives : les pactes dénégatifs. Les alliances inconscientes offensives : alliances psychopathiques, le gang, la bande, la secte, le commando. » (Kaës, 2009, p. 44)

constitue ainsi une donnée universelle des liens et des transmissions ; rencontrant, bien entendu, des destins distincts quant aux capacités subjectives et groupales de son élaboration.

À ce propos, Kaës (2009) considère que la négativité impose un traitement qui ne pourrait être réalisé en dehors du lien avec l'autre, « avec plus-d'un-autre ». La condition *sine qua non* pour traiter la négativité étant donc l'étayage de la psyché individuelle par le collectif. À cet égard, l'auteur (Kaës, 2006) a précédemment formulé l'hypothèse de l'existence d'un « l'appareil psychique groupal ». Ce dernier étant le résultat de l'assemblage de trois espaces psychiques ; intrasubjectif, intersubjectif et transsubjectif. Une fois constitué, « l'appareil psychique groupal » reçoit des projections et des investissements qu'il utilise et transforme. Ainsi, la vie psychique groupale offre à l'individu les ressources potentielles pour aborder le négatif véhiculé dans les liens et les transmissions.

Considérer le traitement du négatif évoque en premier lieu la modalité de la « négativité relative ». Comme formulé par Kaës (Ibid.), elle est porteuse du potentiel d'une transformation s'ouvrant « au champ du possible ». Ce qui n'a pas pu aboutir, trouver de contenant ou s'inscrire comme un contenu psychique transformable, garde cependant l'espoir d'un changement. Cette modalité « relative » du négatif attire tout particulièrement mon attention. Elle soutient que les transmissions entre les générations des expériences non-élaborées se déploient dans un processus dynamique, et, je pense pouvoir soutenir, jamais parfaitement prévisible quant à son issue. Et ce même dans le cadre de la clinique des violences dites extrêmes.

Cependant, Kaës (Ibid.) souligne que même si le travail de transformation du négatif est possible, il ne sera jamais pleinement abouti. La négativité ne pouvant être appréhendée dans son ensemble par la pensée. Elle est également dotée d'une dimension dite « radicale » ; confrontant à l'irreprésentable, au vide et au manque, suscitant les angoisses primitives, et donc échappant à la possibilité d'une élaboration. Or, je questionne si ce qui, pour une génération, relève d'une « négativité radicale », ne pourrait-elle pas être transformé en « négativité relative » par les générations suivantes ? En effet, le travail psychique se renouvelle et s'enrichit potentiellement d'une génération à l'autre. Les propos de Granjon rendent singulièrement compte de l'espoir d'une élaboration en devenir : « Restant en l'état ou irreprésentable, l'objet ou le message transmis s'imposera malgré tout, en quête (et en dette) d'une reprise et d'une poursuite du travail inachevé ou empêché. » (Granjon, 2014, p. 198).

Pour finir, force est de constater que ce qu'une génération cherche à retenir ne pourra donc pas échapper entièrement aux générations suivantes (Ciccone, 2012a ; Kaës, 1993 ; Konicheckis, 2008 ; Granjon, 2006, Granjon, 2011). Car, nous dit Kaës, « la lettre parvient toujours à son destinataire même s'il n'a pas été constitué comme tel par l'expéditeur » (Kaës, 1993, p. 45). À cet égard, les secrets, les non-dits, et les « mau-dits » (Eiguer, 2006) se répercutent dans les familles, alors qu'ils peuvent concerner des événements ayant touché plusieurs générations précédentes. Ainsi, c'est la capacité transformatrice des sujets, et notamment du groupe familial, qui est sollicitée et qui détermine le destin générationnel du négatif. Lorsque le groupe familial se trouve trop aux prises avec l'inélaboré du passé, dont la symbolisation peine à aboutir, cette « part maudite de l'héritage »<sup>56</sup> vient perturber la vie psychique familiale et singulière. À ce propos, j'aborderai prochainement les notions des Secrets, des cryptes et du Fantôme qui constituent des « figures du négatif » (Granjon, 2006) ; tout comme les processus des identifications aliénantes et du télescope générationnel qui rendent compte des destins pathologiques des transmissions.

## 1.2 L'intergénérationnel et le transgénérationnel

Ces travaux portant sur la négativité dans les transmissions offrent un nouveau regard sur les considérations du champ des transmissions inter et transgénérationnelles. En psychanalyse, ces deux termes furent en premier lieu définis par Abraham et Torok (1978). Il s'agissait tout d'abord, de considérer les transmissions intergénérationnelles comme un phénomène s'effectuant dans les deux sens ; entre deux générations co-existantes. En revanche, le transgénérationnel concerne les transmissions purement descendantes entre des générations n'ayant pas de contact direct. Cette distinction est donc fondée sur la nature directe ou indirecte du procédé de transmission, et non sur la qualité des expériences transmises.

Cette approche, bien que toujours d'actualité dans certains travaux contemporains (Arnaut, 2007), a subi des remaniements à l'occasion des développements psychanalytiques du champ des transmissions psychiques. Une nouvelle perspective est portée par le postulat que c'est « la nature de l'objet à transmettre qui détermine sa modalité de transmission » (Ciccone, 2012a, p. 106). Dans cette pensée, on rencontre les élaborations de Granjon (1985, 2006, 2007, 2012, 2013, 2014) qui

---

<sup>56</sup> J'emprunte l'expression à Eiguer (1997).

redéfinit les notions de l'inter et du transgénérationnel. Dès son texte du 1985, l'auteure désigne une modalité intergénérationnelle de la transmission à propos des expériences accessibles aux processus de représentation et de transformation. Il s'agit notamment de ce qui « peut être dit, raconté, représenté (histoires, romans, légendes, mythes) et transmis aux autres » (Granjon, 2006, p. 48). Comme analysé par Ciccone (2012a), le préfixe « inter » renvoie à la possibilité de se séparer, et de « l'écart » qui en résulte. Ce type de transmission favorise ainsi les identifications structurantes basées sur l'introjection, et la constitution de l'appareil psychique individuel.

En revanche, la modalité transgénérationnelle implique les traces et les restes du non représenté, du gommé, du non pensé, du négatif donc, qui s'impose aux héritiers (Granjon, 1985, 2006, 2007, 2014). Selon Golse (1995), qui réalise une revue de littérature à ce sujet, cette conception est majoritairement admise en psychanalyse. Le transgénérationnel renvoyant essentiellement aux matériaux inconscients inscrits dans le travail du négatif, constitutif du « creux » des transmissions. À Ciccone (2012a) d'apporter qu'ici, le « trans » souligne le passage à travers les générations alors que la symbolisation achoppe. Konicheckis (2008) désigne également que les « existants transgénérationnels », s'étalant sur plusieurs générations, risquent d'effacer les différences entre elles. En effet, le transgénérationnel pousse à une transmission démunie de transformation ; répondant par cette voie à une « urgence » d'effacer l'espace qui sépare, et de retrouver un état de symbiose (Kaës, 1985).

Pour tisser une métaphore aidant à penser le transgénérationnel, Granjon recourt au mythe grec de Pandore (Granjon, 2012). Le contenu transgénérationnel serait donc cette « boîte de Pandore » familiale, léguée mais interdite d'accès, contenant les maux et les malheurs qui appartiennent au passé. Il s'agit d'une « mémoire d'oubli » qui n'est pas pour autant constitutif d'un souvenir (Granjon, 1985, 2012) ; le travail de représentation faisant en effet défaut. Ainsi, ce sont les « traces anamnésiques » qui se transmettent (Ciccone ; Ibid.).

L'objet mythique de la boîte de Pandore offre une métaphore quant à l'accord fondateur d'un pacte dénégatif (Kaës, 2009). Ce dernier consiste en une modalité du traitement, tout comme de la transmission, du négatif (Ciccone, 2012a). Le pacte dénégatif organise ainsi la vie psychique familiale autour de ce qui doit rester inaccessible, car menaçant pour l'équilibre du groupe. Souvenons-nous, dans le récit du mythe de Pandore, l'ouverture de boîte déclenche une catastrophe.



Granjon (1987) décrit que ce sont les procédés de clivage, de projection et de déni qui agissent dans le transgénérationnel. Pour l'auteure, le mécanisme à l'œuvre dans ce type de transmissions est la projection de l'inélabore entre individus et générations. Quant à Ciccone (Ibid.), il remet en question cette proposition. Il souligne la place prépondérante des identifications qui fondent les transmissions. À ce propos, nous avons déjà souligné que la nature de l'objet à transmettre (transformable ou non) déterminera sa modalité de transmission. De plus, la nature de l'objet résultant des transmissions (« objet autisté », objet incorporé, objet introjecté) renseigne à son tour sur les modalités de transmission (respectivement ; l'identification adhésive, identification projective, identification introjective). C'est pourquoi, pour Ciccone (Ibid.), ce sont les identifications projectives qui opèrent les transmissions transgénérationnelles. Cette procédure résulte d'un *incorporats* ; il s'agit des objets qui ne sont pas transformables, mais qui transforment le sujet. Nous retrouvons ainsi la caractéristique essentielle du transgénérationnel tel qu'il fût défini et réélabore par Kaës, Granjon et Ciccone.

Finalement, Granjon (2006) soutient qu'il ne s'agit pas de deux modes de transmissions indépendantes ; l'intergénérationnel et le transgénérationnel coexistent et interagissent. Et, la « boîte de Pandore » peut, dans certains cas, être (entre)-ouverte et son contenu exploré, approprié. À l'occasion notamment des événements significatifs remaniant la vie familiale et, de toute évidence à l'occasion d'une thérapie. À cet égard, nous avons précédemment pu appréhender, grâce aux travaux de Kaës, les possibilités du traitement de la négativité dans les transmissions. En effet, il existe bien des voix d'élaboration du transgénérationnel porteur de souffrances familiales ; certaines « zones d'ombre » peuvent être levées, certaines « pages blanches de l'histoire » peuvent être figurées et trouver de (nouveaux) sens (Granjon, 2007).

Ce sont ces différentes conceptions de l'intergénérationnel et du transgénérationnel offertes et réélaborees par Ciccone, Kaës, Granjon que je retiens pour le présent travail. Enfin, en guise d'illustration clinique de ces considérations des destins du négatif et du transgénérationnel dans les familles, je propose le cas de Michael<sup>57</sup> que je suis depuis un an dans le cadre thérapeutique individuel. Je suis consciente que le récit que je fournirai ainsi constitue un matériel clinique, inscrit dans le transfert. Son statut est fort différent du matériel des entretiens de recherche réalisés pour

---

<sup>57</sup>Le prénom d'enfant est changé pour des raisons de confidentialité.

le présent travail. Je ne mets aucunement les deux au même plan ; ce qui méthodologiquement serait impertinent. Cependant, la rencontre de ce garçon en particulier m'a aidé à concevoir ces différents mouvements quant au travail et le possible traitement de la négativité dans les familles. De ce fait, je prends la décision d'en faire l'analyse brièvement.

#### Michael dessine les (dé)monstres

Michael est âgé de 10 ans. Il est amené voir une « psy » car il dérange à la maison et à l'école par sa turbulence, la difficulté de se concentrer, la colère face aux limites qui s'imposent à lui alors qu'il grandit. Le temps alors que les modalités relationnelles de l'opposition et de la provocation dominent la scène transférentielle. J'interprète à l'époque ces éléments comme la répétition d'une problématique que Michael rencontre dans la relation avec sa mère.

Le pont du 8 Mai marque une rupture. L'espace tiers de l'école de République<sup>58</sup> que fréquente Michael accorde, à cette occasion, un temps d'échange autour de la 2<sup>nd</sup>e Guerre Mondiale. Au sein de cet espace de lien « avec-plus-d'un-autre », selon les mots de Kaës (2009), se déploie alors un dialogue social portant sur la Grande Histoire. Ainsi le collectif vient fournir des mots pour parler et penser cette catastrophe humaine ; Michael s'en saisit. Lors de nos rencontres, il formulera une première fois de multiples questions qui le tracassent sur ses origines et sur l'histoire paternelle. Il dessine Hitler en morceaux ; la kippa que refuse de porter son père et son grand-père, mais que Michael lui veut porter ; l'étoile jaune que les juifs étaient obligés de porter... Il (me) questionne sur le « pourquoi » du nazisme, de la haine, des camps de la mort, des manèges interdits aux enfants juifs. J'appréhende enfin (toute) la place que l'indicible et les non-dits familiaux prennent dans la vie psychique du garçon. Progressivement, j'apprends les bribes et les reconstructions infantiles de l'histoire paternelle de Michael marquée par la Shoah, et dont ses parents ne m'ont jamais parlé. À ce propos, Michael sait que son grand-père paternel est issu d'une famille juive, que son « grand papy », à savoir son arrière-grand-père paternel, est mort dans les camps. Le reste est flou. Quand je questionne Michael pour savoir s'il a essayé d'en parler avec son père, le garçon dit qu'il avait tenté mais « papa était trop triste pour en parler, alors il va dans son coin ». Depuis il ne lui pose plus de questions. Il avait ainsi finement identifié la souffrance

---

<sup>58</sup> J'emprunte cette expression à Altounian (2001).

paternelle, les questions qui **ne sont pas** à poser. Leur lien père-fils est ainsi (aussi) fondé sur ce négatif qui scinde probablement un pacte dénégatif désignant ce qui doit rester inconscient dans la relation (Kaës, 2009). En même temps, il s'identifie à la souffrance paternelle et la prend en charge.

L'espace collectif de parole dont Michael a pu bénéficier à l'école, étaye cependant le processus d'ébauche du traitement de cette négativité. Le garçon cherche des mots et du sens pour traiter les trous et l'impossible à dire dans son récit familial. Il figure dans ses desseins les monstres et fantômes de son passé familial. Ce que jusque-là il « (dé)monstrait » via ses symptômes de turbulence, au sens de « monstration » de Davoine et Gaudillière (2004)<sup>9</sup>, peut, au moins pour une part, s'engager dans une quête de symbolisation.

Michael me demande que je leur parle « des juifs » lors de la prochaine séance avec ses parents. Sans que j'aborde le sujet, ces derniers apportent, visiblement soulagés, que Michael leur avait dit « qu'avec Goda il avait calculé l'âge du grand père durant la guerre ». Aussitôt, le père énonce que « Michael ne sait pas tout, et qu'il y a des choses qu'on ne peut pas lui dire ». Je me vois ainsi incluse dans le secret inconnu de Michael et de toute une partie du groupe familial. Monsieur a été adopté, ses « parents biologiques » sont tous deux juifs alors que parmi « ses parents » (monsieur refuse d'employer le mot « adoptifs ») seul son père l'est. Que de « zones d'ombres » dans le récit familial portant sur les origines de Michael !

Ainsi, cet investissement de l'histoire concernant la lignée paternelle, qui habite tant Michael, condense de multiples dimensions. Tout d'abord, il rend compte d'une tentative de traiter et de symboliser la négativité dans le récit familial empreint des violences de la Shoah, tout comme d'aborder la souffrance de son père et de son grand-père. Cette négativité prend, au moins pour une part, l'allure de la « négativité relative », en voie de devenir. De même, il s'inscrit dans une problématique œdipienne père-fils, tout en traversant plusieurs générations (« grand papy »-papy ; papy-papa, papa-Michael). Enfin, il désigne la quête autour de ses origines qui ne lui sont pas connues, une fascination pour ce qui est gardé secret et qui fonde un puissant organisateur des liens familiaux. Comme élaboré par Eiguer (1987), le secret est « excitant » et il « fait du bruit » ; créant un attrait chez l'enfant face à la « passion » avec laquelle elle est cachée. Un secret dont Michael pressent en effet l'existence. Les manquements et les ratages dans la symbolisation des générations précédentes, propagent ainsi une richesse d'investissements créatifs chez Michael, tout en

---

<sup>9</sup>Davoine et Gaudillière (2006, p. 146) formulent ; « ce que l'on ne peut pas dire on ne peut pas le taire ni s'empêcher de le montrer ». Ainsi naît le néologisme de « monstration ».

l'encombrant avec leur charge et leur souffrance.

Pour finir, les élaborations de Kaës (2009) soutiennent que même la part « radicale » du négatif, si elle n'est pas clivée ou déniée, garde le potentiel de devenir une source de la pensée, et une gardienne de la vie psychique. À l'image notamment des questions et fantasmes suscités par ces espaces non habités, non pensables et inconnus. Une observation qui marque tout particulièrement ma pensée pour une éventuelle approche de la clinique des violences collectives. La négativité, même dans sa dimension radicale, peut donc devenir une source de vie. Je pense ici à la quête de symbolisation dans laquelle s'engage Michael à partir des secrets et les non-dits familiaux. Ces considérations m'amènent ainsi progressivement à envisager que le destin transgénérationnel de l'histoire des déportations en Sibérie, que j'interroge pour la présente recherche, peut échapper à l'unique voie d'une transmission traumatique. Des chemins et des lieux munis d'un potentiel accueillant et transformateur de cette histoire de violences, peut se déployer dans la vie psychique des familles d'anciens déportés.

## *2. La transmission des violences collectives*

### *2.1 Les cryptes et les fantômes*

Les développements d'Abraham et Torok (1987) constituent un classique incontournable traitant des processus et effets des transmissions psychiques pathologiques. Leurs travaux ont depuis fait l'objet de multiples discussions et réélaborations ; notamment grâce à l'approche dynamique des transmissions précédemment présentée. Avant d'aborder les théorisations plus récentes, et traitant spécifiquement des transmissions des expériences issues de violences collectives, je décide de présenter ces travaux précurseurs. Leur richesse, accompagnée de celle des débats contemporains qui les entourent, permettent en effet d'appréhender le chemin parcouru par les penseurs psychanalystes du champ des transmissions psychiques.

### 2.1.1 La crypte

Abraham et Torok (1987) désignent les productions psychiques issues de la rencontre entre les expériences familiales inavouables et le psychisme individuel, comme donnant lieu aux cryptes et au travail du Fantôme. Ces « contenants du négatif » (Granjon, 2006) sont les produits d'un « défaut de transmission » (Kaës, 1993). Le psychisme du sujet, ne pouvant métaboliser cette expérience étrangère, se voit passivement pénétré par l'inconscient de l'autre. Il s'agit du processus de « l'encryptage » donnant lieu à une « identification endocryptique ».

Pour décrire les mécanismes à l'œuvre dans cette transmission pathologique et « traumatique » (Ciccone, 2012a), Abraham et Torok (1987) considèrent deux procédés : l'introjection et l'inclusion. L'introjection est une opération symbolique réussie, permettant d'intérioriser la relation et d'appréhender le monde extérieur. Il a pour visée, et conséquence, l'élargissement et la croissance du moi et de la libido, et non la compensation d'une perte. Comme réélaboré par Ciccone (Ibid.), l'introjection structure le Moi du sujet. L'objet transmis peut être transformé et intégré dans le monde interne, sans pour autant produire une transformation profonde du sujet. En revanche, lorsque ce mécanisme échoue sous l'effet des « deuils inavouables », « l'inclusion » s'établit et s'accompagne de « fantasmes d'incorporations » (Abraham & Torok, 1987).

Dans « l'inclusion », les expériences partiellement symbolisées se trouvent enclavées dans le psychisme. Il s'agit notamment d'expériences de natures différentes : sensorielle, imagée, verbale ayant, comme soutenu par Tisseron (2001), le statut de « secrets psychiques ». Effectivement, ces expériences imparfaitement symbolisées ne sont pas accessibles au sujet qui les porte. Elles peuvent en effet rester silencieuses, ou devenir source de symptômes.

Les fantasmes d'incorporation quant à eux, relèvent d'une « non-introjection » (Abraham & Torok, 1987). Ils viennent en réponse à une perte psychique dont le deuil a échoué. L'objet incorporé prend la place de l'objet d'amour perdu ; sa perte subit un déni absolu. La crypte, véritable « caveau secret », est constituée au sein du Moi clivé. Le processus « d'identification endocryptique » à dimension mélancolique se met ainsi en place. Le sujet s'identifie à la « part fantasmée » et souffrante, le plus souvent, de l'objet perdu ; au prix du renoncement à sa propre identité, et donc de l'aliénation. Par cette voie, l'objet perdu continue à vivre au sein du sujet qui cherche à maintenir l'état antérieur à la perte (Abraham & Torok, 1987).

Plusieurs conditions préalables « préparent le terrain » de ce processus pathologique. D'abord, cet objet dont la perte ne peut être traitée a un statut particulier. Le sujet entretient un rapport honteux de jouissance ou de souffrances indicibles avec ce dernier (Tisseron, 2001). À ce propos, comme reformulé par Ciccone (2012a), une crypte s'origine dans un « secret partagé ». De même, il s'agit d'un objet investi par le sujet dans les modalités de « l'Idéal du Moi » ; les objets parentaux constituent des exemples d'excellence. Enfin, le secret honteux que le sujet partageait au préalable avec cet objet, a produit un premier cloisonnement du sujet que la crypte vient perpétuer. Les « inclusions », « l'incorporation » et la constitution de la « crypte », se greffent sur les conditions précédemment décrites (objet au rôle d'Idéal du Moi, secret honteux partagé, Moi cloisonné). Le vécu honteux et indicible est ainsi enterré dans le Moi du sujet. (Abraham & Torok, 1987)

### 2.1.2 Le travail du Fantôme

Les effets de la crypte se perpétuent par les transmissions. Un enfant élevé par un parent porteur d'une crypte peut se trouver envahi par le travail du fantôme. Ainsi, pour Abraham et Torok (Ibid.), le fantôme vient signifier les effets transgénérationnels des secrets familiaux, porteurs des blessures narcissiques. C'est en effet une histoire secrète appartenant à ses descendants qui agit chez un individu. Le travail du fantôme fonctionne ainsi sous la forme d'une présence étrangère au sujet. Un « dire enterré chez parent devient chez l'enfant un mort sans sépulture » (Abraham & Torok, Ibid., p. 297) ; un véritable « cadavre » dans le psychisme d'enfant (Konicheckis, 2008). C'est le résultat de la transmission d'une crypte. Ses effets persistent ; un enfant hanté par un fantôme en première génération, engendrerait à son tour des fantômes parmi ses propres descendants. Ceci étant dit, les effets des fantômes ne sont pas pour autant éternels. Ils diminuent au fur et à mesure des générations ; finissant par s'estomper (Abraham et Torok, Ibid). Par ailleurs, Tisseron (2001) souligne lui aussi qu'avec l'écoulement du temps générationnel, les secrets familiaux tendent à se réduire grâce à l'alliance avec de nouvelles familles. Or, il avance également qu'il existerait un risque que les enfants porteurs de secrets soient amenés à en fabriquer d'autres à leur tour. De même, certaines familles, porteuses de secrets similaires, viendraient se rapprocher, allant de ce fait perpétuer le travail des fantômes.

Ce travail du fantôme est défini comme le « travail dans l'inconscient du secret inavouable d'un autre » (Abraham, & Torok, Ibid., p. 390). Le fantôme, dans la pensée d'Abraham et Torok, résulte ainsi du passage de l'inconscient parental à l'inconscient de l'enfant. Le mécanisme de transmission du fantôme réside essentiellement via la parole.

Dès l'accès au langage, la parole de l'enfant se trouve aux prises avec l'inconscient maternel « sur le mode du fantôme ». Et, les paroles parentales porteuses, sous l'effet de la crypte, des « lacunes de dire », transmettent ainsi cette lacune empreinte du secret dans l'inconscient de l'enfant (Ibid.)

Les formes cliniques des fantômes sont multiples, parmi les plus fréquentes : les phobies, les obsessions, les atteintes organiques, les addictions, voire le délire. Abraham et Torok (Ibid) comparent le fantôme à la pulsion de mort qui œuvre indépendamment de la volonté du sujet, dans la déliaison et la répétition. De ce fait, il ne peut être reconnu par le sujet lui-même, mais nécessite une déconstruction par l'analyse. Un travail périlleux s'impose afin de briser le secret familial inconscient, et « d'éjecter » ce corps étranger du psychisme de l'héritier.

### 2.1.3 Les réélaborations et les critiques contemporaines

De multiples travaux contemporains viennent enrichir et discuter cette approche précurseur des transmissions psychiques offerte par Abraham et Torok (1987). À cet égard, certains auteurs remettent en question la théorie des transmissions qui omet, ou refuse, le possible travail actif d'appropriation du transmis. La transformation du négatif que l'on vient précédemment d'évoquer, est en effet absente de la pensée d'Abraham et Torok (Ibid.). Or, tant de penseurs refusent, selon les dires de Konicheckis (2008, p. 107), de « concevoir les êtres psychiques totalement indépendants de leurs porteurs ». Il analyse en effet la littérature du champ des transmissions psychiques ; citant les objections de certains, tel, Baranes, Mijolla ou Tort. Ces derniers reprochent aux travaux d'Abraham et Torok (1987) une causalité linéaire (Baranes), un court-circuit dans le processus de transmission (Mijolla), une négligence du travail fantasmatique de l'héritier (Tort). À ce propos, comme réélaboré par Ciccone (2012a), « l'identification endocryptique », ne peut être considérée en négligeant le travail du fantasme. À ce propos, je parlerai à l'occasion du chapitre dédiée au traumatisme des « fantômes de transmission » (Ciccone, 2012a, 2012b) comme modalité de traitement des transmissions traumatiques.

Koniceckis (Ibid.) à son tour remet en question la considération du fantôme abordé comme un objet « déterminé » et « représenté ». Il soutient que bien au contraire, les expériences inélabores des générations précédentes sont justement démunies « d'objets » et de « structures ». Pour concevoir ces effets transgénérationnels, Koniceckis (Ibid.) propose ainsi la notion de processus « d'existants générationnels ». Ces formes du négatif, résultant des manquements de l'élaboration de chaque génération, se désignent par leur caractère « évanescent », « aérien », « éthéré » et « volatile ». Ils sont à la fois démunis et en attente, d'une figuration et d'une représentation. Source potentielle d'un travail psychique inédit, ils peuvent également produire une entrave d'appropriation dans les générations présentes.

Par ailleurs, Ciccone (2012a) soutient que la figure du fantôme, telle qu'elle est pensée par Abraham et Torok (1987), est à la fois trop « concrète » et cliniquement « déréelle ». L'auteur souligne qu'une telle considération produit « une mise hors circuit du sujet » (Ciccone, 2012a, p. 94). Il soutient qu'Abraham et Torok (1987) s'égarent, insistant sur l'aspect passif du processus, donnant lieu à une présence totalement étrangère, « hétérogène » et bizarre au sujet qui le « possède ». Or, réélaborant les considérations de Rouchy sur la honte et la culpabilité individuelle créant un creux sur lequel vient se loger le fantôme, Ciccone (Ibid.) soutient à son tour le phénomène de « transactions dans les transmissions ». Il y aurait en effet une nécessaire connexion et congruence, entre ce qui est transmis et le psychisme qui le reçoit, pour que « la transaction » ait lieu. Il s'agit à nouveau, d'une rencontre dynamique entre l'héritier et l'héritage.

En outre, Ciccone (Ibid., p. 92) souligne qu'une conception de la transmission du fantôme via les effets de parole n'est pas suffisante ; elle laisse inexplicée cette « communication mystérieuse » d'inconscient à inconscient. En effet, des développements plus récents autour de transmission des secrets familiaux (Tisseron 1993, 1995, 2001) étudient les voies infra et non-verbales des transmissions des secrets ; le corps, la gestuelle, les manières et les modalités de dire, etc. À ce propos, Tisseron (1993, 2001) revisite la notion du « secret » telle qu'elle était employée par Abraham et Torok (Ibid.). Reprochant la non-différenciation de l'expérience « indicible », « innommable » et « impensable » ; dont les effets cliniques sont pourtant bien distincts. Pour Tisseron, à la première génération ; le secret est indicible, car lié au contenu honteux ou insuffisamment élaboré. À la génération suivante, le secret devient innommable, ne pouvant qu'être pressenti sans être nommé. Il existerait un interdit de savoir qui s'y rattache. Enfin, c'est à partir de la troisième génération de fantômes que survient l'impensable. En effet, l'enfant se trouve hanté par



un secret qu'il ne peut être aucunement appréhendé.

Cette présentation discutant les travaux d'Abraham et Torok (1987), n'est de toute évidence pas exhaustive ; elle concerne les auteurs dont les théorisations m'aident à progressivement construire une analyse des processus de transmissions psychiques que je déploierai pour ma propre recherche. À ce propos, je m'inscris dans l'approche psychanalytique contemporaine qui tend à une conception procédurale et dynamique ; et qui récuse de répéter une mise « hors-jeux » du sujet travaillé par les expériences restées, pour certaines, « hors-je »<sup>60</sup>.

## 2.2 La clinique des secrets familiaux

Les secrets « travaillent » fréquemment dans les familles touchées par les violences collectives et subissant une silenciation par le social. Comme soutenu par Tisseron (1993, p. 106) ; « l'événement reste (...) sans mémoire et la famille est à la fois l'actrice et la victime du silence collectif ». En effet, nous avons pu appréhender l'histoire des déportations en Sibérie comme fréquemment gardée « secrète » dans les familles lituaniennes d'anciens déportés (Gailiene & Gudauskas, 2004 ; Vaskeliene et al, 2011). Ainsi, face à ces constats, je souhaite explorer davantage les travaux actuels de ce champ réalisés par Tisseron (1993, 1995, 2001). À l'occasion de l'analyse critique des recherches lituaniennes citées plus haut, j'ai pu aborder les définitions et les distinctions du secret « indicible » (représentable) et « impensable » (échappant à la représentation) telles qu'elles furent formulées par cet auteur<sup>61</sup>. À présent, j'aimerais aborder dans le présent chapitre les mécanismes et leurs effets lors de transmissions transgénérationnelles.

Dans la continuité des travaux sur les cryptes (Abraham & Torok, 1987), Tisseron (1993, 2001) considère que le secret s'origine dans un non-dit, étant souvent lié à un traumatisme non-élaboré, la filiation ou la mort. À cet égard, la honte constitue un engrais particulièrement efficace pour que les secrets fleurissent. Même s'il s'agit d'un événement glorieux, telle la participation à la résistance, l'enfant perçoit le non-dit parental comme une honte à cacher. La honte teint en effet

---

<sup>60</sup>Granjon (2006) décrit un « hors-je » lorsque les expériences qui débordent les capacités élaboratives du sujet viennent se loger « hors espace psychique individuel ».

<sup>61</sup>Voir pages 26-27.

fréquemment les fantasmes, que ce dernier construit, pour peupler les lacunes dans les dire parentaux. Des considérations qui attirent tout particulièrement mon attention à l'égard des familles auxquelles je m'intéresse, travaillées par la clinique de la honte et du secret. En effet, le déni et la silenciation collectifs, l'image des déportés pervertie et honteuse, les traumatismes potentiellement vécus durant les déportations et l'exil, offrent un terrain propice pour le travail du secret !

Pour Tisseron (1993, 2001), si cette expérience indicible ne peut être traitée par l'introjection du sujet qui le porte, c'est « l'inclusion » qui intervient donnant lieu à un clivage du Moi. Il s'agit originairement d'un clivage fonctionnel. Cependant, démunie d'un lieu d'élaboration, tel l'espace de thérapie analytique, ce dernier risque de s'installer durablement. La constitution d'une crypte est un cas extrême et non systématique, du destin des secrets.

« À parent clivé, enfant clivé » (Tisseron, 1993, p. 59) ; en effet le secret parental ainsi constitué agit sur la relation parent-enfant, obligeant ce dernier à cliver à son tour. Or, il s'agit d'un clivage plus drastique, portant sur l'ensemble de la personnalité de l'enfant. L'enfant exposé au secret parental, qu'il ne symbolise que partiellement à l'image du processus de l'inclusion décrit plus haut, se trouve habité par un sentiment d'étrangeté. Ce dernier est nommé « la feintise » par l'auteur. Prise par cette étrangeté l'enfant va produire à son tour une inclusion, enfermant dans une vacuole les émotions, les états corporels et les fantasmes véhiculés par cette rencontre. Or, ce n'est pas le même contenu qui serait clivé chez le parent et chez l'enfant. Ainsi, soulignant la dimension active des appropriations, Tisseron (2001) avance que le seul élément qui se transmet c'est le clivage lui-même.

Les transmissions des secrets passent via le mécanisme de répétition associé à une charge affective puissante. Les répétitions rendent compte de l'effet de secret, tout comme d'une tentative de le traiter, et d'un appel à l'aide adressé à l'autre, souvent, l'enfant. La répétition emprunte cependant différentes modalités en fonction de la catégorie du secret.

D'une part, en ce qui concerne la transmission des « secrets indicibles », elle engage fréquemment les déformations du langage qui peuvent être associées à des manifestations non-verbales. Par ailleurs, alors que toute relation parent-enfant est porteuse des inadéquations, c'est le degré plus élevé des perturbations qui rend compte des transmissions du secret. Ici, les paroles parentales viennent signifier à la fois l'existence du secret, et l'interdit de la connaître. Autour des

paroles telles : « il y a bien des choses que je ne peux pas te dire... » adressées à l'enfant. Or, lorsque la honte pèse lourdement sur le secret, la communication paradoxale sous effet du secret risque de perturber la relation. L'enfant se trouvant aux prises avec les exigences parentales contradictoires de ne pas rompre le fragile équilibre du parent porteur du secret (Tisseron, 1993). Or, pour éviter tout ce qui porte sur le secret, il faut bien connaître le secret qu'il est pourtant interdit de connaître...

Ces perturbations relationnelles s'originent dans le clivage du Moi du parent porteur du secret. À ce propos, Tisseron (2001) décrit deux parties du Moi co-habitant ; une qui cherche à mettre en mots le secret ; et une autre se l'interdisant. Le porteur du secret est ainsi aux prises d'un conflit interne entre le désir de se représenter, d'introjecter, le secret ; et celui de cacher, de le rejeter. Ce qui rend compte de cette ambivalence allant jusqu'à la paradoxalité qui imprègne les attitudes d'un porteur du secret, et qui fonde un mode de sa transmission transgénérationnelle. Par ailleurs, pour Tisseron (1993, 2001), un « refoulement dynamique » (Freud) agit sur ce désir d'énoncer le secret. Or, cette conception d'une action conjointe d'un procédé déstructurant du clivage, et celui structurant du « refoulement dynamique » mériterait, à mon sens, davantage de précisions.

D'autre part, pour les « secrets impensables », ce sont les traces sensorielles, motrices, neuro-végétatives et viscérales démunies de représentations qui viennent perturber la relation parent-enfant. Ici, toute réaction de l'enfant face à ces manifestations parentales désorganisées et désorganisantes, serait fréquemment disqualifiée ou annulée ; le parent répondant par une « absence psychique » ou une inadéquation. Soumis à de telles situations, l'enfant procède par un clivage radical ; une psychose de l'enfant figure parmi les destins transgénérationnels du « secret indicible ». En effet, à la différence des effets sur l'enfant d'un parent porteur du « secret indicible » qui engage une multitude des destins, dont la création, grandir avec un parent aux prises avec un « secret impensable » risque de poser lourdement sur son développement. (Tisseron, 1993)

D'une part, les deux types de secrets peuvent co-exister, et leurs effets se cumuler. De même, puisque les secrets peuvent concerner plusieurs générations, une même personne peut incarner plusieurs places. (Tisseron, 1993, 2001) D'autre part, ce qui est « indicible » pour une génération se transforme en « impensable » à la génération suivante (Ibid.). Plus précisément, me semble-t-il, c'est à partir de la seconde génération de la descendance (G3) que « l'impensable » a de fortes chances d'émerger. Car la relation entre un enfant (G2) d'un parent porteur d'un « secret

indicible » (G1) et son propre enfant (G3), ne possède plus du contenu représentatif quant à l'événement dans lequel s'enracine le secret. À ce propos, les situations cliniques décrites par O'Loughlin (2010) illustrent le travail du secret parental dans le psychisme de l'enfant en souffrance d'une représentation. Il désigne des symptômes ou des conduites frappant par leur caractère étrange (cumuler les boîtes de conserves, conduites anorexiques, de différentes obsessions) ; mais qui prennent un sens singulier dans l'histoire du parent inconnue de l'enfant. De telles conduites consistent en de véritables « commémorations silencieuses », selon le terme que j'emprunte ici à Tisseron (1993).

Finalement, les secrets constituent un ciment dans les liens, compromettant potentiellement la séparation parent-enfant. On rencontre cette même observation que les transmissions transgénérationnelles qui écrasent potentiellement la différenciation des générations (Ciconne (2012a) ; Granjon (2006, 2011, 2012, 2014), Kaës (1985, 1993), Konicheckis (2008, 2014))<sup>62</sup>. À ce propos, garder le secret d'un autre, nous dit Tisseron (1993), est une façon de rester fantasmatiquement lié à lui. Et, plus que le postulat « au parent clivé un enfant clivé » (Tisseron, 1993, p. 59) qui à mon sens ne rend pas pleinement compte des potentiels élaboratifs de chaque enfant et chaque famille, c'est cette intrication des expériences faisant violence et fondant les secrets, avec les problématiques qui traversent chaque existence humaine (séparation, subjectivation, trouvailles d'une place propre dans les générations), que je retiens fortement dans mon propre travail.

### 2.3 La confusion dans le temps générationnel

Il s'agirait désormais d'aborder les travaux ayant interrogé spécifiquement les situations des violences collectives et leur destin générationnel. Je choisis en premier lieu d'articuler la réflexion théorico clinique de deux auteures, Faimberg (1993) et Kestenberg (1980). Ces dernières ont décrit les mécanismes de transmissions pathologiques à partir de leur travail auprès de descendants des survivants de la Shoah. Elles désignent et analysent toutes les deux une perturbation dans le temps générationnel, autour d'un « télescopage générationnel » (Faimberg, 1993) et d'une « transposition dans le passé » (Kestenberg, 1980). Chacune de ces deux amène un

---

<sup>62</sup>Voir page 68.

cas paradigmatique fondant leur théorie ; Mario (Faimberg) et Rachel (Kestenberg). Ce qui me marque dans leurs travaux est, d'une part, les similitudes des effets des transmissions pathologiques décrits, et, de l'autre part, l'écart, voir, l'opposition, dans les hypothèses conceptuelles proposées.

### 2.3.1 La transposition dans le passé

Rachel est une fille de parents survivants de la Shoah ; suivie en analyse par Kestenberg (Ibid.). L'auteure dirait à son propos qu'elle vit une « double réalité » ; sa propre vie, et celle d'une tente morte dans les camps. Sa réalité psychique agit ainsi sous ce double registre où le présent et le passé coexistent. Nous sommes au cœur des effets de l'indifférenciation entre les générations sous le poids du transgénérationnel écrasant dont on a pu précédemment discuter. Or, et l'auteure est explicite à cet égard, cette « transposition dans le passé » n'est pas une identification, ou plus précisément, elle se joue « au-delà de l'identification » (« beyond identification » ; Kestenberg, Ibid., p. 794). Les travaux ultérieurs de Faimberg (1993), Mijolla (1981) ou Ciccone (2012a, 2012b) s'écartent de ces premières propositions de Kestenberg. Ils considèrent en effet le processus d'identification au cœur de leurs théories sur les transmissions ; y compris les transmissions dans les situations pathologiques. Ceci étant dit, par le terme de transposition l'auteure souligne à son époque la nécessité d'une terminologie nouvelle pour réfléchir à cette clinique extrême.

De plus, pour Kestenberg (1980), ce n'est pas un clivage du Moi qui fonde cette coexistence simultanée présent/passé. La pensée de cette auteure s'écarte ainsi des travaux considérant le clivage au cœur des transmissions traumatiques (Abraham & Torok, 1987 ; Tisseron, 1993, 2001). À ce propos, pour Kestenberg (Ibid.), ces deux réalités ne sont pas clivées ; elles coexistent dans une « synthèse ». L'auteure soutient en effet que le Moi de sujet est apte d'un fonctionnement d'une grande complexité. « Le transposition » soutenue par le déni, la répression et la projection massive, n'exclut pas pour autant des procédés plus structurants, telle la sublimation. Or, cette idée d'une « synthèse du passé et présent » se prête toutefois à discussion ; à mon sens le phénomène décrit rend compte des lignes de clivage.

Pour Kestenberg (Ibid.), la « transposition dans le passé » s'inscrit au sein d'un processus mélancolique. Les enfants des survivants de l'Holocauste réalisent fréquemment un « voyage dans le monde des morts » (Ibid., p. 795). Or, il me semble que, qui dit voyage, suppose un retour. Alors que dans la « transposition du passé » ce dernier semble échouer. À cet égard, Rachael « incorpore » les morts et le deuil gelé parental ; et « introjecte » les objets parentaux appartenant

au passé mortifère. Kestenberg écrit : « Rachel avait emprunté les objets et le monde du père, et les a pris en elle afin de les faire ressusciter plus que pour s'en séparer. » (Ibid., p. 796).<sup>63</sup> Il semblerait que dans la terminologie actuelle, il s'agirait plutôt de considérer une « incorporation » de ces objets du passé que le sujet peine à élaborer<sup>64</sup>.

Le processus de « transposition dans le passé » rend ainsi compte de l'envahissement du psychisme de l'enfant par le passé parental ou familial. On rencontre ici la ligne contemporaine de l'approche des transmissions psychiques désignant que chaque génération est amenée à prendre en charge l'inélabore du passé (Eiguer (1997, 2006), Granjon (2006, 2011, 2012, 2014), Kaës (1985, 1993) ; Konicheckis (2008, 2014). À ce propos, Kestenberg désigne que l'omniprésence du passé rend compte d'une tentative, souvent vouée à l'échec, de réparer les figures parentales humiliées et lésées lors des persécutions. L'enfant cherche ainsi à transformer fantasmatiquement l'histoire d'humiliation en histoire de victoire contre les oppresseurs, et de racheter par cette voie la faute parentale fantasmée. L'auteure accorde ainsi une place d'appropriation active à l'héritier des violences ; il ne s'en trouve pas pour autant moins encombré sous leur poids. Par ailleurs, cet accent mis sur le travail du fantasme de l'enfant rejoint les élaborations de Mijolla (1981) sur les « le fantasme d'identification inconsciente », ou celles plus récentes de Ciccone (2012a) autour des « fantasmes de transmission »<sup>65</sup>.

Même si j'ai pu discuter certaines hypothèses conceptuelles (« la synthèse du passé et présent », « l'introjection des objets du passé »), ces élaborations précurseuses de Kestenberg offrent les bases pour un nombre de postulats centraux et toujours actuels : l'inélabore du passé s'impose au présent ; l'héritage actif du transmis (même portant sur les situations extrêmes à l'image de la Shoah), le traitement possible (même périlleux) de la négativité dans les transmissions et l'entrave dans la différenciation des générations sous le poids du transgénérationnel inélabore.

### 2.3.2 Le télescopage générationnel

Une dizaine d'années plus tard Faimberg (1993) se trouve à son tour confrontée au cas clinique qu'elle considère en premier abord « énigmatique ». Il s'agit d'un suivi « morose » ; Mario est un patient vide et absent. Jusqu'à un jour où une scène révélatrice est rejouée dans le transfert.

---

<sup>63</sup>Extrait traduit de l'anglais par mes soins.

<sup>64</sup>Voir page 75 pour les distinctions entre introjection et incorporation.

<sup>65</sup>Voir page 110-111.

À ce propos, L'Argentine subit une crise ; la population recourt aux dollars pour se prémunir contre la déflation. Or, alors que Mario est pris d'angoisse de devoir arrêter l'analyse, il est tout autant incapable de protéger son argent. L'interprétation de Faimberg (Ibid.) est la suivante ; échanger la monnaie consisterait à vivre dans le temps générationnel présent. Or, alors que Mario est « absent » au présent ; il est « présent » dans le passé. En effet, le vide de cet homme n'est rien d'autre qu'un « trop plein » d'objets appartenant à l'histoire familiale. Quand Mario paraît absent il est en effet ailleurs ; dans les temps du passé familial lointain avant la Shoah. L'analyste mais aussi l'analysant apprennent que Mario est un enfant descendant d'une famille juive polonaise dont la plupart ont péri dans les camps ; une histoire qui lui fût longtemps gardée secrète.

À la différence de Kestenberg (1980), Faimberg (Ibid.) analyse le processus du « télescopage générationnel » comme résultante du travail d'identifications inconscientes, intriquées dans le problème du narcissisme parental. Or, il ne s'agit pas ici des identifications qui structurent, telle l'introjection. Ce sont des identifications qui « capturent » et « aliènent ». Mario se trouve en effet aux prises avec les identifications clivées à l'inavouable et l'inélaboré dans l'histoire parentale mortifiée par la Shoah. Les « identifications aliénantes » condensent donc au moins deux générations. Ces transmissions pathologiques s'enracinent dans l'identification à une logique narcissique des parents internes (et non réels, précise l'auteure (Ibid.)). À ce propos, dans la logique narcissique, le bon est attribué aux parents, tandis que le mauvais se trouve expulsé dans l'enfant. En effet, les parents fonctionnant selon la logique narcissique ne peuvent pas aimer sans s'emparer de l'enfant. De même, ils ne peuvent pas s'en différencier sans le haïr. Ce qui décrit les deux temps de l'amour narcissique : l'appropriation et l'intrusion. Ainsi, l'enfant en s'identifiant à la logique narcissique parentale va s'identifier à la part de l'histoire familiale que ses parents refusent de reconnaître et projettent en lui. L'enfant va se trouver porteur d'une identité négative transmise par ses parents. Le télescopage marque donc une entrave dans la temporalité psychique. « Le télescopage générationnel » implique un temps circulaire ignorant l'ordre des générations.

Pour Ciccone (2012a), l'accent mis sur la nature « interne » du parent auquel s'aliène l'enfant permet de considérer le « télescopage générationnel » en termes d'un produit des « fantasmes de transmissions ». Ces derniers étant constitutifs de la tentative de l'enfant à la fois de s'en dessaisir et de s'approprier l'histoire étrangère qui s'impose à lui. De même, selon Ciccone (Ibid.) cette « capture identificatoire » constitue un cas de figure pathologique de « l'empiétement

imagoïque ». Une imago parentale venant à la fois « s'imposer » et « captiver » l'enfant , constituant simultanément un objet auquel l'enfant se trouve identifié et auquel il ne peut que s'identifier.

Ainsi, « le télescopage générationnel » n'est pas un (unique) produit de l'indicible parental ; ni d'une problématique « réelle » du narcissisme parental. Il est le résultat du nouage entre la dynamique relationnelle parent-enfant, les violences contenues dans l'histoire familiale ayant débordé les générations précédentes dans leurs capacités élaboratives, et les constructions de l'enfant cherchant à traiter le transgénérationnel qui s'impose ainsi à lui. Et, les mécanismes « d'identification aliénante », de l'empreinte de la « logique narcissique », pouvant être considérés comme signe du travail du fantasme (Ciccone, 2012a), offrent une précision supplémentaire quant aux premières considérations de Kestenberg (1980) autour de la « transposition dans le passé ». Ceci étant dit, considérer les transmissions pathologiques sous l'angle processus du « télescopage générationnel » me semble bienvenu à partir du moment où l'on s'abstient d'y voir l'unique destin des familles aux prises avec les situations des violences.

#### 2.4 La transmission radioactive des violences collectives

Les travaux de Gampel (2005) figurent parmi les conceptualisations contemporaines des transmissions portant sur les situations de violences extrêmes. Tout comme Kestenberg et Faimberg, Gampel (Ibid.) interroge à son tour le destin transgénérationnel de l'œuvre génocidaire de la Shoah. Le génocide qui détruit profondément les liens collectifs, cherche à faire de l'histoire une « tabula rase » (Sironi, 2007), et attaque les individus dans leur identité même.

Gampel (Ibid.) désigne que les effets d'une telle catastrophe humaine se manifestent à long terme, sans respecter les frontières temporelles et géographiques. Elle formule l'hypothèse d'une « transmission radioactive ». Selon l'auteure, la réalité extérieure terrifiante pénètre et s'enkyste dans le psychisme des victimes des violences sociales, demeurant en eux sous forme de « résidus radioactifs ». Ces derniers traversent les frontières générationnelles avec une puissance quant à leur contamination et leur expansion. L'auteure souligne qu'il s'agit d'un phénomène inconscient et imprévisible. Les descendants des survivants vont ainsi s'identifier aux éléments traumatiques qui deviennent leur partie propre. Telle qu'elle est désignée, l'identification évoque ici une incorporation « d'objet traumatique » (Ciccone, 2012a). Ce dernier, comme réélaboré par Ciccone



(2012a) suite aux travaux d'Abraham et Torok (Ibid.), sans pouvoir être transformé vient transformer le sujet. En effet, Gampel (Ibid.) décrit que l'individu va se trouver sans défense face aux expériences étrangères pénétrant son psychisme. Ainsi, les résidus radioactifs peuvent se transmettre de la première génération à la deuxième, puis à la troisième. Après avoir été « récepteurs passifs », les descendants de violence deviendront à leur tour des « transmetteurs ».

La conception de Gampel (Ibid.) quant aux possibilités de transformation des violences ainsi transmises est pessimiste. Alors, qu'elle évoque l'existence de scénarios fantasmatiques déployés par les héritiers, il n'est pas question de fantasmes aidant à l'élaboration, mais davantage de contenus mortifères faisant effraction dans le psychisme de l'individu. En ce sens, son travail remet en question la fonction universelle transformative des « fantasmes de transmission » décrits par Ciccone (2012a, 2012b). De plus, Gampel (Ibid.) souligne qu'il est très difficile d'appréhender cliniquement le phénomène de la transmission radioactive, car les résidus radioactifs échappent à la symbolisation. Ainsi, à l'image de la pulsion, ils ne peuvent être directement saisis. On retrouve ici la présence d'un corps étranger qui hante le psychisme individuel et dont le statut semble proche du fantôme décrit par Abraham et Torok (1987). Ces derniers comparent en effet le travail du fantôme au procédé de la pulsion de mort. Pour Gampel, les résidus radioactifs ne peuvent donc pas être commémorés, mais uniquement agis par leurs dépositaires. À cet égard, une de leurs manifestations est l'émergence surprenante des paroles ou des actes marqués par une cruauté déshumanisante contrastant avec les attitudes habituelles du sujet. C'est donc, entre autres, au travers de l'analyse de récits que l'on peut appréhender la présence de résidus actifs parmi les victimes de violences, et leurs descendants. Aussi bien qu'au travers de symptômes divers.

Ainsi, pour Gampel (2005), lorsque la « transmission radioactive » agit, l'héritier se trouve démuné d'une possibilité de métaboliser le transmis. La catastrophe propulsée par les génocides ne saurait être minimisée. Or, je ne partage pas pleinement cette vision d'un héritier « récepteur passif » des résidus radioactifs. Au moins pas en tant qu'un destin transgénérationnel systématique de l'œuvre génocidaire. Ceci étant dit, cette métaphore d'une « radioactivité psychique » qui se propage à travers les frontières (subjectives, générationnelles), qui ne peut être directement saisie ni observée, et dont seuls les effets produits trahissent l'existence<sup>66</sup>, est une puissante image pour

---

<sup>66</sup>À l'image des mutations ou maladies consécutives à l'exposition à la radioactivité, et n'apparaissant qu'après un certain temps.

penser la clinique transgénérationnelle familiale. Elle évoque par ailleurs les « existants transgénérationnels » décrits par Konicheckis (2008). Des formes du négatif, sans objet ni structure, « volatiles » et « aériens » qui imposent aux générations actuelles les restes inélaborés du passé. La vision procédurale et dynamique de la rencontre entre l'héritier et les expériences du passé générationnel propre à l'œuvre de Konicheckis (2008, 2014) diffère toutefois considérablement de la position prise par Gampel (2005).

### *3. Lorsque les survivants deviennent parents*

*« Maman, j'ai froid ! » « Bah, oui, il fait froid, mais maman n'y peut rien, c'est la longitude 76° ... »<sup>67</sup>*

C'est dans la relation parent-enfant que l'essentiel des transmissions est véhiculé. Or, lorsque les parents se trouvent violentés par le collectif, et démunis de sentiment de sécurité et de confiance au monde environnant, comment s'inscrivent-ils dans leur fonction parentale ? À ce propos, on rencontre une littérature particulièrement riche quant au destin des enfants descendants des génocides ; j'aborderai ici à uniquement une partie d'elle. La réflexion sur la Shoah concerne une part non négligeable de ces travaux. Ils désignent de nombreux risques qu'encourt le psychisme naissant d'un nouvel être confronté à celui d'un descendant empreint de violences collectives extrêmes. À ce propos, j'ai pu précédemment aborder et questionner les processus de cryptes et de fantômes, des secrets familiaux, de « transposition dans le passé », du « télescopage générationnel », et de « transmission radioactive ». Il s'agirait désormais de poursuivre ces interrogations en explorant plus particulièrement la relation parent survivant-enfant, et de ses retentissements sur le développement de ce dernier.

Gampel (2005) décrit que les enfants des survivants se construisent fréquemment dans la constellation traumatique parentale. Ici, la naissance viendrait renarcisser les parents attaqués dans leur élan de vie même, et marquer l'échec d'un projet macabre d'anéantissement de son peuple. « En garantissant la continuité, chaque enfant de survivant devient un bébé miracle qui allège la douleur et la perte. » (Ibid., p. 25). L'enfant se trouve ainsi dans la place de « soigner » la douleur

---

<sup>67</sup>Récit d'un ancien déporté de la mer de Laptev. Source : [https://nanook.lt/zymes\\_pereiti\\_praeiti/](https://nanook.lt/zymes_pereiti_praeiti/)

parentale ; devenant, selon le terme de Kaplan (1995), « l'enfant guérisseur »<sup>68</sup>. On rencontre ici les élaborations d'Altounian (2000) qui désigne que l'enfant des survivants se trouve dans une position paradoxale parentale face à ses propres « parents-orphelins ». Feldman (2009) décrit à son regard le processus d'inversion générationnelle suite aux retrouvailles entre les parents revenants des camps et les enfants cachés.

Pour Kaplan (Ibid.), la répétition de l'inélabore empere la relation parent-« enfant guérisseur ». L'enfant agit l'inélabore du passé parental afin d'y donner sens et de soulager le parent. Il s'agit également d'une façon couteuse de chercher à tisser et préserver un lien avec ce parent souffrant. Le parent répète quant à lui dans la relation actuelle avec l'enfant les bribes du traumatisme vécu. Or, agissant sous l'effet du traumatisme, la répétition désigne également l'espoir inconscient d'une transformation. On retrouve ici le même mécanisme de répétition décrit par Tisseron (1993, 2001) quant à la transmission des secrets familiaux. L'enfant se trouvant investi, et s'investissant, d'une mission d'élaborer l'inélabore parental. Or, alors même que le parent délègue inconsciemment l'enfant avec cet héritage douloureux à « transformer », il vient fréquemment disqualifier et entraver ses tentatives pour y répondre (Kestenberg, 1990 ; Valent, 1998). Valent (Ibid.) décrit à cet égard comment l'enfant se trouve fréquemment exclu des rares moments commémoratifs familiaux. Hantés par ce besoin de le protéger, les parents le démunissent en réalité d'une possibilité de tisser des représentations dans un espace partagé. L'enfant se trouvant ainsi en manque de cet autre, « plus-d'un-autre », dirait Kaës (2009), pour traiter le négatif encombrant l'espace relationnel.

Et, lorsqu'il s'agit pour l'enfant, démunie d'une relation sécurisante et harmonieuse avec ses parents, de tenter ainsi de prendre en charge les expériences d'une violence inouïe, son développement peut se voir sévèrement encombré. Altounian (2000) désigne que les processus de la différenciation et de l'altérité peuvent se trouver perturbés, créant des relations familiales basées sur la fusion, l'emprise ou l'exclusion. De même, l'organisation œdipienne des enfants de survivants risque d'être compromise. En effet, les massacres collectifs endommageraient profondément l'identité des enfants en termes de différence sexuelle et culturelle. Selon l'auteure, la seule différence significative devient celle de rester vivant ou mort. Les identifications féminines et masculines se trouvent entravées, par la mémoire porteuse de représentations des corps des ascendants maltraités.

---

<sup>68</sup>Kaplan (1995) emploi le terme anglais « child as a healer ».

Par ailleurs, tout enfant doit traiter les angoisses « ordinaires » qui le traversent dans les temps premiers de son développement ; l'entourage se montrant essentiel dans l'étayage de l'enfant pour y faire face. En revanche, un enfant aux prises avec un parent indisponible ou inadéquat, car trop aux prises avec sa propre douleur ou trauma, ne peut accomplir cette fonction protectrice essentielle (Altounian, 2000 ; Feldman, 2009 ; Kestenberg, 1990 ; Gampel, 2005). Altounian (2000) apporte à cet égard que les parents sont invalidés dans leur fonction protectrice et de représentation, au moins dans les premières générations de survivants (Altounian, 2004). Gampel (Ibid.) souligne quant à elle que l'enfant risque ainsi de se trouver doublement aux prises avec ces angoisses archaïques. Le risque qu'il encourt est de rester dépositaire des contenus fragmentés qu'il ne parvient pas à lier. Ainsi, l'enfant dépassé par cette charge du négatif, risque d'intérioriser la terreur, la souffrance parentale indicible et les deuils parentaux suspendus. Il se trouve « captivé » par le passé parental (Kaplan, 1995) qui, tel un « trou noir », aspire ses investissements et prend toute la place (Fresco, 1984). Et, une des formes cliniques de la souffrance de l'enfant exposé aux parents traumatisés serait l'émergence des symptômes psychotiques précoces (Gampel, 2005). Ainsi, paradoxalement, ce sont les descendants de seconde, voire troisième génération, qui viendront rompre le silence de leurs ascendants. Notamment, à travers l'émergence de symptômes bruyants exprimant le terrifiant et l'indicible dans l'histoire familiale. (Ibid.)

Pour finir, la parentalité d'anciens déportés en Sibérie ne pourrait être superposée à ceux des survivants aux génocides. Or, ces réflexions sur l'envahissement du psychisme infantile par le passé mortifère parental (Altounian, 2000, 2004 ; Fresco, 1984 ; Gampel, 2005 ; Kaplan, 1995 ; Kestenberg, 1980, 1990) ; sur les manquements potentiels des parents dans leurs capacités parentales (Altounian 2000, 2004 ; Gampel, 2005 ; Kestenberg, 1990 ; Valent, 1998), et sur la potentielle entrave dans les processus de séparation entre les générations (Altounian, 2000 ; Faimberg, 1993 ; Kestenberg, 1980) ; constituent des pistes pouvant l'aider à aborder la clinique des familles d'anciens déportés en Sibérie.

#### 4. En attente d'une mémoire collective

« *Bien qu'elle n'est plus là, le passé est reconnu comme ayant été* » (Ricoeur, 2006, p. 22)

Il était précédemment question d'analyser les façons potentielles dont l'histoire collective, porteuse de violences, agit dans le psychisme de ses descendants. Le présent chapitre, grâce aux travaux actuels sur les situations de violences collectives génocidaires et coloniales, traitera comment la reconnaissance collective (ou plutôt son absence), s'intrique et agit dans leur destin transgénérationnel. Il y serait question d'aborder le nécessaire travail de mémoire collective qui hélas s'est montré à de maintes reprises défailant lorsqu'il s'agissait d'inscrire les catastrophes humaines au sein d'un héritage collectif qui nous appartient à nous tous. La prétendue amnistie, portée par un refus de prendre en charge le passé, risquant ainsi de perdre sa ligne de démarcation avec l'amnésie (Kaës, 1989 ; Ricoeur, 2006). Et, le déni collectif agissant sous l'effet d'un refus ou d'une impossibilité de remémoration, produit un effet paradoxal. Le passé démuné d'une mémoire commune, revient et se répète dans le présent. Elle hante les survivants et les héritiers des catastrophes impossibles à oublier, car impossibles à se souvenir (Altounian, 2000, 2009 ; Davoine & Gaudillière, 2006).

Je parlerai en premier lieu d'une partie des travaux d'Altounian (2000, 2009) rendant compte des transmissions transgénérationnelles des traces inélaborées du génocide arménien. Sa reconnaissance fut particulièrement tardive et périlleuse et le génocide arménien est toujours dénié par l'État turc. Ensuite suivra l'analyse du travail réalisé par Feldman (2009) auprès des enfants juifs cachés en France et qui témoigne de la souffrance durable de ceux que l'histoire avait longtemps oubliés. Enfin, j'explorerai les travaux de Cherki (2006), et de Mansouri (2008, 2013) développant les destins transgénérationnels des violences coloniales à partir de la clinique actuelle auprès de jeunes français « dits d'origine ». À savoir, des jeunes descendants de la migration algérienne.

##### 4.1 Le génocide arménien

Altounian (2000, 2009) étudie les conséquences trans-générationnelles de la catastrophe du génocide arménien dont les responsables n'ont pas été punis, et dont la reconnaissance est loin

d'être unanime. Plus particulièrement, l'auteure interroge l'expérience de la diaspora arménienne en France.

Elle avance que lorsque les violences sont déniées dans la mémoire collective, les rescapés et leur descendance doivent les prendre en charge dans leur mémoire individuelle. Or, les exclus sur le plan social, le sont également sur le plan du langage, ce qui aboutit à un écrasement de l'espace de parole. Le silence collectif, fondant le crime contre l'humanité, a ainsi rendu pour eux l'indifférence comme unique figure de l'altérité. Les survivants accèdent donc rarement à l'espace d'élaboration. Face à un long déni collectif au sein du pays d'accueil, leurs descendants eux aussi subissent une expérience déréalisante poussant au clivage, car la mise en mots de « l'histoire illicite » agit « en terroriste » sur leur environnement (Ibid., p. 27) Ils sont accablés d'une hypothèque face à leurs ancêtres qui leur ont donné vie tout en étant délaissés par le collectif. Le déni politique subi par ses victimes, les a en quelque sorte démunis de leur appartenance humaine. Ainsi, ce sont ces ancêtres démunis d'un corps propre, des morts-vivants qui se transmettent aux descendants au risque que ces derniers se reconnaissent eux-mêmes; ni morts ni vivants. Les héritiers d'un crime impuni doivent ainsi élaborer à leur place l'expérience déshumanisante de terreur. Et ce, afin de pouvoir accéder à des identifications porteuses d'une vie. Ils doivent « mettre en mots pour mettre en terre les morts » (Ibid., p. 8). Il me vient ici l'expression du « mal mort » employée par Sironi (2007) à l'égard des deuils empêchés en l'absence de réalisation de rituels commémoratifs œuvrant en une séparation entre les morts des vivants.

Finalement, suivant Altounian (2000, 2012), le travail de l'analyse, mais aussi de la symbolisation par l'écriture, constitueraient des voix d'élaboration possibles de cet héritage terrifiant. Une observation qui attire toute mon attention en vue notamment de la richesse de l'œuvre littéraire réalisée par les anciens déportés en Sibérie. De même, l'auteure souligne le rôle de l'acquisition de la langue du tiers, à savoir celle du pays d'accueil, qui véhicule des objets porteurs d'une vie, et facilite l'accès à un espace de symbolisation et à un travail libérateur du deuil.

Le travail d'Altounian, dont je ne présente ici qu'une infime partie, est empreint d'une esthétique littéraire qui m'a amenée à rester très, peut-être trop, proche du texte original. Sa pensée constitue à mon sens un véritable manifeste pour la mémoire collective. Cette dernière étant cruciale pour étayer les héritiers des génocides dans cette lourde tâche d'élaborer l'héritage traumatique qui leur encombre. Cependant, autant que j'ai pu précédemment soutenir le

déploiement des héritages violents en termes d'une source à la vie, autant la clinique génocidaire extrême m'invite à prendre des précautions pour ne pas tomber dans le piège d'une théorie optimiste ou naïve. Ceci étant dit, Altounian soutient que le moment fondateur pour ses propres travaux sur l'héritage traumatique consiste en découverte du manuscrit paternel racontant sa traversée subjective du génocide arménien. Ainsi, la richesse de l'œuvre même d'Altounian illustre une nouvelle fois ce possible déploiement vivant et créateur puisant dans une histoire familiale d'une violence inouïe.

#### 4.2 Les enfants juifs cachés en France

Feldman (2009) interroge le devenir d'enfants juifs cachés en France pendant la seconde Guerre Mondiale. Elle désigne un silence massif, de la part de la société comme de leurs familles, sous lequel ils ont dû se construire. En effet, leur vécu fut longtemps délégitimé et non uniquement non reconnu mais aussi méconnu. Nous retrouvons par ailleurs des observations similaires formulées par Kestenberg (1990) et Valent (1998) autour d'une invalidation fréquente des expériences d'enfants survivants aux camps. À propos d'enfants cachés, d'une part, une pensée collective d'une prise de conscience et d'une reconnaissance des expériences violentes et traumatiques, et des multiples ruptures qu'ils ont traversées, a pris (trop) de temps pour se constituer. De l'autre part, leurs familles mêmes, surtout lorsqu'il s'agissait de parents survivants, ont rarement pu offrir un espace d'accueil et d'étayage pour transformer leurs expériences. En lieu et place d'une reconnaissance, ils ont subi, et pour certains se sont inscrits au sein de cette logique grotesque produisant un court-circuit : « Ils n'ont pas connu les camps, ils ont eu de la chance, ils n'ont pas souffert ». Par conséquent, soutient Feldman (Ibid.), ce silence et ce déni massifs et prolongés ont eu des effets dévastateurs sur les possibilités de symboliser leur expérience. Ainsi, lorsque l'auteure rencontre ces anciens enfants cachés et désormais devenus de personnes âgées, elle découvre des êtres aux prises avec une souffrance toujours actuelle. Les effets des ruptures dans les relations familiales, des traumas et des deuils non résolus se perpétuent sur eux. Leurs propres relations avec leurs enfants se trouvant à leur tour « contaminées ». Se référant à la notion d'une « transmission radioactive » de Gampel (2005), Feldman (2009) désigne ainsi les effets présents du passé mortifère lointain.

Concernant la spécificité de l'expérience de ces enfants, il s'agit de souligner les multiples

attaques d'affiliation subies, notamment autour de la nécessité de dissimuler leurs appartenances juives. Or, une fois la guerre terminée, la ré-affiliation dans leur groupe d'appartenance primaire réussit à peine. À cet égard, ces enfants devenus adultes se trouvent dans une quête vive d'affiliation. Et ce probablement en réponse aux attaques multiples jadis infligées à leur groupe d'appartenance. À cet égard, l'auteure souligne le potentiel thérapeutique du dispositif du groupe de parole. Ce dernier ré-inscrit dans un collectif et rompt le long isolement et solitude auquel les enfants cachés étaient soumis (Feldman, 2009).

De même, pour les enfants dont le(s) parent(s) survivent aux camps, la souffrance est toutefois propagée et perpétuée dans les difficiles ou parfois, impossibles retrouvailles. Ils découvrent leurs parents changés et hantés par les camps et les morts non-enterrés, et le trauma qu'ils peinent à élaborer. On a pu à ce propos précédemment aborder la parentalité en souffrance des parents survivants (Altounian, 2000 ; Feldman, 2009 ; Fresco, 1984 ; Gampel, 2004 ; Kaplan, 1995 ; Kestenberg, 1990). Or, lorsqu'il s'agit de retrouvailles avec un parent revenant des camps, l'enfant est traversé en plus d'expérience d'étrangeté familiale, source d'angoisses terribles (Feldman, Ibid.).

En revanche, pour ceux n'ayant pas pu retrouver leurs familles ayant péri dans les camps, les deuils furent difficiles, voir, impossibles. Et ce en lien avec le danger parcouru lors des persécutions empêchant ce moment la symbolisation des pertes engageant des modalités de fonctionnement centrées sur la survie. Ensuite, après la guerre, n'ayant pas de tombes où se réunir ces enfants manquaient tout autant d'étayage symbolique. Ces deuils gelés continuent à les hanter des années plus tard, donnant lieu à des confusions, et des marques du clivage. Pour Feldman (Ibid.), ils semblent donc aux prises avec une lutte interne entre la pulsion de vie et celle de mort. De même, pour la plupart, la temporalité est figée : « Une sorte de guerre psychique continue » (Ibid., p. 212). En effet, très peu d'espaces d'étayage se prêtaient à eux pour les aider à traiter et inscrire leur douleur et leurs pertes, et symboliser l'expérience traumatique vécue. Or, ce qui ne peut être élaboré, intégré, ce qui ne trouve pas de contenant, revient et hante le psychisme du sujet.

Ainsi, le travail de Feldman (2009) accorde une place au sein du corpus psychanalytique à la clinique spécifique des enfants juifs cachés. Il rend également compte du besoin crucial de l'individu aux prises avec une expérience traumatique de rencontrer un espace collectif lui accordant une place, et l'étayant ainsi dans le processus de symbolisation. Lorsque cette rencontre



échoue, les effets des violences se perpétuent et se répètent, « la guerre continue ». Enfin, je pense pouvoir soutenir que la souffrance profonde d'anciens enfants cachés illustre singulièrement la « catastrophe sociale » décrite par Kaës (1989). L'espace transsubjectif désagrégé, porteur des traces des traumatismes non élaborés, en lieu et place d'étayer la psyché individuelle aux prises avec le traumatisme, vient amplifier les effets de ce dernier au sein d'une co-production traumatique.

#### 4.3 Les violences coloniales

Cherki (2006) et Mansouri (Mansouri, Sturm, & Moro, 2008 ; Mansouri, 2013) interrogent les effets trans-générationnels de l'histoire coloniale algérienne, dont la reconnaissance collective fut également très tardive. Cherki (2006) aborde la violence coloniale comme un système dominant qui aliène l'individu en écrasant son système symbolique, mettant alors à mal sa constitution subjective même. Le système colonial vient donc s'attaquer aux repères de la langue, de la culture et de la politique. La désobjectivation exercée par un système dominant vient attaquer chez un individu sa capacité d'intégrer l'altérité, faisant le lit des intégrismes. L'auteure précise que ce n'est pas tant le contenu des représentations véhiculées par le discours dominant qui compte, mais sa position se voulant unique et souveraine. À cet égard, propos de Puget à l'égard de la violence sociale me semblent particulièrement significatifs ; «il se produit (...) une réduction de l'espace de lien et de socialisation jusqu'à sa plus minime expression (...) le lien se transforme en un rapport maître-esclave (...). Les axes de l'appartenance sociale se désarticulent. Il n'y a plus de dilemme ni questionnement » (Puget, 1989, p. 11).

Cherki (Ibid.) articule cette souffrance spécifique produite par les violences collectives à l'entrave du travail de la mémoire collective. Elle formule à cette occasion la notion « des lieux métaphoriseurs ». Ces derniers offrent un espace de négociation, de médiation nécessaire pour l'émergence de la symbolisation et de la rencontre inter-générationnelle. Or, quand le système colonial vient rejeter, voire dénier, les systèmes symboliques constitutifs des générations antérieures, le collectif échoue dans sa fonction d'étayage à la symbolisation. De ce fait, dit l'auteure (Ibid.), le mécanisme de clivage, et d'enkystement des morts « sans sépultures » se mettent en place. Nous retrouvons ainsi des procédés pathologiques qui semblent proches de la clinique du « crypte » (Abraham & Torok, 1987). Cherki (Ibid.) décrit ainsi que les pertes déniées

par le collectif dominant deviennent paradoxalement trop présentes dans le psychisme des descendants de cette histoire. Par conséquent, ces derniers restent porteurs de leurs morts « en quête d'inscription », et se trouvent enfermés dans une errance psychique (Ibid., p. 57). Les identifications au déchet émergent. Il s'agit notamment de l'identification à cette part morte qu'ils portent en eux sans une possible symbolisation. Cette identification semblerait ainsi pouvoir être rapprochée du processus pathologique de « l'identification endocryptique » décrit par Abraham et Torok, (1987) et analysé par Ciconne (2012a). À cet égard, l'auteure observe une souffrance muette parmi certains jeunes français d'origine algérienne, ces « corps étrangers inclus à exclure », qui s'exprime sous forme de décharges motrices, parfois d'une destructivité adressée à soi ou à autrui (Ibid. p. 61). « J'ai la haine, disent les jeunes de cités » (Ibid., p. 91), marquant le traumatisme parental en suspens car gardé sous silence et démuné de « lieu métaphorisé ». À défaut d'une possible remémoration, c'est la répétition qui s'impose, témoignant de la symbolisation en souffrance.

Mansouri (2013) s'inscrit dans une continuité de pensée et de questionnements formulés par Cherki. Lors de son travail de recherche qui a abouti à une thèse, l'auteure rencontre les jeunes impliqués dans les émeutes de 2005 en région parisienne. Elle note que la majorité d'entre eux est issue de familles d'origine algérienne ne connaissant pourtant que très peu leur histoire familiale. L'auteure avance que ces jeunes sont porteurs d'une violence née du « racisme colonial ». Dans leurs discours émergent les représentations marquées par des sentiments d'exclusion, d'infériorité et de discrimination subies dans la société française. Cette dernière semble être incarnée par les figures des policiers, dont les contrôles réguliers sont vécus d'une façon extrêmement douloureuse. Le ressenti de ces jeunes fait l'écho, selon l'auteure, à leur histoire collective et à l'expérience de leurs ascendants face au système colonial à l'époque de l'Algérie française. Toutefois, l'auteure souligne que c'est la rencontre du déni collectif associé au traumatisme parental non élaboré, avec le traumatisme inhérent à l'adolescence qui serait à l'origine de l'effraction pulsionnelle.

Les travaux de Cherki (2006) et de Mansouri (2008, 2013) rendent compte de la clinique actuelle. Telle qu'elle peut notamment être rencontrée dans les services infantilo-juvéniles français accueillant les familles issues de la migration. Ces auteures formulent l'hypothèse des transmissions transgénérationnelles des problématiques non résolues qui s'enracinent dans les périodes de l'Algérie française. Cherchant ainsi de donner sens à la souffrance de ces jeunes

français « nés ici mais venus d'ailleurs » ; selon le terme que j'emprunte ici à Moro (Moro, De la Noë & Mouchenik, 2006). À ce propos, pour ces descendants d'histoire des violences coloniales mal et tard accueillies dans la mémoire collective, cet « ailleurs » véhicule une charge du négatif encombrant. Ce dernier, au moins pour certains, dépasse en effet leurs capacités élaboratives. Ainsi émanent les symptômes qui font « des émeutes ». Les violences collectives inélabores, telles des « bombes dormantes »<sup>99</sup>, se voient détonées sous l'effet des problématiques individuelles tout autant explosives. À ce propos Mansouri (2013) rend singulièrement compte de l'intrication entre la pulsionnalité adolescente et le transgénérationnel encombrant.

*En guise d'une discussion*

Ce qui est en commun aux auteures exposées plus haut est leur appartenance à un groupe culturel partagé avec leurs sujets, ou leurs patients. L'histoire collective à laquelle elles se réfèrent est donc aussi la leur. Ma situation est par ailleurs proche ; étant lituanienne je vais à la rencontre de familles lituaniennes d'anciens déportés. À ce propos, je suis convaincue que la subjectivité de ces auteures, tout comme la connaissance intime du groupe culturel dont il est question, leur avait permis une rencontre authentique portée par une empathie et une confiance. Tout comme une compréhension et une analyse singulières de cette clinique. À mon sens, sans ce partage d'une appartenance et pour une partie d'une expérience commune et connue, ces dernières n'auraient pas été possibles.

Ceci étant dit, des zones d'ombre se créent bien probablement également dans ces situations d'appartenance collective partagée. Cette dernière véhiculant également du négatif commun qui fonde les liens, et qui ne peut que difficilement être levé. De même, cette appartenance à une histoire collective commune avec leurs sujets (ou patients) se rapproche, pour une part, de ce que Puget (1989) nomme par un « phénomène des mondes superposés ». Ce dernier donnant lieu à une perturbation dans le processus analytique. J'en parlerai en guise de clôture de la présente partie. Toutefois, Puget (1989) considère ce phénomène comme propre au processus de l'analyse. Ainsi, il ne serait pas tout à fait pertinent d'élargir cette notion au champ de la relation chercheur-sujet. Certes, un chercheur porté par la psychanalyse s'intéresse aux contenus inconscients déployés dans l'espace de la rencontre. Or, son écoute et sa posture ne sauront de loin être superposées à celles

---

<sup>99</sup> Terme évoqué par Sironi (2007) à propos des effets du régime d'impunité.

de l'analyste. Je parlerai bien plus amplement de ces questions à l'occasion de l'analyse du processus testimonial oral<sup>90</sup>.

Finalement, je pense que même en tant que chercheur, tâcher à tout prix de faire preuve d'une neutralité utopique est une erreur. Car pour qu'une rencontre advienne, et pour qu'une écoute dans laquelle le sujet en face se sent suffisamment porté et étayé, se déploie, ce dernier doit pouvoir ressentir notre présence subjective. Et, en tant que sujet de l'inconscient, du groupe et de culture, nous sommes inévitablement porteurs de multiples appartenances qui jouent dans la rencontre ; du négatif que pour une part nous ne pouvons traiter, enfin, des limites quant à la possibilité de transformer le négatif venant d'autrui. Chaque rencontre et chaque relation accède à certains contenus et omet ou s'échappe à d'autres ; c'est la castration de ne pas pouvoir tout être ni tout avoir qu'il s'agit donc d'accepter.

### 5. Le phénomène « des mondes superposés ». « Les logiques de 1 et de 2 »

#### 5.1 Les mondes superposés

À partir de son expérience clinique durant les périodes de la dictature militaire en Argentine, Puget (1989) élabore dans un premier temps la notion des « mondes superposés ». À ce propos, les violences sociales viennent en effet envahir et pénétrer son bureau via les récits et les problématiques que traversent ses patients. Une dynamique qu'elle refuse, à juste titre me semble-t-il, d'interpréter dans la seule dimension des fantasmes ou de l'infantile. Ces observations l'amèneront dans un second temps de proposer une nouvelle théorie des « logiques superposées du 1 et du 2 ». J'y reviendrai très prochainement.

En premier lieu, l'auteure constate au sein d'une autoanalyse sincère et honnête, que ces « violences sociales » quotidiennes auxquelles se trouvent exposés ses patients, tout comme elle-même, influent jusqu'à perturber le processus analytique. Ici, elle, l'analyste, tout comme l'analysant, partagent tous les deux cette même réalité sociale. Il s'agit du « phénomène des mondes superposés » qu'elle définit ainsi : « Quand analyste et patient vivent en même temps de mêmes inquiétudes ou préoccupations qui proviennent du contexte de la vie quotidienne, nous parlerons de Mondes superposés. » (Puget, 1989, p. 5).

Ces observations amènent à désigner essentiellement les risques d'une distorsion et de la

---

<sup>90</sup>Voir pages 127-137.

transformation de l'écoute analytique provoquant une perturbation du processus engagé. À ce propos, elle note le premier risque dû à l'émergence des faits traumatiques partagés entre le patient et l'analyse. Par conséquent, l'écoute analytique risque de s'achopper au profit d'une « prise au pied de la lettre du discours de patient ». L'analyste peut s'engager dans une participation plus active. Ou, à l'envers, « ce partage involontaire et inévitable, qui stimule ou inhibe la curiosité ambivalente, peut devenir secret, vicariant, ou honteux. » (Ibid., p. 6) L'auteure parla ainsi d'une « inondation » et de « viol » du cadre analytique par le monde quotidien. Car les mondes superposés n'offrent qu'une rencontre illusoire analyste-patient, empêchant en réalité l'écoute de l'inconscient. De ce fait, l'analyste n'est pas plus uniquement sujet de transfert. Il se trouve aussi pris avec des émotions qui découlent de la réalité sociale ou politique qu'il partage avec son patient. Une situation pouvant produire un « micro-traumatisme » chez l'analyste dont la pensée et ainsi la fonction se trouve attaquée. L'auteur désigne qu'il « se créera ainsi une zone sourde et murette dans laquelle se logera l'acting out de l'analyste » (Ibid., p. 6).

D'autre part, l'auteure désigne une menace de l'ordre de narcissisme « analytique ». Où, au sein d'un renversement et d'une émergence des modalités de fonctionnement régies par le registre de l'idéal, « l'analyste se transformera en objet de détresse, et le patient en un objet protecteur » (Ibid., p. 7).

Par ailleurs, un nombre d'auteurs ayant exercé en tant que cliniciens durant l'époque soviétique (Bernhardt, 2013 ; Katona & Csiszer, 2013 ; Konkov, 2013) racontent avec une remarquable honnêteté comment leurs histoires familiales personnelles furent, pour beaucoup, mobilisées, remaniées, parfois même, découvertes, au travers du cheminement de l'histoire de leurs patients. Cette situation où les thérapeutes sont soumis au même quotidien soviétique et ses effets destructeurs et paradoxaux me semble fournir une illustration prégnante pouvant produire ce que Puget (1988) avait nommé par « mondes superposés ».

Finalement, comme ce que je note plus haut, il ne me semble pas pleinement pertinent de parler « des mondes superposés » entre un chercheur et sujet. Or, je resterai attentive à ces processus décrits par l'auteure, pour m'étayer quant à l'analyse et les mouvements que j'observerai à l'occasion de la rencontre avec les familles lituaniennes d'anciens déportés.

## 5.2 Les logiques superposées : « La logique de 1 », « La logique de 2 »

Ces dernières années, Puget (2004, 2005, 2016) formule de nouvelles propositions théoriques afin de considérer la « subjectivité sociale » relevant des effets du « présent » social et politique. Pour penser « ce présent » que les patients amènent sur le divan, la culture freudienne classique centrée sur les lois de l'appareil psychique individuel ne suffirait pas. L'auteure introduit ainsi une nouvelle notion métapsychologique nommée « logique de Deux » qui cohabite dans une relation dite de superposition avec la « logique de Un ». Cette dernière renvoie aux lois désormais connues de fonctionnement de l'appareil psychique individuel décrit par Freud. En revanche, la logique de « Deux » serait son hétérologue. Elle recouvrirait l'espace des liens, marqué par ladite « altérité irréductible » et de l'étrangeté de chacun, et la mouvance constante du fait de l'imprévisible des effets du « présent ». C'est à cet espace de « Deux » que correspondent les champs social et politique. Et dont les effets sur les subjectivités ne pourront pas être réduits à la logique du champ du singulier freudien.

Ces considérations, qui, d'une part invitent à une nécessaire prise en compte de la mouvance du monde contemporain, et des effets de la réalité sociale et politique sur l'individu, attirent toute mon attention. Pour ce qui concerne les effets des violences collectives, ils relèveraient donc de cette « Logique de 2 » ou du lien. Cette dernière ne doit donc pas être confondue avec ladite « Logique de 1 » répondant aux lois des désirs, des pulsions et des fantasmes décrites dans la métapsychologie freudienne et post freudienne.

Or, avec tout le respect pour cette auteure dont je fais preuve, sa conception de rapports entre ces deux logiques qui seront donc « hétérologues » et « superposées » me semble se prêter à une discussion. Elle exclue en effet les influences mutuelles et perpétuelles entre l'individu et le groupe désignées par de nombreux auteurs. Pour ne citer que Kaës (1976, 1989, 1993, 2009, 2012) dont les élaborations désignent un maillage entre les différents niveaux intrasubjectifs, intersubjectifs et transsubjectifs qui s'entre-influencent, s'organisent, parfois, (se) désorganisent, dans une interaction constante et complexe. C'est davantage dans cette vision que je m'inscris à ce jour.

## II. LES DESTINS PSYCHIQUES DU TRAUMATISME

### 1. *Traumatisme psychique*

#### 1.1 Les élaborations freudiennes

La notion du trauma s'origine dans la genèse de la psychanalyse. Dès ses premiers travaux sur l'hystérie élaborés à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, Freud théorise sur une origine traumatique sexuelle de la névrose (Freud & Breuer, 1895). Les notions centrales, et toujours d'actualité dans les considérations contemporaines du champ du psychotraumatisme, s'y situent. Le traumatisme est pensé comme un débordement du Moi du sujet par une excitation qui ne peut être momentanément traitée. S'en suit bon nombre de textes publiés en 1896<sup>71</sup>, qui précisent la psychogenèse des symptômes hystériques. L'événement traumatique premier remonte au temps de l'enfance. À cette période, l'appareil psychique immature, démuné d'accès à la genitalité, ne peut l'élaborer ; c'est le refoulement qui intervient. Ses effets pathogènes ne se déclenchent que suite à une « période d'incubation ». Un second événement, souvent anodin, et intervenant bien souvent à l'âge pubertaire, vient réactiver les traces mnésiques de la scène traumatique originaire. Nous sommes au cœur de la théorie de l'après-coup du traumatisme qui, comme ré-élaboré par Laplanche et Pontalis (1967), marque l'abandon d'une pensée linéaire simple. Non seulement le passé agit sur le présent, mais aussi, au sein d'un déterminisme rétroactif, le présent agit sur le passé.

Dans les élaborations freudiennes ultérieures, la théorie de la séduction traumatique réelle va être remaniée au profit d'une séduction fantasmée. Le fameux renoncement à la *Neurotica* lors de ses correspondances avec Fliess (1887-1904), marque une nouvelle tournure. Freud se réfère toujours à une étiologie traumatique de l'hystérie. Or, il s'agit désormais d'accorder une place aux fantasmes, notamment avec la théorisation du complexe œdipien. Comme reformulé par Waintrater (2003), la sexualité se désigne alors comme nécessairement traumatique, et le traumatisme comme condition de structuration de la psyché. Par ailleurs, des débats mythiques ont lieu entre Ferenczi et Freud sur la question de la véracité de l'événement traumatique, la place du fantasme et du sexuel, la dimension structurante ou invalidante du trauma. En revanche, étudiant les textes

---

<sup>71</sup>« L'hérédité et l'étiologie des névroses » ; « Nouvelles remarques sur les nécropychoses-de-défense » ; « Sur l'étiologie de l'hystérie ». Reformulé par Ciccone et Ferrant (2008).

freudiens écrits entre 1909 et 1938, Ciccone et Ferrant (2008) notent des fluctuations dans les considérations de l'auteur quant à l'étiologie de la névrose d'origine interne (travail des pulsions et des fantasmes), externe (séduction), ou mixte (action combinée des traumatismes précoces et des pulsions internes).

La catastrophe de la 1<sup>ère</sup> guerre mondiale apporte une nouvelle tournure dans la théorie freudienne sur le trauma. Waintrater (2003) explique qu'à cette période, ce n'est plus la question du sexuel qui prend le devant dans la problématique des patients, mais la confrontation avec la mort. Ce qui donne lieu aux travaux freudiens autour de la névrose traumatique aboutissant à une nouvelle théorie des pulsions. Mais aussi, à une nouvelle conceptualisation du travail psychique aux prises avec le traumatisme, et de ses aléas, au sein du processus de répétition. À ce propos, le texte d'une importance particulière apparu en 1920, « Au-delà du principe du plaisir », place désormais l'accent sur la compulsion de répétition, paradigmatique dans le tableau clinique de la névrose traumatique. La répétition cherche désespérément à soulager l'angoisse et relancer le fonctionnement psychique interrompu par le trauma. À cet égard, comme reformulé par Ciccone et Ferrant (2008, p. 35), « la répétition correspond à une tentative d'appropriation, de subjectivation, de symbolisation de l'expérience, tout en signant en même temps son échec ».

Finalement, à l'occasion de ce même texte, Freud (1920) offre l'image d'une « vésicule vivante » pour considérer le travail de l'appareil psychique. Il s'agit d'un système de traitement d'excitations, doté d'une couche superficielle offrant le mécanisme de pare-excitations. Ce dernier constituerait cette membrane au bord de l'appareil psychique, lui offrant une enveloppe, et assurant une fonction de filtre. L'auteur étudie ainsi l'aspect économique du traumatisme désigné comme un ébranlement de ce système, telle une déchirure de la membrane, via une excitation désorganisatrice. On verra que cette considération du traumatisme comme effraction, garde une place centrale dans différentes élaborations contemporaines autour du champ du psychotraumatisme.



## 1.2 Le psychotraumatisme dans la littérature contemporaine

### 1.2.1 Le traumatisme comme effraction

Les diverses catastrophes humaines qui ont assombri le 20<sup>ème</sup> siècle, amènent les professionnels du soin psychique à centrer leurs préoccupations autour de la souffrance massive des sujets abasourdis par les forces destructrices propagées. Ainsi, le sens étymologique premier de la notion; le *trauma* comme blessure<sup>72</sup>, s'installe au-devant de la scène. La littérature actuelle portant sur le champ du psychotraumatisme est particulièrement abondante, les définitions et l'emploi de notions du trauma ou du traumatisme dépendent des auteurs et de leurs affiliations théoriques. Or, en ce qui concerne les élaborations psychanalytiques, l'influence des travaux fondateurs freudiens semble toujours fort présente.

Waintrater (2003) nous dit que parmi les multiples élaborations portant sur ce champ, il en émane un point unificateur. À savoir : l'approche du traumatisme comme une effraction, produisant des effets de débordement et de rupture dans le fonctionnement du sujet, tout comme une désorganisation plus ou moins durable. On retrouve ces mêmes pistes dans les définitions proposées par Laplanche et Pontalis qui synthétisent les travaux freudiens, et que je retiens pour le présent travail : « Événement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique. En termes économiques, le traumatisme se caractérise par un afflux d'excitations qui est excessif, relativement à la tolérance du sujet et à sa capacité de maîtriser et d'élaborer psychiquement ces excitations. » (Laplanche & Pontalis, 1967, p. 449). Une considération toujours d'actualité dans les travaux contemporains. Comme en témoigne la définition du traumatisme récemment formulée par Crocq qui le considère comme un « phénomène de bouleversement qui se passe à l'intérieur du psychisme lorsqu'un excès d'excitations extérieures (...) vient faire effraction au travers des défenses de ce psychisme. » (Crocq, 2012, p. 14).

---

<sup>72</sup>Laplanche et Pontalis (1967)

### 1.2.2 Traumatisme comme impasse à la symbolisation

Lebigot (Damiani & Lebigot, 2011) revisite les propositions freudiennes du traumatisme comme échec de la symbolisation de la sexualité, et comme signe de la défaillance du système pare-excitant, au sein d'une approche lacanienne. Ses travaux, par ailleurs dotés d'une rigueur et d'une précision conceptuelles attrayantes, ont suscité mon intérêt. En effet, ils reconsidèrent le traumatisme psychique comme conséquence d'une impasse à la symbolisation. Une dimension d'importance particulière pour le champ des transmissions inter et trans générationnelles des expériences de violence qui me préoccupe pour le présent travail. Je choisis ainsi d'entamer une exploration succincte de la pensée de l'auteur issu de cet horizon théorique différent.

Pour Lebigot (Ibid.), le traumatisme psychique résulterait des effets de la rencontre avec le Réel de la mort. Le Réel dans la pensée lacanienne renvoie à ce qui ne peut être symbolisé échappant à la médiation par le langage, restant hors d'atteinte du travail du fantasme. Dans ces conditions, le Réel ne pourra être appréhendé en matière de réalité, laissant des trous dans le réseau des signifiants. L'auteur mettra par ailleurs l'accent sur l'effet de surprise propre à cette confrontation avec la mort dans sa dimension « violente, brutale et soudaine » (Ibid., p. 254). Il en résulte le vécu de l'effroi.

À ce propos, Lebigot (Ibid.) recourt aux élaborations de Freud (1920). À l'occasion de la présentation de la clinique des névroses traumatiques, Freud différencie en effet la peur, l'angoisse et l'effroi. Cette dernière étant caractérisée par l'absence de représentation et d'affect. À Lebigot (Ibid.) de poursuivre que l'effroi relève ainsi de l'essence même d'expériences indicibles. Elle constitue la marque irréfutable du traumatisme psychique. On retrouve par ailleurs ici la trace des travaux précurseurs de Ferenczi dans le champ du psychotraumatisme. D'une part, l'auteur a pu désigner les soldats de la 1<sup>ère</sup> guerre mondiale comme ceux « qui ne sont pas encore revenus de l'effroi »<sup>73</sup>. D'autre part, il avait soulevé la place déterminante de la dimension de surprise où l'appareil psychique se trouve soumis à un « choc » (Ferenczi, 1927-1933). Une dimension qui puise par ailleurs son origine dans l'œuvre freudienne. À ce propos, dès les « Études sur l'hystérie » (1985), dans les premières élaborations de la théorie de l'après-coup, on trouve cette même idée de la « non préparation » de l'appareil psychique, immature pour traiter l'expérience traumatique originaire.

---

<sup>73</sup>Reformulé par Crocq (2012, p. 26).

Lebigot (Ibid.) rappelle également que le défaut du système de pare-excitations peut donner lieu à la pénétration dans le psychisme de ce que Freud (1895) appelle un « corps étranger interne »<sup>74</sup>. Une élaboration qui évoque par ailleurs les travaux d'Abraham et Torok (1987) sur la notion de crypte, résultante d'un échec de symbolisation<sup>75</sup>. Et comme reformulé par Damiani (2011)<sup>76</sup> à partir des élaborations freudiennes, ce corps ne pouvant se lier à des représentations car porteur d'une charge énergétique trop importante, restera enkysté. Il constituera ainsi *l'image traumatique*. Cette dernière renvoie à l'expérience traumatique qui fait effraction et s'incruste dans le psychisme tel un *corps étranger interne* de Freud. Lebigot (Ibid.) insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas ici d'un scénario fantasmatique. Bien au contraire, comme précisé plus haut, le travail du fantasme est hors circuit. On retrouve à nouveau l'empreinte des travaux de Ferenczi (1927-1933) qui insiste sur l'absence initiale du fantasme pouvant transformer l'expérience traumatique. Et à Lebigot (Ibid.) de poursuivre que *l'image traumatique* s'origine en effet dans une sensation, ou perception, effectivement vécue par le sujet. Ces dernières viennent lui fournir un support. Il existerait de fait, des images visuelle, sonore, olfactive, etc.

Bien que l'auteur emploie ici la notion d'image, elle ne doit pas être confondue avec la représentation résultante d'un certain travail d'élaboration, dont elle restera démunie. C'est ainsi que *l'image traumatique* ne pourra être constitutive d'un souvenir, ni inscrite en mémoire. Or, comme formulé par Freud (1914), ce qui ne peut être remémoré viendrait se répéter. Ainsi, Lebigot (Ibid.) reformule que c'est cette *image traumatique* qui rejaillit dans le syndrome de répétition, via les cauchemars et les reviviscences. Ce syndrome étant considéré comme signe pathognomonique du traumatisme. Lorsqu'elle vient refaire effraction dans le psychisme, porteuse d'une angoisse archaïque, l'image traumatique serait généralement cliniquement observable via le vide de pensée qui traverse momentanément le sujet. Et c'est dans cette perte temporaire d'accès au langage, que les sentiments d'abandon, de honte et de déshumanisation, puisent leur origine (Lebigot, 2011). Ces derniers habitent par ailleurs très fréquemment un sujet ayant survécu à une catastrophe humaine. Il sera question de ces notions dans la partie dédiée au « Processus Testimonial ».

Finalement, ce Réel lacanien, recouvre, me semble-t-il ce que d'autres auteurs nomment le

---

<sup>74</sup>« Les lettres à Wilhelm Fliess » (1887-1904).

<sup>75</sup>Voir page 75.

<sup>76</sup>In C. Damiani, F. Lebigot, et al. (2011), « Les mots du trauma »

négatif<sup>77</sup>. Je me réfère notamment à la conception de la dimension « radicale » de la négativité, qui, comme évoqué par Kaës (2009), ramène aux angoisses archaïques et aux expériences inélaborées et inélaborables, et qui semble parlante pour penser les effets du Réel. Or, comme élaboré précédemment, Kaës (Ibid.) soutient que même cette part de négativité « radicale » peut donner lieu à des investissements vivants et créatifs. Sauf erreur de ma part, cette vision du destin dynamique du négatif, s'éloignant de l'unique devenir pathologique, ne semble pas partagée par Lebigot (2011).

## 2. Culpabilité et honte à l'épreuve du traumatisme

L'affect de la honte est d'une importance particulière pour les champs du traumatisme et des violences collectives. Les apports de différents auteurs (Ciccone & Ferrant, 2008 ; Gampel, 2006 ; Sironi, 2007 ; Tisseron, 1998 ; Tisseron, 2001 ; Waintrater, 2003) permettent en effet de considérer ces cliniques comme de véritables fabriques de honte. De même, comme proposé par Tisseron (1998), la honte offre une voie d'analyse puissante et nouvelle quant aux rapports entre l'individu et le groupe, permettant de reconsidérer la place de l'intersubjectivité dans la constitution du sujet.

Considérer la honte impliquera méthodologiquement de traiter également de la culpabilité (Ciccone & Ferrant, 2008 ; Tisseron, 1992 ; Tisseron, 1998). D'une part, comme formulé par Tisseron (1998) l'évitement, allant jusqu'à l'empêchement, de *dire la honte* amène fréquemment le sujet, et la société, à lui substituer la culpabilité. En effet, tandis que la honte constitue une origine fréquente d'une souffrance profonde, elle n'est que très rarement nommée par nos patients. D'autre part, Ciccone et Ferrant (2008) proposent que le traumatisme est le paradigme même tant du développement que de l'émergence de la honte, et de la culpabilité. Ces dernières pouvant être à l'origine de traumatisme, des effets du traumatisme, ou bien des modes de son traitement. Ce dernier aspect attire toute mon attention. Il évoque en effet des modes possibles d'appropriation des violences collectives portées dans les transmissions, notamment autour du travail de la honte et de la culpabilité.

---

<sup>77</sup> Voir chapitre « Négativité dans les transmissions » (p. 67-69).

## 2.1 Distinctions : considérations topiques, origines, modalités du traitement

La honte, tout comme la culpabilité, s'inscrivent dans l'intersubjectivité venant marquer les souffrances dans les liens à autrui (Ciccone & Ferrant, 2008 ; Tisseron, 1998). Il s'agit néanmoins de deux émotions bien distinctes. Reprenant les travaux freudiens, Ciccone et Ferrant (Ibid.) rappellent leur différenciation topique. À cet égard, la honte est à lier à l'Idéal du Moi, et aux problématiques du narcissisme. Ainsi, elle consisterait en des éprouvés d'incompétence, d'impuissance, d'humiliation et d'indignité devant les aspirations de l'Idéal du moi. En revanche, la culpabilité découle du Surmoi en lien avec des interdits transgressés ou bien un objet blessé. Elle engagerait des tentatives de réparation, ou recherche de la punition.

Ces deux affects peuvent également être distingués en fonction de leurs origines. En ce qui concerne la culpabilité, les apports de différents auteurs la placent à des âges distincts. Freud l'inscrit parmi les acquis de la relative dissolution conflit œdipien avant la rentrée à l'âge de la latence. D'autres auteurs relient la culpabilité à des étapes de développements plus précoces. Notamment, K. Abraham et Ferenczi qui la placent dans le stade sadique anal. Klein, quant à elle, décrit des aspects précoces de l'œdipe, avec l'émergence de la culpabilité autour de l'accès à la position dépressive à la fin de la toute première année de vie. (Ciccone & Ferrant, 2008)

La honte quant à elle, a des sources tout à fait variées (Ciccone & Ferrant, 2008 ; Tisseron, 1998). Ciccone et Ferrant (Ibid.) apportent que chez le bébé, les expériences d'effondrement ou de détresse prédisposent au sentiment honteux futur. De même, une relecture de l'œuvre freudienne, plus particulièrement des « Trois essais sur la sexualité infantile » (1905), les amène à considérer les sources pulsionnelles de la honte, telle que l'analité. Une position qui s'écarte par ailleurs de celle de Tisseron (Ibid.) qui souligne qu'il n'existe pas de « honte naturelle » chez l'enfant. Par « honte naturelle » on entend une source interne pulsionnelle. À ce propos, pour Tisseron (Ibid.), la honte est toujours issue de l'éducation. Elle est donc née « de » et « dans » l'espace intersubjectif. D'abord imposée par adulte la honte n'est intériorisée que dans un second temps par l'enfant.

Les considérations sur l'origine intersubjective de la honte attirent toute mon attention. Elles amènent en effet, entre autres, à la clinique des violences collectives et du traumatisme. À ce propos, parmi les procédés de *l'hontification*, Tisseron (1998) met l'accent central sur l'exercice

de l'humiliation. Suivant l'auteur, l'humiliation entraîne un pouvoir destructeur au sein d'un cercle de répétition « du même ». À savoir, ce procédé produit de la honte et prédispose le sujet à se laisser à nouveau humilier. Ainsi la honte croît en captivant l'individu. Comme formulé par l'auteur ; « l'humiliation, une fois vécue, prépare à subir, à obéir et à se taire » (Ibid., p. 185). Ces élaborations évoquent de près les pratiques d'anéantissement du sujet largement déployées dans l'exercice génocidaire ou tortionnaire (Bessoles, 2005 ; Sironi, 2007 ; Waintrater, 2003)

Finalement, ces deux affects endurent des destins psychiques bien distincts (Ciccone, & Ferrant ; 2008 ; Tisseron, 1998). Ciccone et Ferrant (Ibid.) pensent que la culpabilité subit majoritairement le refoulement, tandis que la honte est « enfouie ». À ce propos, l'évènement source de honte n'est pas transformé, mais « enterré » créant un « noyau honteux » protégé par un certain nombre de stratégies d'évitement. Paradoxalement, ce qui est caché de l'intérieur est visible à l'extérieur. Comme si, d'une façon simultanée, le Moi du sujet cache et montre la honte. Ce phénomène est à lier au « clivage fonctionnel » du Moi portant sélectivement sur la situation source de la honte. Il en résulte une partie du Moi où la honte secrète se trouve *enfouie* ; et une seconde où elle reste en surface, et donc visible à autrui. Pour les auteurs (Ciccone & Ferrant, 2009), ce phénomène de continuer à « montrer », à « rejouer » la honte évoque la répétition traumatique, porteuse de l'espoir d'une transformation possible.

Finalement, ces différents auteurs reprennent les considérations freudiennes classiques, et soutiennent que la culpabilité peut être expiée (Ciccone & Ferrant, 2008 ; Tisseron, 1992 ; Tisseron, 1998). Elle est indissociable de la certitude de pouvoir se racheter. Tandis que la culpabilité évoque aussitôt une punition ; la honte submerge le sujet d'une angoisse terrible d'une exclusion et d'un abandon absolu (Tisseron, 1998). Partant de ces considérations, Tisseron (1992, 1998) formule la différence centrale des effets intersubjectifs de ces deux affects. À cet égard, la culpabilité vient réinscrire le sujet dans la communauté humaine. Elle vise une **réinsertion**. En revanche, la honte menace de **désinsertion** coupant le sujet du groupe social, et, à l'extrême, de son appartenance humaine même (Tisseron, 1998, 2001). Force est de constater, qu'on se trouve ici dans la souffrance paradigmatique des sujets survivants aux catastrophes humaines.

## 2.2 À l'épreuve du traumatisme

### 2.2.1 *Les fantasmes de culpabilité*

Selon Ciccone et Ferrant (2009), la culpabilité, contrairement à la honte, peut être accessible à la conscience suite au traumatisme. Notamment, autour du sentiment de faute de ne pas avoir pu l'éviter. Or, cette culpabilité consciente viendrait camoufler celles lointaines et plus ou moins accessibles à la conscience. Suite au traumatisme, la culpabilité réalise un travail psychique. En effet, il existerait des fantasmes de culpabilité, qui consistent en des reconstructions fantasmatiques, plaçant le sujet comme coupable ou responsable du traumatisme (Ciccone, 2013). D'où l'émergence de question du type : « Qu'est-ce que j'ai bien pu faire pour que cela m'arrive ? » (Ciccone, & Ferrant, 2009, p. 97). Ces fantasmes portent une double fonction. Tout d'abord, ils apaisent la charge traumatique en rendant le sujet acteur là où il était passivement soumis. Deuxièmement, ils entament un travail d'appropriation de l'expérience traumatique. Par ce biais, le traumatisme devient maîtrisable et soumis au contrôle du sujet. Un des exemples cliniques de cette illusion de contrôle consiste en des rêves prémonitoires rapportés durant l'analyse dans l'après-coup d'événements, ayant, soi-disant, annoncé sa survenue.

Dans cette perspective, chercher à déculpabiliser le sujet viendrait accentuer la charge traumatique. À ce propos, afin de pouvoir vivre la culpabilité jusqu'au bout, une étape nécessaire pour élaborer le traumatisme, le sujet a besoin d'être accompagné par une présence d'un « objet compréhensif », bienveillant et emphatique, qu'il soit interne ou externe (Ibid.). Les auteurs offrent ces élaborations en référence au processus analytique. Or, il me semble que ces propositions autour de la place structurante du travail de la culpabilité via ces constructions fantasmatiques sont également à prendre en compte à l'occasion d'un testimonial oral sur les violences. Notamment, à l'égard de la posture et du travail psychique engagé chez la personne qui recueille le témoignage.

### 2.2.2 *Les fantasmes de transmission*

Puisant, d'une part, dans l'élaboration freudienne de la transmission phylogénétique, et d'autre part, dans les travaux de Kaës (1994), Ciccone (2012a, 2012b) propose une nouvelle théorie des fantasmes de transmission, les reconsidérant dans le contexte traumatique. Comme réélabore par l'auteur, ces fantasmes résident dans un « scénario construit ou reconstruit, conscient ou inconscient, dans lequel le sujet se désigne comme héritier d'un contenu psychique transmis par un autre, contemporain (...) ou ancêtre. » (Ciccone, 2012a, p. 78). Autrement dit, il s'agit de théories singulières tissées par l'individu sur les transmissions qui le concernent. À ce propos, Kaës (1994) désigne en premier lieu leur double fonction permettant au sujet de réélaborer sa place dans les générations, et contrer l'angoisse du « devenir du sujet de son inconscient », et des désirs qui l'animent. Ces fantasmes constituent ainsi une modalité subjective et universelle de l'appropriation des transmissions. Or, pour Kaës (1994), la transmission traumatique est démunie du fantasme de transmission ; donnant lieu à une entrave d'appropriation du transmis et créant une répétition.

Ciccone (2012a, 2012b) quant à lui réélabore et remet en question ces premières propositions. Il considère que les fantasmes de transmissions agissent également sous l'effet du traumatisme ; conséquence et origine d'un débordement des capacités de symbolisation et de pare-excitation. Or, les modalités de déploiement de ces fantasmes sont « plus radicales » que celles des fantasmes de transmission non-traumatique. Les énoncées venant reconstruire les transmissions étant majoritairement conscientes et constitutives des récits « brutaux ».

Dans les situations de transmissions traumatiques, ce type de fantasmes constituent à la fois la conséquence du traumatisme et une tentative de son traitement. À ce propos, ils visent à réorganiser les transmissions, et par cette voie retisser le lien rompu par la transmission traumatique. Cette dernière résulte en un objet étranger qui vient hanter le psychisme de l'héritier. Les notions de crypte, de fantôme, d'un incorporat, désignent le statut de ce type d'objet. Par conséquent, l'émergence défensive des fantasmes de transmission cherche à accomplir un double mouvement « d'innonciation » et d'appropriation. D'une part, fantasmant, par exemple, que le handicap de l'enfant est transmis par un ancêtre, le parent se vit « non concerné » par cet objet « venu d'ailleurs » ; il s'agit du procédé de « l'innonciation ». D'autre part, attribuer à cet objet étranger une origine, le concevoir comme « transmis », est une façon de se l'approprier (Ibid.)



Par ailleurs, les fantasmes de transmissions, tout comme les fantasmes de culpabilité, sont porteurs de cette même fonction d'appropriation d'un « objet traumatique ». Ainsi, je viens à questionner si « la culpabilité fantasmée » et « l'innonciation » comme modalités de traitement du traumatisme, ne concerneraient pas les deux facettes d'un même processus. La différence centrale se situant toutefois, dans la nature du traumatisme source du processus vécu directement par le sujet, ou, la transmission comme produit « d'objet traumatique ».

Finalement, Ciccone (2012,a, 2012b) élabore cette théorie majoritairement à partir de la clinique de la parentalité confrontée au handicap de l'enfant. Or, via le présent travail, je tenterai d'appréhender le travail des fantasmes de transmission dans les situations des violences collectives.

### *2.2.3 La honte : du signal d'alarme à la tragédie advenue*

On a pu décrire que la honte se situe au cœur des affects destructeurs rencontrés dans la clinique du traumatisme. L'atteinte de l'espace intime du langage attaque l'humanité même, propulsant la honte (Lebigot, 2011). De même, certaines procédés traumatiques, telle l'humiliation, sont de véritables *méthodes hontifiantes*. Tisseron (1998) souligne que le sujet risque de s'éperdre dans un cercle d'humiliations, sources de honte qui n'en finit pas. D'autres (Ciccone et Ferrant, 2008) invitent à voir dans cette répétition une tentative de transformation. Ceci étant dit, traiter la honte reste un travail psychique particulièrement périlleux. Nous pouvons observer que pour un sujet aux prises avec le trauma, la honte est fréquemment source d'une souffrance particulière. Effectivement, elle œuvre sous la forme de la déliaison, attaquant non seulement la parole mais aussi la pensée. Elle agit sur fond d'angoisse d'exclusion absolue. (Tisseron, 1992 ; Tisseron, 1998 ; Waintrater, 2003)

Malgré ces potentielles souffrances qui peuvent découler lorsque le traitement de la honte échoue, cet affect est originellement porteur d'une fonction protectrice. À cet égard, Ciccone et Ferrant (2008) apportent qu'elle agit tel un signal d'alarme, venant protéger le Moi d'une menace d'origine interne (retour de l'expérience traumatique) ou externe. La honte vient ainsi prévenir le psychisme de la confusion et d'un danger narcissique encouru. De même, comme formulé par les auteurs (Ibid., p. 120), « la honte enfouit le traumatisme, même si elle peut être elle-même

enfouie ». À cet égard, il s'agit de remonter aux « Études sur l'hystérie » (1985)<sup>78</sup> fondant la théorie du traumatisme dans l'après-coup. Un traumatisme actuel viendrait éveiller les expériences anciennes. À Ciccone et Ferrant (Ibid.) de reprendre qu'ainsi se trouvent potentiellement réactivées des expériences refoulées ayant trait aux fantasmes œdipiens, désirs meurtriers ou plaisirs issus de l'auto-érotisme anal. L'émergence de la honte aurait ainsi la fonction de protéger le Moi du sujet, gardant secrètes ces expériences inavouables.

Tisseron (1992, 1998) insiste également sur l'effet protecteur intrinsèque à la honte. Elle vise à protéger ou rétablir la limite Moi-Non Moi, dedans-dehors, intime-publique. Sa mobilisation prévient le sujet de la limite à ne pas franchir, pour ne pas perdre sa place dans le groupe, le social, le genre humain. Ressentir de la honte consiste par conséquent ; à la fois à s'éprouver humain et protéger cette appartenance. La honte advient, pour le meilleur, ou pour le pire. Comme formulé par l'auteur, « sur le versant tragique la honte envahit, sur le versant signal d'alarme elle avertit » (Tisseron, 1998, p. 74).

Or, j'aperçois dès lors une difficulté paradigmatique de bénéficier de ce versant positif de la honte chez un sujet touché par les violences collectives. Pour ce dernier, la crainte de la perte du statut humain ne relève pas uniquement des angoisses qui habitent son monde interne. Elle trouve son corrélat dans la réalité vécue. À cet égard, Bessoles (2005) a pu décrire les pratiques tortionnaires ou génocidaires par la notion « d'animalisation ». En outre, d'Agamben (1995) propose la théorie des êtres réduits à « la vie nue ». Comme reformulé par Zaltzman (1999b, p. 19), il s'agit d'un « degré minime du vivant, un vivant défini comme le corps tuable et insacriable de l'homo sacer. » Dans la *vie nue* émane également la figure d'une nudité forcée, corporelle et psychique, signe du viol de l'intime. Elle atteste d'une atteinte des limites dedans-dehors, intime-publique que la honte n'est plus ici apte à protéger. À ce propos, le travail d'analyse des témoignages de Primo Levi ; réalisé par Ferrant (2001), est particulièrement éloquent. À l'auteur de conclure que la **honte fût absente** de l'univers concentrationnaire. Présente au début de l'incarcération, elle s'estompe rapidement. On assiste en effet à une réorganisation profonde et radicale de l'économie psychique d'un individu luttant pour sa survie. La honte ne peut ici accomplir sa fonction structurante ; le sujet accepte sans négocier la déchéance de l'intimité ou il meurt. Éprouver de la honte non seulement ne le protège pas, mais, à l'extrême, vient menacer sa

---

<sup>78</sup>Freud, S., & Breuer, J. (1895). *Études sur l'hystérie*.

survie réelle. La honte ré-émerge en effet uniquement au moment de la libération, lorsque les survivants rencontrent le *regard* des soldats. Lorsque les modalités de survie mobilisées dans les camps viennent à se désengager. Ceci est une effrayante illustration des propos de Tisseron (1998) quant à la honte gardienne de l'humanité. Son absence ne signifie ici rien d'autre que l'extinction du signal d'alarme face à une catastrophe prolongée. Alors que le reste de l'humanité n'a pas réagi, et les secours sont venus trop tard.

Finalement, à long terme, peu importe la source de la honte, son versant structurant échoue fréquemment. Notamment à la vue de cette difficulté fondamentale de traiter et dépasser la honte que l'on a pu précédemment soulever. Et, comme formulé par Tisseron (1998) on ne se débarrasse pas de la honte. La reconnaître et la nommer constituent l'unique voie pour contrer la répétition et la destructivité. Seule une reconnaissance d'humanité portée par le regard de l'autre peut briser le cercle vicieux dans lequel la honte place le sujet. À cet égard, ce dernier engage toutes ses forces dans une lutte effrénée contre la mort sociale et psychique menaçantes. Et, cette possibilité de remobiliser les ressources du sujet pour dénouer la honte, dépend profondément de son entourage, et de la solidité des liens dont il bénéficie. Malheureusement, il rencontre bien souvent chez son interlocuteur une honte en miroir. C'est ainsi qu'au lieu de soulager et assurer le sujet, l'espace intersubjectif vient fréquemment le piéger.

### *3. Le fabrique du traumatisme*

Les définitions données à l'occasion du premier chapitre de la présente partie<sup>79</sup> traite de la notion du psychotraumatisme au sein d'une perspective individuelle et générale, ne distinguant pas les effets spécifiques en fonction de l'expérience traumatique en cause. Or, comme souligné par Kaës (2012), les deuils et les traumatismes collectifs restés en attente d'une élaboration, amènent à transformer la conception d'un déterminisme intrapsychique unique. Pour cet auteur, il s'agit aussi d'appréhender les potentielles « fonctions symbolisatrices » offertes dans les espaces inter et trans subjectifs. D'autres auteurs, telle que Waintrater (2003), soutiennent même que la clinique des violences collectives, et plus particulièrement celle génocidaire, est venue « pulvériser et

---

<sup>79</sup> « Traumatisme psychique » (p. 101-106).

dépasser » la nosographie classique. Les considérations et les techniques thérapeutiques établies jusqu'alors se montrant insuffisantes, voire, dirait l'auteure, inconciliables, avec la souffrance des survivants aux barbaries humaines. Je ne questionne aucunement l'immensité de la peine de ces derniers. Or, pour situer les lignes de continuité, ou d'une éventuelle rupture épistémologique, entre les nouvelles conceptualisations et l'approche classique de la psychanalyse individuelle et groupale, je resterai attentive aux de points de rencontre et de divergence qui se profilent.

### 3.1 Traumatisme intentionnel

Parmi ces auteurs en quête de « nouveaux mots » pour *parler la souffrance* de leurs patients nous rencontrons Sironi (2004, 2007, 2011). Son expérience l'amène à considérer les effets cliniques spécifiques de « l'intentionnalité malveillante » à l'origine de leur trauma. Elle propose ainsi une catégorie diagnostique nouvelle désignée : « traumatisme intentionnel ».

L'auteure définit cette notion psychopathologique comme suit ; « J'appelle traumatisme intentionnel, un traumatisme délibérément induit par un humain ou un non-humain (groupe, système, personne morale) (...) sur un sujet donné ou sur un groupe d'individus » (Sironi, 2007, p. 32). Alors que la notion s'origine dans la rencontre clinique de sujets touchés par les violences collectives<sup>80</sup>, l'auteure élargira plus tard cette catégorie aux situations dites singulières (telles la maltraitance, les violences conjugales, etc.), partageant néanmoins ce caractère « intentionnel et délibéré » de production du traumatisme (Sironi, 2011). À la différence notamment du Lebigot (Damien & Lebigot, 2011), plus que la confrontation à la mort, le traumatisme réside ici dans cet « accès à une connaissance impensée sur l'humain (...) sa sauvagerie, sa capacité de jouir de l'assujettissement, de l'annihilation et de la déshumanisation de l'autre » (Sironi, 2011, p. 261).

Le *traumatisme intentionnel* rendrait compte à la fois du processus de production du traumatisme et du tableau clinique qui en résulte (Sironi, 2007). Au niveau individuel, le tableau clinique du *traumatisme intentionnel*<sup>81</sup> relève principalement d'une symptomatologie traumatique

---

<sup>80</sup>À l'image notamment des génocides, des tortures, des déplacements forcés, des viols comme procédés d'arme de guerre... la liste continue tristement (Sironi, 2007).

<sup>81</sup>L'auteure désigne parmi les symptômes les plus fréquemment rencontrés ; « les pleurs incessants ou immotivés, la pulsion à l'autodestruction, l'agressivité incontrôlée, le doute anxieux, un syndrome d'influence, un sentiment de ne pas posséder d'identité propre, des problèmes psychosomatiques (...) des cauchemars. » (Sironi, 2011, p. 261)

connue (Sironi, 2004, 2007). Or, il ne peut être compris hors les procédés traumatiques en cause. À ce propos, Sironi souligne qu'il relèverait d'un double effet de la présence intériorisée de l'agresseur (tel le tortionnaire) et de la lutte du sujet contre cette dernière. Un processus, qui me semble-t-il, ne peut être superposé à la notion classique de « l'identification à l'agresseur », ni dans la perspective optimiste d'Anna Freud<sup>2</sup>, ni dans celle plus alarmiste de Ferenczi (1932). Certes, le mécanisme du clivage auto-narcissique du Moi désigné par ce dernier, peut figurer parmi les effets pathogènes du *traumatisme intentionnel*. Or, l'enfant de Ferenczi introjecterait la culpabilité de l'agresseur adulte proche, pour pouvoir préserver le lien d'amour privilégié constitutif de son être. Tandis que pour la victime des violences collectives, l'enjeu est différent. C'est son lien à l'humanité même, à celle de l'autre, et par extension la sienne, qu'il s'agirait de préserver.

Sironi (2004, 2007) soutient avec une conviction acharnée, que pour comprendre la souffrance du sujet ainsi traumatisé, les considérations autour de sa personnalité préalable sont insuffisantes, voire, impertinentes, si prises hors contexte des « constructions politiques pathogènes et malveillantes » (Sironi, 2007, p. 31). À ce propos, son regard sur l'intrication entre l'individuel et le collectif engage une position militante. L'auteure soutient que certains éléments de l'histoire collective auront un statut à part, exerçant une force supérieure à celle de la préhistoire individuelle. Leur « dissolution » dans cette dernière ne serait pas possible. C'est ainsi que Sironi s'écarte ouvertement de la psychanalyse orthodoxe, ayant longtemps refusé (et certains analystes refusent toujours) de renoncer au déterminisme unique de l'histoire infantile œdipienne.

Je ne partage pas cette position prise par Sironi qui me semble quelque peu radicale. À l'image de sa proposition selon laquelle « les contenus psychiques liés à l'histoire collective ont **toujours** un statut d'objet figé, enkysté » (Sironi, 2007, p. 33). Ces propos laissent de côté l'espoir, ne serait-ce que d'une ébauche, de symbolisation par l'individu des événements violents véhiculés par le collectif. Ceci étant dit, ils relèvent bien probablement de la radicalité des barbaries mêmes vécues par les patients rencontrés par l'auteure.

Je viens toutefois à penser, au moins pour la population de ma propre recherche, que cette

---

<sup>2</sup>Anna Freud, à partir des observations de jeux d'enfants tout-venant, met en avant la dimension structurante du processus de « l'identification à l'agresseur », qu'elle considère comme porteur d'une fonction de l'étayage à la constitution du Surmoi. (Bertrand & Bourdellon, 2009)

violence qui, certes, peine à s'élaborer, puisse, au moins pour une part, être dotée de ce que Kaës (2009) nomme la « négativité relative ». Contenant notamment cet espoir que ce qui n'a pu jusque-là s'inscrire en trouvant un contenant psychique, garde le potentiel d'une transformation possible. Et même si, comme formulé par Konicheckis (2014, p. 377), au sein d'un processus engageant et « éminemment personnel », l'individu peut être amené à remonter « dans le sens contraire l'évolution des générations précédentes afin de donner sens et signification à sa propre existence. »

### 3.2 De quelle intention parle-t-on ?

Force est de constater que la confrontation avec la part obscure de l'humain, qui puise dans les forces visant à l'anéantissement de l'autre, est permise par le social ayant échoué dans sa fonction protectrice, propage des effets spécifiques. Or, avant de considérer la nécessité d'une nouvelle catégorie nosographique, il me semble bienvenu d'aborder les travaux s'étant précédemment penchés sur cette clinique. Il en émane des conceptualisations sur les violences sociales autour d'une atteinte potentielle des fondements de la psyché qui tire sa source dans l'intersubjectivité (Kaës, 1989 ; Kaës, 2009, Kaës, 2012 ; Puget, 1989). On retrouve notamment les figures de « catastrophe psychique » et de « catastrophe sociale » décrites par Kaës (1989). À ce propos, l'auteur désigne la situation désorganisatrice où la psyché individuelle, aux prises avec le traumatisme, ne peut plus se loger dans un espace transsubjectif désagrégé. De plus, comme on l'abordera plus en détail prochainement<sup>83</sup>, l'œuvre qui vise à la déshumanisation a été étudiée par le biais du contrat narcissique (Aulagnier, 1975). Zaltzman (1999b) réélabore cela autour de la notion du pacte identificatoire d'humain à humain<sup>84</sup>.

Ce qui réunit ces différents apports, c'est l'accent mis sur les relations fondamentales qu'entretient le sujet avec son ensemble, et la souffrance spécifique liée à leur désorganisation lorsque les violences sont propagées dans, ou par, son collectif. Ainsi, plus que la nature *intentionnelle* des violences, les auteurs considèrent le *lieu* de leur production. À savoir, l'espace collectif échouant dans sa fonction garante contre le meurtre et le déchainement de la destructivité. La civilisation, depuis le meurtre fondateur du Père de la horde primitive, se doit de protéger l'individu qui, en retour, « signe » un pacte de renoncement, et accepte de respecter les Lois de vie

---

<sup>83</sup> La partie intitulée « Le processus testimonial ».

<sup>84</sup> Voir page 130.

en commun (Freud, 1912-1913).

De même, lorsque l'on se réfère à la notion d'*intention* de l'anéantissement d'autrui, il me semble problématique de faire l'économie de dialoguer avec la théorie des pulsions de mort. À l'égard notamment de la violence destructrice contenue dans le Thanatos, qui tend précisément, comme formulé dans « L'au-delà du principe de plaisir » (Freud, 1920), vers l'annihilation et le désagrègement d'objets, internes ou externes. Ladite *intentionnalité malveillante* intrinsèque à la production du traumatisme que désigne Sironi (2004, 2007, 2011), puise-t-elle sa source dans cette forme de violence mortifère ? À ce propos, on trouve, entre autres, les conceptualisations de Rausky (1983) considérant des violences totalitaires comme une forme de déchainement des pulsions destructrices et d'une haine archaïque, permise par un échec du travail de Culture. Je reviendrai plus en détail sur cette dernière notion à l'occasion d'un chapitre traitant de la déculturation.

Finalement, la supposition même qu'il y aurait une *intention* dans les différentes situations que recouvre le vaste champ clinique désigné par Sironi (2004, 2007, 2011) pose un certain nombre de questions épistémologiques. D'une part, peut-on véritablement parler de façon générique d'une *intention* similaire dans des situations cliniques aussi différentes que les violences conjugales, les violences totalitaires, et les génocides ? D'autre part, la notion de l'*intention* est-elle pertinente pour désigner les phénomènes groupaux ; tels les meurtres de masse propagés durant la Shoah ? Un phénomène qui par ailleurs ne peut pas être réduit à la seule dimension de *volonté* d'anéantir l'autre. Car, même si cette dernière existe, la question essentielle renvoie, au *comment* elle est née. Comme formulé par Laval (2004), ce qui importe c'est l'investigation du processus de transformation des modalités du fonctionnement psychique rendant possible la participation citoyenne criminelle aux massacres de masse.

### 3.3 L'attaque de la fonction structurante de la culture : la déculturation comme procédé traumatique

L'emploi de cette nouvelle catégorie diagnostique du *traumatisme intentionnel* soulève nombre de questions épistémologiques. Ceci étant dit, le procédé traumatique de déculturation que

Sironi (2004, 2007) étudie à l'égard du processus de fabrication du traumatisme m'intéresse particulièrement. Elle offre en effet des éclairages nécessaires à l'analyse éventuelle du système soviétique.

Pour commencer, Sironi (2007) souligne que les diverses « techniques traumatiques » varient en fonction du contexte culturel ou des caractéristiques du régime en place. Toutefois, elles se résument à deux visées principales ; la déshumanisation et la déculturation. Elles sont en certains points, similaires à celles adoptées dans des rituels initiatiques. À l'image des pratiques de transgression des tabous ou des mutilations corporelles. Or, comme étudié dans les premiers travaux réalisés par Van Gennep (1909), les rites d'initiation font partie intégrante de la vie du groupe et l'organisent. Ils comportent en effet un potentiel transformateur et structurant. À ce propos, le sujet qui traverse avec succès le rituel initiatique accèdera à une nouvelle affiliation, ou un nouveau statut, dans la société (comme l'acquisition de la place d'adulte). En revanche, le fabrique de traumatisme « réussi » provoquera, selon Sironi (Ibid.) une déchéance de la place du sujet dans son groupe. Et, à l'extrême, la perte de son statut humain. À cet égard, la pratique de l'attaque de l'appartenance humaine dans les procédés génocidaires fut soulevée par de multiples auteurs (Altounian, 2000 ; Altounian, 2010 ; Waintrater, 2003 ; Waintrater 2004 ; Zaltzman, 1999b). Ce sujet sera plus amplement traité à l'occasion de la partie dédiée au processus testimonial<sup>85</sup>.

Je souhaite m'attarder sur les pratiques instrumentalisées de la déculturation. Considérer les aléas de ce processus conduit tout d'abord aux définitions initiales offertes par l'anthropologie. L'étude de la notion de déculturation s'origine dans l'observation des rapports asymétriques propres aux contextes coloniaux (Courbot, 200). La déculturation se réfère en premier lieu celle de l'acculturation. À l'occasion d'une étude historique de cette notion, Courbot (2000, p. 124), reprend la définition devenue classique et qui fût jadis formulée par l'anthropologue américain Herskovits<sup>86</sup> : « l'acculturation comprend les phénomènes qui résultent du contact continu et direct des groupes d'individus ayant différentes cultures, ainsi que les changements dans les cultures

---

<sup>85</sup> IV. « Le processus testimonial » (pages 123-139).

<sup>86</sup>Herskovits, M. (1938). *Acculturation, the study of the culture contact*. New-York: Gloucester, Mass: Smith P.



originales des deux groupes ou de l'un d'entre eux ». C'est à travers cette proposition que l'on peut entendre les propos de Sironi (2007, p. 158) qui désignent la déculturation comme une rencontre « non réussie, non fécondante » entre ces « deux univers culturels hétérogènes ».

Considérer les effets pathogènes potentiels de ce processus nous amène aux travaux psychanalytiques autour de la fonction psychique de la culture. Freud dans « Totem et Tabou », (1912-1913) et plus tard dans « Malaise dans la culture » (1929) ; décrit le *Kulturarbeit* (le travail de Culture). Celui-ci s'origine dans l'étape fondamentale du passage de la pluralité d'individus (la Horde primitive) à la vie en commun. La naissance de la civilisation advient par le meurtre du Père primitif et l'instauration d'une communauté de droit. Reprenant ces élaborations freudiennes, Kaës (2012) soutient que la Culture est ainsi fondée sur la sublimation du désir parricide. Dans une pensée similaire, Zaltzman (1999b) élabore qu'une fois le père primitif tué, l'interdit du meurtre devient la condition de vie en commun entre les hommes. C'est ainsi, que l'échec du Travail de Culture, paradigmatique des situations génocidaires, réside dans une régression au temps du père despote (Rausky, 1983, Zaltzman, 1999b). Zaltzman (Ibid.) désigne que l'homme devient à nouveau « tuable », déchu d'une protection et d'une place dans une communauté de Loi, tel l'*homo sacer* des temps romains.

Dans les élaborations de Freud (1929) on rencontre l'idée que la civilisation exerce des effets paradoxaux. Étant à la fois source de protection et de souffrance individuelle. Comme formulé par auteur ; « L'homme civilisé a fait l'échange d'une part de bonheur possible, contre une part de sécurité » (Ibid., p. 69). À ce propos, l'individu, pour avoir une place dans le groupe, doit se soumettre à ses exigences et à ses Lois qui fondent les termes du contrat. L'essentiel réside dans le renoncement à la réalisation directe des buts pulsionnels et l'engagement dans les processus de sublimation. Ainsi, le travail de Culture impose et propulse le travail psychique.

À Kaës (2012) de reformuler que de ces élaborations freudiennes émane la fonction structurante de la culture. Elle organise pour une part la vie psychique, les conflits intra et inter-subjectifs et les liens qui animent le sujet. Or, l'auteur refuse de considérer le travail de la Culture comme unique produit individuel. À cet égard, Kaës (Ibid.) soutient qu'il s'agit d'un processus collectif, qui engage des formations spécifiques, et qui s'ancre dans la dynamique des transformations et des transmissions entre les générations.

Je m'attarde davantage sur les travaux ultérieurs, soulignant la place déterminante et structurante de la culture dans le psychisme individuel (Kaës, 1998, 2009, 2012 ; Rouchy, 1983, 2008). À ce propos, Rouchy (1983, 2008) élabore la notion « d'incorporats culturels ». L'auteur avance que le bébé incorpore précocement la culture via les échanges avec l'objet maternel, le holding, le toucher, le jeu et la rythmicité des soins. Ainsi, les *incorporats culturels* se situent au niveau archaïque, sensoriel et inconscient. S'enracinant dans les temps d'unité duelle mère-bébé, ils offrent un étayage au processus d'individuation du sujet naissant. Kaës (1998, 2012) quant à lui, considère la culture comme une « troisième différence » qui organise les deux premières (humain-animal, sexes et générations)<sup>87</sup> et fournit les organisateurs socio-culturels. Sa fonction est riche et multiple. Comme formulé par l'auteur ; « Elle introduit le sujet à ses repères identificatoires, aux identités partagées, aux alliances psychiques, narcissiques et défensives nécessaires à la vie en commun, aux renoncements que chaque culture exige pour fonder son ordre symbolique propre. » (Kaës, 1998, p. 11).

Au vu de ces formulations, on conçoit en effet la potentielle désorganisation dévastatrice de la vie psychique individuelle, et de celle groupale, lorsque, à l'image de la déculturation, les fondements métapsychiques conséquent à l'ébranlement de la culture. À ce propos, on trouve les propositions de Sironi (2007). L'auteure désigne parmi les effets de déculturation un fonctionnement collectif pathologique se situant apparemment, dans des pôles opposés. D'un côté, on assiste à l'installation « d'un faux self culturel », caractérisé par une adhésion de surface aux modes de penser et de fonctionnement imposés par le groupe dominant. De l'autre côté, on trouverait un fonctionnement psychopathique alimenté par un désir de vengeance, donnant lieu à des passages à l'acte violents.

### 3.3.1 Le système soviétique : un exemple de fabrique de déculturation

En guise de conclusion de la présente partie, et pour m'approcher de la problématique qui m'anime pour le présent travail, je souhaite offrir une illustration singulière des pratiques soviétiques de la déculturation. Cette réflexion se situe donc dans la continuité de l'analyse du système soviétique précédemment traitée<sup>88</sup>, et offre une piste supplémentaire pour la

---

<sup>87</sup> En effet, à côté de l'invariante psychanalytique de différence des sexes et des générations, Kaës (1998) introduit la différence humain-animal (ou animé-non animé) et la différence culturelle.

<sup>88</sup> « Les violences d'état totalitaire. Le cas du système soviétique » (voir pages 40-63).

compréhension de la souffrance propre aux sociétés (post)-soviétiques. Pour des raisons évidentes, j'interroge la situation de la Lituanie sous ce régime soviétique. Ceci étant dit, ce pays constitue un exemple, et non une exception des pratiques de ce système.

L'attaque des objets culturels, tels qu'ils ont été définis par Sironi (2007)<sup>89</sup>, fait partie intégrante des moyens répressifs et de contrôle déployés par le régime. Pratiquer ouvertement une religion constitue, au mieux une source de discriminations (perte du travail, bannissement d'accès à l'enseignement supérieur), au pire, un motif de persécutions. À cet égard, les prêtres font partie de la population ciblée par la première vague de déportations en Sibérie<sup>90</sup>. La censure trie soigneusement les écrivains, poètes ou penseurs lituaniens « méritant » d'être inclus dans les programmes scolaires. Au profit de ceux russes qui dominent largement, écrasant l'héritage culturel du pays. Et, comme on le verra plus en détail, la censure agit sur toute manifestation de la sphère culturelle.

De même, les symboles nationaux, tels l'hymne ou le drapeau lituanien, sont bannis. À ce propos, il me vient le récit de Vidas, le fils d'un résistant lituanien déporté, que j'ai rencontré pour le présent travail. L'homme parle, fièrement, du drapeau lituanien qu'enfant il aurait gribouillé dans son cahier d'écolier. Quelle aventure lorsque la maîtresse le « dénonce » et qu'il se fait convoquer auprès du directeur de l'école pour cet « acte antisoviétique »... !

Enfin, le Russe s'impose. Il pénètre les institutions, y compris les écoles et les universités. Tout document officiel sera rédigé dans cette langue dominante. Ainsi, cette dernière, dotée par ailleurs d'une altérité particulière intrinsèque à l'alphabet cyrillique, expulse le Lituanien de l'espace public. Les effets de ces *attaques symboliques*, selon le terme que j'emprunte à Cherki (2006)<sup>91</sup>, se propagent et s'inscrivent durablement. En guise d'exemple, la période post-soviétique voit grandir une nouvelle génération ne pouvant, pour la majorité, lire sans l'aide des anciens, leur propre acte de naissance. Cette dernière étant en effet écrite dans une langue et un alphabet que les jeunes n'ont jamais appris. Cela illustre la perpétuation des effets de l'exclusion du sujet et de son

---

\*Sironi définit ainsi l'objet culturel : « Les objets culturels sont des objets actifs qui sont agissants sur l'ensemble d'une nation, d'un peuple ou d'une communauté, de manière visible ou cachée. (...) Ce sont des théories, des valeurs, de pratiques, des objets de culte, des choses, des fétiches, de reliques... Ce sont également des parties de corps culturellement investies et ayant des valeurs spécifiques (...), des tombes, des organisateurs de transmission (...), des cosmogonies propres à chaque univers culturel... » (Sironi, 2007, p. 56)

<sup>89</sup>Voir page 12.

<sup>90</sup>Voir pages 95-97.

propre univers symbolique, via ces contenus étrangers enkystés qui se transmettent et agissent, malgré les changements politico-historiques et l'écoulement du temps générationnel.

Or, cette dynamique constitue uniquement le premier temps de la déculturation ; celui « d'arrachement » dirait Sironi (2007). Il s'associe en effet au processus de « l'adoubement culturel » ou de l'acculturation forcée (*Ibid.*). À ce propos, dans l'URSS, des objets culturels nouveaux, « prêts à porter » et à volonté sont en effet *proposés*, ou conviendrait-il de dire, *imposés*, en lieu et place de ceux radicalement exclus. Le citoyen soviétique est « invité » à adhérer, dès son plus jeune âge, aux structures et à l'organisations communistes (le komsomol, les pionniers, et plus tard le parti communiste...) (Lapatniova, 2006). Une nouvelle symbolique (à l'image des légendaires faucille et marteau) envahit l'espace public. De nouveaux héros mythiques (Marx et Engels, Lénine, Staline) se dressent dans ce qu'Arendt (1951) considère comme la fabrique de l'histoire par le régime. Enfin, la philosophie athéiste, munie du Manifeste de Marx et Engels, tel un texte sacré, s'imposera à la place de la religion bannie de l'univers soviétique.

Force est de constater, que le système soviétique ne se déploie pas ici comme une altérité potentiellement structurante. Elle s'impose plutôt comme une norme unique totalisante qui exerce son pouvoir au sein de rapports de domination. Laisant peu, voire, aucune place aux potentiels du métissage ou de la créativité. On se trouve ainsi au cœur même du processus de déculturation formulé par Sironi (2007) ; l'ancien monde du pays et le nouveau monde soviétique, interagissent dans une rencontre « non fécondante » et « non réussie ». Pour finir, il me revient les apports de Cherki (2006)<sup>92</sup> sur le système colonial français en Algérie. L'auteur décrit sensiblement les pratiques systématisées de l'attaque de l'univers culturel du peuple algérien. Sa réflexion me semble particulièrement éloquente pour penser cet écrasement de l'univers culturel traditionnel dans les pays du bloc soviétique. Certes, l'univers totalitaire et celui colonial ne peuvent être superposés. Toutefois, le déploiement de violences collectives, dont les pratiques traumatiques de déculturation, constitue un sombre point de rencontre entre eux.

---

<sup>92</sup>Voir pages 95-97.

### III. LE PROCESSUS TESTIMONIAL

« *All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about it.* »  
(Dinesen, 1957)<sup>93</sup>

#### Introduction

À l'occasion de la présentation du travail doctoral de la chercheuse lituanienne Kaminskaite-Dillon (2017), j'ai pu brièvement aborder un certain nombre de questions que soulève le processus testimonial oral<sup>94</sup>. Avant d'entamer le voyage en Sibérie avec les familles lituaniennes, je souhaite revenir sur les notions clés pour les approfondir afin de m'aider à situer et à penser ma propre expérience de « témoignaire »<sup>95</sup>. Je ne prétends pas pour autant à une revue de littérature exhaustive sur le processus du témoignage. Une thèse entièrement dédiée à la question ne serait pas suffisante pour honorer la richesse des travaux existants et la complexité du sujet.

#### 1. Le témoignage premier

Le témoignage est toujours une adresse à l'égard de l'autre, disait Chiantaretto (2004a, 2005b). Et l'étude de son processus inhérent nous fait voyager jusqu'aux temps premiers, à l'aube de la constitution de la psyché. Cette dernière qui n'advient que dans la relation à autrui. Suivant l'élaboration de Chiantaretto (2004b), je choisis ainsi d'entamer l'analyse de la dynamique testimoniale sur l'expérience génocidaire, via un voyage dans une époque de ce que je pense pouvoir nommer le *témoignage premier*. Ce dernier allant poser les prémices, et les conditions, pour tout témoignage futur.

---

<sup>93</sup>Extrait d'une interview avec la poète danoise, cité par Arent dans « Condition de l'homme moderne » (1958). Traduction proposée par Ricoeur (2006, p. 29) « Les chagrins, quels qu'ils soient, deviennent supportables si on les met en récit ou si l'on en tire une histoire. »

<sup>94</sup>Voir pages 35-39.

<sup>95</sup>J'utilise ici et plus loin la notion de « témoignaire » proposée par Waintrater (2003), qui désigne la personne qui recueille le témoignage. Cette notion a le mérite de prévenir une confusion lorsque je me réfère au témoin-survivant et au témoin-interviewer.

À travers l'analyse des écrits des survivants aux camps nazis, plus particulièrement ceux de Primo Levi, Chiantaretto (2004b) propose la notion du *témoin interne* s'enracinant dans les expériences précoces du sujet naissant. Il s'agit d'une figure intrapsychique permise par la relation entre un *infans*, celui qui ne parle pas encore, et l'adulte, généralement la mère. Cette dernière met en mots les expériences sensorielles et affectives qui traversent le corps du nourrisson, et pour lesquelles il n'a pas encore les moyens constitutifs de leur donner du sens, ni de les nommer. La mère, parlant l'*infans* et pour l'*infans*, offre ainsi un premier témoignage maternel. Elle constitue, me-semble-t-il, la figure prototypique du « témoin de témoin ». Si cette relation première ne rencontre pas de difficultés particulières, l'*infans*, via la confiance et la fiabilité qu'il y éprouve, accédera au langage comme lieu testimonial et tiers garant fiable. Il intégrera par cette voix la « figure dialogale interne » (Ibid., p. 129) permettant cette interlocution avec soi-même dont l'humain est doté\*. Il s'agit, entre autres, d'une figure dépositaire des représentations des semblables, dont le témoignage maternel premier constitue le prototype. Ainsi, en intégrant la confiance en soi dans l'espace intersubjectif qui s'offre à lui, l'enfant, et plus tard adulte, devient le témoin de ses propres expériences.

Partant de ces énoncés autour de ce *témoignage premier*, l'auteur formule les conditions nécessaires à tout témoignage ultérieur. Il en émane que c'est dans l'espace intersubjectif que s'enracine le témoignage, et cette intersubjectivité restera la condition *sine qua non* pour qu'il puisse advenir. L'auteur soutient ; « il n'y a pas de témoignage sans témoins du témoin », autrement appelé *témoin garant* (Chiantaretto, 2004b, p. 128). Pour que le témoignage puisse émerger, le langage doit pouvoir s'appuyer, d'une part, sur cette figure du *témoin interne*, et d'autre part, sur les destinataires actuels réactualisant la fonction tierce.

Tandis que la pensée de Chiantaretto puise, si mon analyse est juste, dans l'approche lacanienne, Laub (2015) s'étaye sur la pensée kleinienne autour de la théorie des objets. Il décrit une figure très proche de celle du *témoin interne*. À ce propos, l'auteur américain désigne le « Tu emphatique intérieur » permettant le dialogue interne. Laub (Ibid.) soutient également que dans les camps d'extermination où « l'autre emphatique » fait cruellement défaut, le « Tu intérieur » cessera à son tour d'exister.

---

\*Hors situation pathologique bien entendu.

Ces auteurs élaborant leurs théories sur deux continents distincts, se rencontrent ainsi autour de l'accent mis sur l'implication cruciale entre la capacité interne de témoigner et l'espace intersubjectif. Chiantaretto (2004) ayant été premier à élaborer autour de ce processus du témoignage interne, je retiendrai pour le présent travail la notion de *témoin interne* qu'il a formulée.

Ces élaborations permettent de réfléchir aux effets subjectifs de l'entreprise génocidaire où la figure de l'autre fait défaut ; des barbaries étant commises, et permises par des semblables (Chiantaretto 2004b; Waintrater, 2003 ; Waintrater, 2004, Zaltzman, 1999b). Elle évoque un cas extrême d'abolition de la présence du prochain. Ce dernier manquera ainsi dans sa fonction de *témoin de témoin* qui, telle la mère ayant jadis porté les expériences de l'*infans* à l'ordre humain, pourrait attester et inscrire le vécu du sujet. Cet anéantissement de l'espace relationnel attaque, au risque de disloquer, la figure du *témoin interne*. Par ce biais, les pratiques génocidaires visent la destruction chez le survivant accidentel, de sa capacité de témoigner, pour soi ou autrui.

À ce propos, l'état de *désolation* décrit par Arendt (1951) évoque une figure paradigmatique de la mise en échec du processus testimonial interne. Comme formulée par l'auteure, il s'agit d'une « expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme » (Arendt, 1951, p. 306). Un état quelque peu paradoxal, car tout en étant paradigmatique de toute vie humaine (vieillesse, l'approche de mort), la désolation va en même temps à l'encontre des besoins fondamentaux de la condition humaine. L'auteure se réfère notamment à notre besoin crucial d'un prochain, « du sens commun », pour pouvoir « se fier à l'immédiateté de notre expérience sensible » (*Ibid.*, p. 307). Ainsi ré-émerge la proposition de Chiantaretto (2004a, 2004b) autour de ce besoin constitutif de l'autre pour intégrer nos expériences passées et futures au sein d'une congruence entre le ressenti et l'énoncé ; le besoin de regard de l'autre pour se sentir exister.

Différenciant la solitude de la *désolation* Arendt (1951) propose ; que si « le dialogue entre moi et moi-même », ce « deux-en-un », qui s'épanouit dans la solitude, perd le contact avec le monde de semblables, il se transforme en un « un » de *désolation*. C'est ainsi que « l'homme perd confiance en lui-même comme étant partenaire de ses pensées » (*Ibid.*, p. 310).

Lorsque le « deux-en-un » habité se transforme en un « un » déserté... Comment ne pas entendre ici le meurtre de cette *figure dialogale du témoin interne* de Chiantaretto ? On trouve également dans cette élaboration d'Arendt, la place fondamentale qui revient au prochain, ou au tiers garant si nous reprenons le langage psychanalytique, dans le processus interne du témoignage.

De même, la figure de désolation rappelle un des destins de la honte décrit par Tisseron (1998). Ce dernier formule ; « elle (*la honte*) est l'angoisse d'être abandonnée à une solitude définitive et sans appel, condamné à une errance sans fin, voire à une exclusion du genre humain. » (*Ibid.*, p. 62). À cet égard, les humiliations et la déchéance de l'appartenance humaine systématiquement produites par l'entreprise génocidaire évoquent par excellence une fabrique de la honte déployée au « service de la mort », selon une expression que j'emprunte ici à Tisseron (*Ibid.*). L'état de *désolation*, ne serait-elle pas la réalisation macabre de cette pire crainte qui hante le sujet honteux ? À savoir, celle d'être abandonné et délaissé de tous, condamné à la mort sociale et psychique, et que seule la mort physique pourrait libérer. C'est ainsi que l'on peut entendre les propos suivants de l'auteur : « adviendra la mort qui soulage ou la mort qui sauve. » (Tisseron, 1989, p. 69).

À cet égard, dire la honte pour un sujet qui revient du pays de la *désolation* est particulièrement périlleux. Comme le souligne Tisseron (*Ibid.*), et plus tard, Waintrater (2003), la honte constitue le paradigme même d'affects indicibles, provoquant une déliaison. Empêchant la parole, engendrant des non-dits et imposant le silence, elle présenterait de fait une lourde entrave au processus de témoignage (Waintrater, 2003). Ainsi, j'en viens à questionner cette honte qui empêche de dire à l'autre, pourrait-elle aussi empêcher de se dire à soi-même ? Engageant alors un processus de déliaison qui attaque la pensée, ne participerait-elle pas également à la mise en péril de la fonction même du *témoin interne* ?

Or, force est de constater que certains survivants témoignent, peu importe le moyen d'expression qu'ils choisissent. Ils attestent ainsi, comme le souligne Chiantaretto (2004b), de la survie psychique possible du *témoin interne* en eux, malgré l'absence passée du témoin garant. C'est ainsi que l'inscription dans le processus testimonial, en parallèle à une réponse à l'appel du « devoir du mémoire » (Levi, Bravo, Cereja, & Gayraud, 1994) à l'égard de ceux qui ne sont plus là pour témoigner, porterait également une fonction autre. Le témoignage consisterait en une



tentative de reconstruction d'un espace intersubjectif à même de fournir un destinataire fiable, représentant d'un tiers garant qui a jadis fait défaut.

Ainsi commence à se préciser le possible travail de « guérison » qui émane de l'espace testimonial. À ce propos, en parallèle d'une tentative à témoigner de l'indicible d'une œuvre barbare absente de la mémoire individuelle et collective, le sujet qui s'engage dans un témoignage procède à sa reconstruction interne. Et ce dans l'espoir de sortir de l'état de *désolation* en retissant le lien rompu avec la communauté humaine. C'est, entre autres, sur ces différentes fonctions inhérentes au témoignage que porte la prochaine partie centrée sur un cadre particulier, à savoir ; le testimonial oral.

## *2. Le processus testimonial oral et ses fonctions*

### 2.1 Entre la cure et le testimonial oral : une différence radicale ?

La rencontre témoin-témoignaire autour d'un testimonial sur les violences, constitue un champ clinique propre. Les connaissances issues de la psychanalyse sont précieuses dans l'étude des témoignages. Mais la relation et la dynamique qui se tissent, conduisent les témoins-psychanalystes à habiter de nouvelles postures, et à se forger de nouvelles notions pour s'aider à penser leur travail.

Waintrater (2003), ayant dédié une part importante de sa pratique au recueil de témoignages des rescapés de génocides, soutient que le rôle de témoignaire diffère « radicalement » de celui de l'analyste dans la cure. Certes, les formations de l'inconscient agissent sur le récit co-tissé dans la rencontre. Mais, comme postulé par l'auteure, à la différence de la cure, « la communication testimoniale » ne vise pas le refoulé, ni la déconstruction du récit manifeste en latent. Elle ne déploie l'interprétation que dans le but de faciliter l'échange témoin-témoignaire, se situant principalement dans le registre de l'identification. Une élaboration qui évoque la notion « d'interprétation contenante » de Tisseron (1998), dont l'objectif est l'établissement de conditions nécessaires au déploiement de la pensée. De même, la neutralité bienveillante serait mise de côté chez le témoignaire, au profit d'une empathie réelle, parfois, « intrépide », dirait Waintrater (2003). Cette dernière proposition évoque les remaniements similaires quant aux postures d'analystes aux

prises avec la clinique du trauma. Sironi rapporte ; « La position de bienveillante neutralité ne peut donc plus être tenue face aux blessures de l'histoire collective » (Sironi, 2007, p. 41). Ou encore, Davoine et Gaudellière (2006, p. 118) qui soutiennent, citant le philosophe Wittgenstein, que dans ces espaces catastrophiques « la neutralité contrevient à l'éthique ». L'empathie, voire l'amour de l'analyste, seraient ici nécessaires, mais insuffisants. Car, « dans le cas d'expériences humaines extrêmes, la rage ou l'apathie sont aussi le jeu du langage » (Davoine & Gaudillière, 2006, p. 119).

En lieu et place d'une alliance thérapeutique ou du transfert, il s'agirait d'interroger respectivement les notions du pacte testimonial (Waintrater, 2003 ; Waintrater, 2004) et de la résonance (Abraham, & Torok, 1987). Celle du pacte testimonial serait traitée plus amplement prochainement.

Pour rendre compte des mouvements affectifs engagés chez le témoignaire, tout en réservant les notions du transfert et du contre-transfert au cadre de la cure analytique, Waintrater (2003) invite à recourir au phénomène de *résonance* décrit par Abraham (Abraham et Torok, 1987). Il s'agirait d'un processus qui se situe à mi-chemin entre les phénomènes conscients et inconscients. Abraham, à son époque, le désigne comme résultant d'une écoute qui opère par « une mise en branle des contenus de l'inconscient à partir des contenus conscients reçus à l'écoute. » (Abraham, & Torok, 1987, p. 31). Pour Waintrater (2003), cette notion rendrait compte des éprouvés qui naissent en témoignaire, constituant sa seule « boussole » dans le voyage entrepris avec le témoin. Ainsi émergeraient en lui des représentations (des productions imaginaires dirait N. Abraham) communiquant ce que le témoin traverse mais qu'il peine à nommer.

L'emploi des notions de transfert et de contre-transfert dans une situation sortant du cadre analytique, pose un certain nombre de problèmes épistémologiques. Disposer d'une notion permettant l'explication des processus de déploiement des mouvements affectifs chez le témoin et le témoignaire, ou, par extension, chez le chercheur et le sujet de recherche, serait précieux. Il nous semble pertinent d'investiguer la dynamique propre à l'espace testimonial, en envisageant l'ébranlement de l'inconscient d'un des sujets par les propos conscients de son interlocuteur ; cet échange devenant alors la source de production de nouvelles représentations. Or, Abraham a considéré à son époque la résonance comme faisant partie du processus analytique : « La résonance propre à l'écoute psychanalytique telle qu'elle a lieu dans la relation dite transférentielle. » (Abraham, & Torok, 1987, p. 31). De ce fait, le recours à cette notion nous

amène au même questionnement de départ ; l'espace testimonial implique-t-il un processus similaire à celui analytique ?

À cet égard, la position initiale prise par Waintrater quant à la différence radicale entre la cure et l'espace témoignage, n'est pas partagée par d'autres auteurs, notamment Laub (1992, 2015). Ce psychanalyste américain a expérimenté les deux postures, celle d'analyste auprès de personnes aux prises avec le trauma, et celle, selon ses propres mots, de « témoin historique » auprès de survivants de Shoah. Il soutient que malgré les différences parfois « irrémédiables » entre les deux types d'écoute engagés, le processus inhérent à ces deux espaces est essentiellement le même. L'analyste, tout comme le témoinaire, s'offre tel un médium pour accompagner le sujet dans « l'externalisation »<sup>7</sup> et « l'historisation » de l'évènement traumatique. Tout comme la cure, le testimonial est une potentielle voie de sortie de la répétition du trauma et de l'enfermement dans la place de victime (Laub, 1992). Laub (2015) soulignera plus tard qu'en toute évidence, l'inscription dans la durée permet à la cure de mener bien plus loin le processus de transformation. Par ailleurs, dans ses écrits ultérieurs Waintrater (2004) aborde une position moins tranchée, soutenant que même si les deux modèles (la cure et le témoignage) ne peuvent être superposés, ils viennent nourrir et parfois s'influencer mutuellement. C'est par ailleurs ce point de vue qui me semble propice à une rencontre fructueuse entre les deux champs des pratiques qui intéressent la psychanalyse.

Ceci étant dit, les différents auteurs (Auerhahn & Laub, 1998 ; Laub, 1992 ; Waintrater, 2003, 2004) sont unanimes quant à l'idée suivante ; l'espace testimonial oral nécessite pour le témoinaire une posture clinique et éthique sensibilisée et préoccupée par la singularité des effets potentiels de l'entreprise des violences extrêmes sur le sujet-témoin en face. Il s'agit de prendre en compte sa souffrance, ses attentes, et ses angoisses potentiellement mobilisées à l'occasion du témoignage, tout comme sa potentielle fragilité qui ne doit être négligée. Comme proposé par Laub (1992) : « Celui qui écoute le trauma a besoin de connaître tout cela, pour s'offrir tel un guide et un investigateur, un compagnon de route vers cette terre inexplorée, dont le survivant ne peut revenir, ni même traverser seul. »<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>Laub (1992) désigne le processus de « l'externalisation » comme une articulation d'un récit qui peut être transmis à l'autre et ensuite réintégré. Un procédé qui permet une certaine libération d'affects de terreur cloisonnés dans le psychisme du survivant.

<sup>8</sup>Il s'agit d'une citation traduite par nos soins. La formulation originale : « The listener to trauma needs to know all

## 2.2 Rencontre duelle ; un processus groupal

Kaës (2009) souligne que les catastrophes collectives viennent ébranler ces « garants anti-catastrophe », fournis par le politique, le social et le culturel. Brisant et disloquant ces cadres qui soutiennent l'organisation du groupe, au risque de désorganiser les fondements de la psyché individuelle, elles démunissent l'individu d'une inscription vitale à son ensemble. Lorsque la catastrophe effective prend fin (je ne parle pas ici de catastrophe psychique qui, hélas, perdure), des survivants *désolés*, *superflus*<sup>99</sup>, déchus de leur place dans le groupe, attaqués dans leur appartenance humaine, font leur réapparition. C'est ainsi que les séquelles des traumatismes extrêmes, qui empêchent la rencontre avec soi-même et ses semblables, sont pour eux inscrites sur fond d'une cassure du sentiment d'appartenance partagée avec autrui.

À ce propos, Waintrater (2003, 2004) explique que la pire douleur qui reste chez le survivant, est ce sentiment d'abandon et de perte de confiance dans le monde, résultant de la violence inhérente à la rupture du pacte social. Cette dernière notion s'origine dans les apports de Zaltzman (1999a, 1999b). Cette auteure, dans la perspective des travaux d'Aulagnier, désigne la rupture du pacte identificatoire d'humain à humain. Ce processus désastreux serait consécutif à l'écroulement de la civilisation occidentale. Par cette voie, le Travail de Culture<sup>100</sup> échoue quant à sa fonction protectrice contre le règne du meurtre. Comme formulée par l'auteure, c'est ainsi que « l'homme cesse d'être l'homme à lui-même et à l'autre » (Zaltzman, 1999a, p. 2). Ces développements sous-entendent l'atteinte du contrat narcissique (Aulagnier 1975) fondant l'appartenance humaine du sujet, lui assurant une place et des investissements mutuels avec le groupe humain.

Ainsi émane la proposition de Waintrater (2003) que l'espace testimonial, via la personne du témoins, apporte une fonction centrale dans le rétablissement du « pacte social » brisé. Cette ébauche de transformation serait soutenue par la groupalité imaginaire inhérente à l'espace du testimonial. D'une part, le témoins viendrait représenter le groupe auquel s'adresse le

---

this ; so as to by a guide and an explorer, a companion to a journey on an uncharted land, a journey that a survivor can not traverse or return from alone. » (Laub, 1992, p. 58-59).

<sup>99</sup>Arendt (1951, p. 307) désigne, en lien avec l'état de désolation, la superfluité comme condition de « n'avoir aucune appartenance au monde ».

<sup>100</sup> Voir page 119-120.

témoignage. À ce propos, Waintrater (2003, p. 14) formule : « Par le fait qu'il recueille plus d'un témoignage, celui qui le recueille représente à lui seul le groupe imaginaire des interlocuteurs, une sorte de communauté affective importante pour la réintégration du témoin dans la communauté humaine. » Autrement souligné par Chiantaretto (2004b), le propre du témoignage est la conjecture d'une communauté d'accueil. D'autre part, le témoin constitue quant à lui le délégué de tous les autres témoins du même événement, survivants ou morts, et au nom desquels il vient (aussi) à témoigner. C'est ainsi que Waintrater (2004) parlera de deux groupes incarnés par les deux personnes ci-présentes ; « ceux qui savent » (« les disparus ») et les « autres » (« n'ayant pas écouté à temps »). De ce fait, via le processus de délégation dont je parlerai plus amplement, la relation duelle effective se transforme en une triangulation imaginaire (délégué, délégataire, tiers mandataire) (Waintrater, 2003). Le témoignage se fonde ainsi sur un double mandat groupal, et se situe à l'entrecroisement entre l'individuel et le collectif.

Pour tisser un lien avec les élaborations précédentes, le groupe imaginaire figuré par la personne du témoignaire, viendrait donc représenter le *témoin garant* absent ou anéanti au moment des événements. Waintrater (2004) a décrit l'ébauche d'un renouement avec l'humain via cet espace testimonial. Il me semble que ce processus implique potentiellement la reconstitution du témoin interne attaqué dans l'entreprise génocidaire. Comme formulé par Chiantaretto (2004b), cette figure est originairement porteuse des représentations des semblables et d'une inscription du sujet dans le groupe humain. À ce propos, Laub (2015) considère que la personne du témoignaire incarnerait, telle une béquille temporaire, le « Tu interne » défaillant. C'est aussi un des sens que l'on peut lire dans la proposition de Chiaretto (2004b) qui soutient que l'action de témoigner est un acte de résistance. Résistance qui réside également dans la reconstitution d'un lieu humanisant du lien à autrui, dans la tentative, même fragile, d'une mise en mots, et d'une inscription en mémoire à transmettre. Toute cette richesse inhérente à la vie psychique humaine que l'œuvre génocidaire a cherché à annihiler. Comme l'avait formulé Laub, à propos d'un témoignage d'une survivante des camps nazis, que je préfère laisser dans sa langue d'origine afin d'éviter tout écart de traduction : « she is breaking off the Auschwitz even by her very talking » (Laub, 1992, p. 62)<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup>« Elle s'évade d'Auschwitz rien que par sa prise de parole ».

## 2.3 L'autre horrifié

Avant d'entrer dans les spécificités de la relation témoin-témoignaire construite autour du pacte testimonial, je souhaite évoquer brièvement la figure paradigmatique de « l'autre horrifié » décrit par Arendt (1951). L'auteure désigne ainsi l'abord possible de la terreur des régimes totalitaires du 20<sup>ème</sup> siècle : « Seule l'imagination terrifiée de ceux qu'ont éveillé de tels récits sans qu'ils aient eux-mêmes été frappés dans leur propre chair (...) seule cette imagination-là peut être capable d'une réflexion sur ces horreurs » (*Ibid.*, p. 787). Pour Davoine et Gaudillière (Davoine & Gaudillière, 2006 ; Gaudillière, 2004), cette qualité singulière de l'autre horrifié rend compte de l'essentiel de la relation transférentielle engagée dans la clinique du trauma. Comme soulevé précédemment, l'espace testimonial ne saurait être superposé à celui de la cure. Or, je me réfère ici à la reprise de Leibovici (1998) autour de cet « autre horrifié » qui, bien que n'ayant connu la terreur inhumaine, n'en détourne pas le regard. Il se laisse toucher par cette dernière et préserve sa capacité d'imagination « terrifiée ». Cette posture unique évoque, me semble-t-il, la figure et le travail psychique engagés par le témoignaire.

## 2.4 Le pacte testimonial ; le garant du témoignage

Un accord, un contrat (Laub, 1992), un pacte (Waintrater, 2003, 2004 ; Kaës, 2009), une délégation (Wainter, 2003, 2004) ... Différentes notions rendent compte des processus et des conditions qui agissent dans l'espace testimonial, après l'avoir fondé. Ce dernier s'étaye essentiellement sur la nouvelle relation spécifique du témoin-témoignaire.

### 2.4.1 Du contrat au pacte garant

Laub (1992) amène une idée précurseur quant à l'existence d'un accord implicite scellé entre le témoignaire et le témoin. Selon sa proposition, la relation témoin-témoignaire se tisserait sur la base d'un « contrat à durée déterminée ». L'auteur formule ainsi la promesse implicite que se doit d'offrir et de tenir le témoignaire : « Pendant une courte durée, le témoin va être accompagné

dans son voyage de mémoire, et son interlocuteur fera tout ce qui est en son pouvoir pour l'accompagner et le protéger. À la fin de ce voyage, ces deux personnes se sépareront » (Laub, 1992, p. 70)<sup>102</sup>.

En se basant en partie sur ces formulations, Waintrater (2003, 2004) élabore la théorie du « pacte testimonial », un contrat venant régir la relation testimoniale. Elle souligne qu'il s'agit d'un engagement éthique réciproque ; le témoignaire se prête à « l'utilisation par le témoin », tandis que le témoin s'engage à dire (sa) vérité. On retrouve ici la proposition de Chiantaretto (2004b) qui désigne une double responsabilité du témoin et du témoignaire (et par extension du groupe des témoignaires) engagés dans l'acte de témoigner.

Pour Waintrater (2003), cet accord implicite à la relation serait de nature éthique et morale. Il offrirait ainsi la base fondamentale à l'instauration d'un climat de sécurité et de confiance. C'est pourquoi, si le témoignaire ne respecte pas ces « conditions », même s'il ne s'agit que de simples ratages ou maladroites, il risque d'engendrer une violence dévastatrice. Car il viendrait répéter la rupture première du pacte social, que le témoin cherche ici à réparer. Or, il se trouverait à nouveau déçu et trahi dans la confiance accordée à autrui.

Cela conduit à la question de la fragilité du témoin que l'on a pu précédemment décrire. L'espace testimonial potentiellement salvateur risque de devenir un lieu de répétition traumatique, sur fond de rencontre ratée. Creusant ainsi le fossé ressenti par le témoin entre lui et le reste du monde. Une situation évoquant les considérations de Barrois (1988) sur « le traumatisme secondaire » désigné comme « la répétition de la solitude, de la déréliction et de la détresse du sujet (...) au sein même de sa collectivité, absolument seul malgré la présence des autres ».

C'est dans cette perspective des risques intrinsèques de la rupture du « pacte testimonial » que l'on peut lire les propos de Kaës (2009). L'auteur accorde à ce pacte la fonction de garant du témoignage. Le témoin accepterait de confier son expérience à condition que le témoignaire ne métacomunique pas sur son récit ; à l'image d'un déploiement inopportun des interprétations qui porterait atteinte au processus du témoignage. À cet égard, comme ce fut déjà soulevé, Waintrater (2003) considère que la posture du témoignaire s'établit davantage sur l'identification que sur l'interprétation. Si on déroule la pensée de Kaës (Ibid.), porter atteinte à ces règles implicites et explicites autour desquelles se fonde la relation testimoniale, produirait une désarticulation du garant du processus même du témoignage. Et, comme évoqué auparavant, l'écroulement de méta-

---

<sup>102</sup>J'emploie ici la traduction de la formulation originale proposée par Waintrater (2003).

garants est le propre des catastrophes collectives (Kaës, 1989, 2009). C'est ainsi que j'en viens à questionner le vécu du témoin ; une rencontre testimoniale ratée ne serait-elle pas équivalente à une catastrophe advenue ?

#### 2.4.2 La délégation

Waintrater (2003, 2004) considère que le processus de délégation fait partie du pacte testimonial. Les deux personnes présentes dans l'espace testimonial, comme développé plus haut, incarnent (aussi) le rôle de délégués de leurs groupes respectifs. Tous deux porteurs d'une (ou des) mission(s) à accomplir.

Pour conceptualiser ce processus, l'auteure s'appuie sur la notion de délégations préalablement développée par les thérapeutes familiaux Stierlin et Boszorményi-Nagy, autour de la problématique des loyautés familiales (Waintrater, 2001). À ce propos, l'identité de l'enfant, lorsqu'il vient au monde, serait étayée par une mission dont les parents le mandatent, et qui porte la marque du désir parental. Il s'agirait d'une délégation parentale. Le nouveau membre se trouve ainsi inscrit dans son groupe familial, dans deux axes relationnels : vertical et horizontal. Toutefois, ce processus tout-venant est porteur d'un risque pathologique. Notamment, lorsque des exigences collectives, dont les délégations sont porteuses, viennent figer et emprisonner le destin individuel du sujet.

Partant de cette théorie, Waintrater (2003, 2004) soutient que le témoin et le témoignaire sont inscrits dans des réseaux de loyautés conscientes et inconscientes où se composent les dimensions de l'héritage, de la réparation et des mandats à l'égard des morts. Pour l'auteure, le mandat testimonial dans lequel s'enracine la rencontre trouverait sa source dans leurs effets combinés. C'est ce devoir d'une mémoire à constituer, intrinsèque aux délégations dont le témoin et le témoignaire sont tous deux singulièrement porteurs, qui serait la condition clé pour que le témoignage ait lieu. Or, suivant l'élaboration de Chiantaretto (2004b), on peut penser que le processus de délégation doit pouvoir s'étayer, au préalable, sur une préservation de la capacité intime de se porter témoin. Tout comme sur une possibilité de résister à la force attractive du « trou noir » (Fresco, 1984) où le génocide et le silence entrent en collision. Comme proposé par Laub



(1992), le silence constitue si souvent le sanctuaire et la prison du survivant ; devenant son lieu d'exil, sa maison, et sa destination.

Enfin, tout comme pour la clinique familiale où ce processus structurant peut donner lieu à un destin pathologique, les délégations présentent un risque, bien qu'établissant la rencontre testimoniale. À savoir ; celui de captiver, « obséder », dirait Waintrater (2003, 2004), le témoin, tout comme le témoignaire, au sein d'une répétition, qui peine à engager une dynamique transformatrice.

## 2.5 Les écueils et les paradoxes de l'espace testimonial

*« Est-ce à dire que tout témoignage est voué à l'échec ? La réponse n'est pas univoque, et bien à termes de dix ans avec les témoins, je serais bien en peine de trancher »  
(Waintrater, 2003, p. 16)*

Tous les auteurs convoqués précédemment considèrent l'espace testimonial comme l'ébauche potentielle d'une transformation, d'une élaboration, enfin, d'une guérison en devenir. Un postulat que je ne saurais négliger. Cette brève partie invitant à considérer la rencontre testimoniale comme possible lieu d'écueils, ne constitue pas pour autant une conclusion.

À présent que j'ai moi-même pu expérimenter la place de témoignaire, sans formation supplémentaire à ma maigre expérience de clinicienne et d'analysante, je reconnais y avoir éprouvée certaine souffrance. Ainsi, c'est sans doute la raison pour laquelle je choisis de mettre en avant les potentiels écueils inhérents au processus testimonial.

À ce propos, l'espace testimonial, « ce voyage sans carte », selon les dires de Laub (2015), comporte inévitablement des dangers et un potentiel violent. On a pu soulever la « catastrophe » inhérente à une rencontre testimoniale qui s'achoppe. Or, un témoignaire parfait n'existe pas. Les obstacles, les paradoxes, sont ici inévitables car intrinsèques au processus même du testimonial. Ils sont pluriels. D'une part, le témoin est tiraillé entre le désir et la crainte de témoigner, de se souvenir (Waintrater, 2003 ; Rogers, 2008). Entre le besoin d'autrui et méfiance. « Dans le même temps

qu'il témoigne, le témoin regrette déjà de l'avoir fait », dirait Waintrater (2003). Il se trouve de plus doté d'une mission de formuler l'indicible (Chiantaretto, 2004 ; Davoine & Gaudillière, 2006 ; Rogers, 2008). Même si, comme soulevé par Chiantaretto (2004), ne pas réussir à dire n'est pas un signe d'échec d'un témoignage. Car cet impossible *parle* justement de la destruction et des morts.

D'autre part, la tâche qui reviendrait au témoignaire serait paradoxale et, pour certains aspects, irréalisable (Laub, 1992 ; Laub, 2015 ; Rogers, 2006 ; Waintrater, 2003, 2004). C'est ainsi que Waintrater (2003) parlera du témoignaire en termes d'une « figure de l'impossible » au vu des attentes et des demandes que le témoin formule et projette à son égard. Il se doit d'être à la fois fiable (informé) et innocent (ne sachant pas trop). Discret mais actif, présent mais non directif ni trop dévoilé (Laub, 1992). Sachant écouter et respecter les silences, sans pour autant répéter le silence assourdissant de la société de l'époque et de ses persécutions.

De plus, le travail psychique engagé dans l'espace testimonial par les deux interlocuteurs est, je pèse mes mots, titanesque. D'une part, le témoin s'inscrit dans la lourde tâche de la narration du trauma extrême. Processus impliquant une construction de représentations aptes à transmettre ce qui jusque-là était resté hors du champ des symboles. Une entreprise pouvant donner lieu à une potentielle et angoissante rencontre avec les parties fragmentées de son psychisme (Rogers, 2006 ; Laub, 1992 ; Davoine & Gaudillière, 2006). D'autre part, se laisser « utiliser » par le témoin jusqu'à, je pense pouvoir soutenir, incarner cet « autre horrifié », et s'en sortir indemne, n'est pas chose aisée. Le risque étant pour le témoignaire, de se réfugier dans des postures défensives offrant un lieu sécurisant hors d'atteinte du trauma, mais aussi hors du champ de la rencontre (Laub, 1992 ; Waintrater, 2003).

Finalement, en plus des effets potentiels d'effraction par le discours traumatique de son interlocuteur, écouter le témoin oblige, nous dit Laub (1992), à s'écouter soi-même. Car les expériences extrêmes du survivant viennent éveiller en celui qui l'écoute, les questions existentielles touchant à la vie, à la mort, à la perte de ses proches. Laissant en lui l'empreinte de cette rencontre avec l'abîme et l'angoisse profonde qui en émane.

L'essentiel des travaux que j'ai pu explorer ici concerne le recueil du testimonial oral auprès de personnes survivantes aux génocides. Toutefois, les propositions clinico-théoriques riches et originales qui en émanent, ne pourront être appliquées sans réserve au matériel que j'ai recueilli. Pour ma part, je réalise majoritairement des rencontres familiales, remaniant la relation classique témoin-témoignaire. Par conséquent, elles n'impliquent pas uniquement une groupalité imaginaire. Il s'agit en premier lieu d'une situation groupale familiale réelle. De même, les sujets présents ne sont pas tous des témoins directs, mais plutôt des *témoins héritiers*. À cet égard, pour beaucoup, le parent ou le grand-parent ayant connu la Sibérie était déjà décédé au moment de la recherche. Il s'agit donc d'une dynamique impliquant la question des liens familiaux et des transmissions. De plus, sans entamer une polémique ni une comparaison grossière, les déportations soviétiques constituent un cadre de figure particulier et je dirais hétérogène. Comme présenté auparavant, elles sont inhérentes à l'entreprise et la violence exercée par un système totalitaire, pouvant potentiellement toucher chaque membre de la société. Elles ne visent pas un groupe d'appartenance unique et n'emploient pas de critère racial, ethnique ou religieux. Ceci étant dit, l'expérience des premiers déportés *lapteviens* est fort différente des déportations ultérieures. Lors de la présentation historico clinique, j'ai pu formuler l'hypothèse d'un espace concentrationnaire à ciel ouvert à l'égard des exilés de la mer de Laptev. Pour eux, la question de survivre était en effet centrale. Concernant les déportations ultérieures, c'est la clinique de l'exil et du déracinement forcé, associée aux pratiques systématisées de discrimination, d'exclusion et de persécutions, qui émerge en premier lieu. Leur expérience diffère radicalement de celle génocidaire.

Finalement, comme j'ai pu le soulever, pour tous les déportés retournés en Lituanie, l'exil forcé s'engage sur des périodes particulièrement longues (10 à 40 ans). Ces années d'exil ne concernant pas uniquement les maltraitances, mais aussi, un nouvel ancrage, une nouvelle communauté, et, souvent, une nouvelle descendance. Ainsi lors de nos rencontres, j'invitais les personnes à raconter l'histoire de la *vie* en Sibérie, et pas seulement celle de la violence des déportations et de l'exil forcé. Car, comme formulé par Granjon, « la vie familiale (...) n'est pas non plus « un théâtre d'ombres » ». Construite parfois sur le désastre du passé, à partir de « cris et chuchotements », elle est aussi le lieu de l'amour, de la naissance et du plaisir, source de vie psychique et de création » (Granjon, 2006, p. 52-53).

Ma démarche engagée et le cadre qui se tisse avec les familles rencontrées me semblent alors s'inscrire dans un espace intermédiaire ; entre celui testimonial sur le trauma et un entretien de recherche plus classique, porté par psychanalyse et mené par la jeune professionnelle que je suis.

## METHODOLOGIE

### 1. Problématique et idées préalables

#### 1.1 La problématique

Le but de ce travail doctoral est d'étudier les destins individuels et familiaux de l'expérience des déportations et de l'exil forcé en Sibérie. Plus particulièrement, j'interroge les processus inter et transgénérationnels<sup>103</sup> des transmissions psychiques qui s'y enracinent, tout comme les processus individuels et familiaux de leur élaboration. Je considère ces processus au sein des maillages entre les histoires et les problématiques singulières, individuelles et familiales, et leur rencontre avec les violences collectives.

Mon appartenance à la culture lituanienne ainsi que mes connaissances de celle-ci et de la langue de ce pays, guident mon choix d'étudier le cas de familles originaires de Lituanie qui furent touchées par cette forme spécifique des répressions soviétiques. Une des singularités du cas de ces populations est la longue durée de leur exil forcé. Ainsi, les familles déportées ont potentiellement tissé un nouvel ancrage dans cette terre d'exil. Ici, quitter la Sibérie représenterait un nouveau déracinement. Comment s'inscrira cette appartenance « forcée », paradoxale, et potentiellement conflictuelle, à la terre sibérienne d'exil, pour les anciens déportés et pour leurs descendants ?

De même, les persécutions des anciens déportés se prolongent à leur retour en Lituanie, encore sous le régime responsable de leur déportation. L'histoire de déportation et d'exil en Sibérie est longuement déniée et falsifiée par le discours dominant, tandis que son évocation risque de nouvelles répressions. Ainsi, les violences sociales se perpétuent et se cumulent. Par conséquent, les processus des transmissions psychiques entre les générations œuvrent sous ce régime collectif des violences de l'État totalitaire soviétique. À l'occasion de l'analyse des spécificités de ce dernier, j'ai pu traiter les phénomènes du contrôle totalitaire, d'une paranoïa généralisée, de l'état de terreur, de la loi de l'imposture et du *ketman* soviétique. En émane que les familles d'anciens déportés se voient généralement démunies d'une enveloppe collective source d'un étayage potentiel pour s'approprier ces expériences douloureuses. Et, le groupe représente même une menace potentielle ; les liens intersubjectifs étant essentiellement désagrégés sous les effets du fonctionnement

---

<sup>103</sup> Je retiens les définitions de Granjon (1985, 2006) qui distinguent la modalité inter et transgénérationnelle des transmissions psychiques. Voir pages 69-72.

totalitaire (Kaës, 1989). Malgré ce potentiel écrasement par le collectif totalitaire, j'interroge, entre autres, les voies empruntées et inventées par ces familles pour s'approprier et subjectiver, d'une génération à l'autre, leur histoire. Enfin, lorsque cet éventuel processus de l'élaboration paraît entravé, quelles sont les singularités des transmissions qui œuvrent à travers les générations ?

### *1.2 Mes idées préalables*

J'ai fait le choix de ne pas formuler d'hypothèses préalables au recueil du matériel. Cette démarche fut essentiellement guidée par l'approche psychanalytique basée sur la rencontre subjective, empreinte des mouvements affectifs éveillés chez le sujet tout comme chez le chercheur, et d'une attention centrée dans un premier lieu sur le singulier. Les différents constats que je partagerai tout au long des prochains chapitres auront essentiellement émergé au travers des processus de recherche. Il ne s'agit donc pas de postulats que j'aurais testés avec mon travail doctoral ; mais davantage d'hypothèses que j'ai progressivement formulées via le recueil et l'analyse du matériel, les lectures théoriques et les échanges avec mon directeur de thèse. De ce fait, je préfère les présenter au fur et à mesure de l'analyse et de la discussion du matériel clinique. Et ce afin de rendre compte du cheminement de ma pensée et de la construction théorique qui en résulte.

Ma posture de chercheuse fut pour une part empreinte de l'approche phénoménologique. Comme souligné par Paillé et Mucchielli (2016), cette dernière n'est pas réservée aux seules pures recherches phénoménologiques et peut constituer un « moment » à l'intérieur de différentes approches qualitatives. Je me réfère notamment à l'invitation de rencontrer les sujets en laissant (autant qu'il se peut) de côté les préconceptions et les catégories à priori, se laisser mouvoir et transformer par leur témoignage empreint des figures d'altérité (Paillé & Mucchielli, 2016). Cette démarche nous oblige à renoncer, dans la rencontre de nos sujets, à un certain savoir supposé et au pouvoir qui en découlerait. Ici, comprendre équivaut « perdre un peu de soi pour gagner un peu de l'autre, accueillir l'inconnu pour se dégager du connu » (Ibid., p. 143).

Par ailleurs, ledit « moment phénoménologique » me semble tout à fait compatible avec la démarche clinique. Cette dernière, avant de procéder à une interprétation basée sur la théorie, implique un temps nécessaire et réactualisé d'observation clinique centrée sur le singulier et l'altérité du sujet à l'étude. Et, le corpus théorique psychanalytique s'ancre et s'origine

essentiellement dans la rencontre clinique avec les patients (Lagache, 1949)<sup>104</sup>. Enfin, comme apporté par Ciccone (2000), la recherche basée sur l'observation clinique puise sa source dans le manque, les zones d'ombres et d'énigmes poussant à la recherche du sens, et à de nouvelles théorisations.

Ceci étant dit, j'ai construit le présent travail de recherche ayant à l'esprit plusieurs idées préalables. Elles s'ancraient essentiellement dans mes lectures sur les processus généraux des transmissions psychiques entre les générations, et plus particulièrement, sur les effets inter et transgénérationnels des violences collectives.

D'une part, je refusais d'étudier la pathologie des transmissions comme seul destin possible quant aux expériences de déportation et d'exil en Sibérie. Je considérais que les violences collectives subies par les familles d'anciens déportés pouvaient constituer aussi bien une source potentielle pour des transmissions pathologiques, qu'une origine au travail de subjectivation. Je m'attendais à ce que la rencontre de ces violences singulières avec les ressources et les problématiques individuelles et familiales vienne s'intriquer et influencer sur leur destin dans les transmissions inter et transgénérationnelles. Il s'agit d'une piste de travail et de réflexion qui a pu s'enrichir tout au long de l'analyse du matériel recueilli.

D'autre part, j'ai porté au préalable une attention particulière à la **réalité** des violences sociales du système totalitaire soviétique auxquelles ces familles furent longuement soumises. Notamment, autour de la menace représentée par la sphère publique gérée selon les « lois » totalitaires interdisant de nommer leur histoire, l'effacement de cette dernière au sein de « l'histoire officielle soviétique », les écueils dans les processus de reconnaissance collective, de justice<sup>105</sup> et de réparation. Je m'attendais par conséquent à l'émergence de secrets familiaux et à une transmission transgénérationnelle de la honte. Certes, ces connaissances du contexte historique et social des répressions soviétiques et du fonctionnement post-soviétique se sont montrées précieuses pour l'écoute et l'analyse des récits de ces familles. Je ne néglige pas cette réalité sociale et politique, ladite « logique du 2 » du Puget (2004, 2005, 2016). J'ai toutefois expérimenté personnellement les effets de fascination exercés par l'imaginaire de cette terre lointaine et presque occulte de la Sibérie et les violences de l'État totalitaire soviétique. J'ai été traversée, par moments, par une

---

<sup>104</sup> Reformulé par Pedinielli, Fernandez (2015).

<sup>105</sup> Quasiment aucun responsable du régime soviétique n'a été jugé pour les crimes commis.

poussée vers une pensée quelque peu linéaire (faisant écho à l'interdit collectif de dire qui vient se transformer en secrets familiaux). Une telle pensée causaliste, à l'image de l'œuvre assujettissante totalitaire, vient omettre les potentialités (et fragilités) de l'individu, de la famille et du groupe amenés ainsi à intégrer dans leur histoire la Grande Histoire. Je remercie vivement le Professeur Konicheckis<sup>106</sup> de m'avoir à chaque fois invitée à recentrer mon regard sur le maillage entre ces événements réels et les singularités du fonctionnement psychique de chaque ancien déporté, de chaque famille d'anciens déportés, et de chaque héritier-descendant.

## 2. Les sujets de la recherche

Les sujets de la présente recherche sont d'anciens déportés étant rentrés en Lituanie, et/ou leurs descendants. C'est-à-dire, leurs enfants et, si possible, leurs petits-enfants ; qu'ils soient nés à leur retour ou dans les lieux de déportation. Pour des raisons de confidentialité, je m'abstiens de fournir des données concernant leur âge ou certaines données démographiques pouvant permettre de les identifier. 21 sujets, via 14 entretiens ont été rencontrés.

Les participants ont été recrutés par le biais du « Centre de recherche sur le génocide et la résistance en Lituanie »<sup>107</sup>. Suite à la prise de contact par courriel électronique avec son président, il a publié mon invitation pour participer à la recherche<sup>108</sup>. De même, plusieurs familles ont été contactées via mon entourage élargi<sup>109</sup>. Aucune récompense n'a été proposée aux participants de la recherche. Aucun critère spécifique de l'exclusion n'a été utilisé.

En outre, alors que j'avais préalablement décidé de respecter le cadre d'entretiens familiaux intergénérationnels, la réalité de terrain m'avait amenée à y renoncer. En effet, d'une part, j'ai pu constater une certaine résistance de la première génération de la descendance à venir à ma rencontre. Elle fut particulièrement forte pour la descendance d'anciens déportés enfants. Portée par un intérêt et une curiosité cliniques tout comme une certaine éthique, je n'ai refusé aucune rencontre d'anciens déportés ayant répondu à mon invitation.

---

<sup>106</sup> Mon maître de thèse.

<sup>107</sup> « Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimų centras », LGGRTC.

<sup>108</sup> Voir « Lettre d'information » (Annexes, p. 4)

<sup>109</sup> Je n'ai pas eu de contact direct avec aucune de ces familles précédemment à cette recherche.



La majorité des rencontres impliquaient le cadre d'entretien parent-enfant (Ieva et Laima, Irma et Vytytis, Vidas et Petras, Ana et Vilté). Un entretien fut réalisé auprès de deux sœurs anciennes déportées et la fille d'une d'elles (Rita, Asta, Inesa). J'ai également rencontré une survivante au Goulag et à l'exil forcé et deux générations de sa descendance (Elzbieta, Dalia, Simas).

Pour des raisons que je viens d'expliquer, j'avais donc également réalisé plusieurs entretiens individuels auprès des personnes témoins de déportations (Justas, Morta, Milda, Gintas). Leurs enfants refusaient, ou bien se disaient dans l'impossibilité de se rendre à l'interview. De même, je suis allée à la rencontre de deux anciens déportés n'ayant pas eu de descendance (Angelé, Antanas). Ce qui a par ailleurs donné lieu à des rencontres en présence de deux anciens déportés (Angelé et Julius ; Angelé et Antans).

Voici le tableau récapitulant les différents cas de figures :

<b>Famille</b>	<b>Constitution</b>	<b>Détails</b>	<b>Commentaires</b>
Irma et Vytytis	Mère-fils	Mère née en exil (T), fils né en Lituanie (D1)	T= témoin direct d'événements. D1= 1 <sup>ère</sup> génération de descendance. D2= 2 <sup>ème</sup> génération de descendance
Laima et Ieva	Mère-fille	Mère née en exil (T), fille née en Lituanie (D1)	
Vidas et Petras	Père-fils	Père né en Lituanie de parents anciens déportés (D1), fils (D2)	
Ana et Vilté	Mère-fille	Ancienne déportée enfant (T), sa fille née en Lituanie (D1).	
Rita, Asta, Inesa	Sœur-sœur-fille	Deux sœurs (une	

		ancienne déportée enfant (T), une enfant née en exil (T)), la fille d'une d'elles née en Lituanie (D1)	
Elzbieta, Dalia, Simas	Mère-fille-petit fils	Ancienne résistante, prisonnière de Goulag et exilée de force (T), sa fille née en Lituanie (D1)- petit-fils (D2).	Simas étant malade lors de première rencontre, je le rencontre au sein d'un entretien individuel.
Angelé Julius	Individuel/ rencontre d'anciens déportés ensemble	Ancienne déportée enfant (T), ancien déporté enfant (T)	Angelé n'a pas eu de descendance. Elle invite Julius à notre rencontre. Cet homme a une fille. Je rencontre Angelé une seconde fois pour un entretien individuel.
Antanas Angelé	Deux anciens déportés	Ancien résistant, prisonnier du Goulag, puis exilé de force en Sibérie (T) ; ancienne déportée enfant (T),	N'a pas eu de descendance.
Gintas	Individuel	Enfant né en Sibérie. (T)	Ses deux fils ne sont pas disponibles.
Milda	Individuel	Enfant né en Sibérie. (T)	Sa fille ayant récemment accouchée et ne peut pas me rencontrer.
Justas	Individuel	Ancien enfant déporté. (T)	Sa fille refuse de me rencontrer.

Morta	Individuel	Ancienne enfant déportée (T)	Son fils refuse de me rencontrer.
-------	------------	---------------------------------	--------------------------------------

Cette diversité des constellations internes aux rencontres se prête aux éventuelles critiques quant à la rigueur méthodologique. Or, à mon sens, elle rend compte en premier lieu de la réalité de ce terrain, de ces familles singulières, et de certaines difficultés qu'elles traversent lorsqu'il s'agit de se rencontrer et de parler de l'histoire sibérienne. Au fur et à mesure des échanges préalables avec ces familles, et bien sûr en élaborant ce point avec mon maître de thèse, j'ai donc pris la décision d'accepter le cadre des rencontres tel qu'il fut possible et soutenable pour les sujets ou les familles rencontrées. Cette démarche m'a permis par ailleurs de réorienter certains de mes questionnements premiers ; notamment d'interroger les processus des transmissions engagés en absence d'héritiers réels. À l'image du cas d'Angelé dont je parlerai prochainement. Enfin, je suis restée à chaque fois sensible à la dimension du groupe familial ; qu'il soit présent physiquement ou par délégation imaginaire.

### 3. La méthode de recueil et d'analyse des données

#### 3.1 Le recueil des données

Les sujets ont été rencontrés à leur domicile pour un entretien familial<sup>110</sup> (essentiellement parent-enfant) ou individuel semi-directif. Ces entretiens de recherche furent guidés par une écoute et une posture psychanalytiques. J'ai cependant intégré certains aménagements découlant du cadre spécifique du processus testimonial sur les violences collectives<sup>111</sup>. Avec l'accord préalable des sujets, ces rencontres ont été audio enregistrées. Elles se sont déroulées en lituanien ; la langue parlée par ces familles et ma propre langue maternelle. Tous les entretiens ont été retranscrits<sup>112</sup>. Les entretiens sélectionnés pour l'analyse ont été traduits en français par mes soins.<sup>113</sup>

J'ai laissé à chaque fois la possibilité aux sujets de choisir le lieu de rencontre ; le domicile d'un des membres fut donc quasi systématiquement nommé. Il me paraît tout à fait significatif et

<sup>110</sup> À l'exception notamment de deux entretiens s'étant déroulés dans la ville : 2<sup>ème</sup> entrevue avec Angelé et l'entrevue avec Justas.

<sup>111</sup> Voir pages 127-129 et le prochain sous-chapitre intitulé « L'éthique de la recherche ».

<sup>112</sup> Voir les retranscriptions en annexes.

<sup>113</sup> Par manque de moyens, je n'ai pas pu procéder à une double lecture des traductions. À ce propos, peu de lituaniens de mon entourage sont bilingues français.

symbolique de se rencontrer au sein du domicile familial autour de cette (nouvelle) occasion de transmettre l'histoire familiale sibérienne. Et, ce lieu familial semble avoir joué un rôle sécurisant<sup>114</sup> ; offrant notamment des objets potentiels pour étayer le tissage du récit (les albums photos, « objets-souvenirs » de Sibérie, extraits des journaux, etc.). Enfin, ce lieu de rencontre s'est montré constitutif d'un matériel clinique en soi (les autres membres de famille rencontrés, les objets montrés, l'ambiance sonore et olfactive, etc.).

Avant le début de chaque rencontre les participants étaient invités à remplir un questionnaire afin de renseigner leur âge, situation familiale, niveau d'études et profession<sup>115</sup>. J'ai recueilli ces données pour compléter au besoin l'analyse du matériel. Par souci de confidentialité, je ne les partagerai pas ici.

La question adressée au début de l'entretien était la suivante : « Pourriez-vous raconter l'histoire de la déportation de votre famille ? ». Ensuite, en fonction du déroulement de l'entretien, si ces sujets n'ont pas été abordés, je posais des questions concernant l'expérience de la déportation, de l'exil et du retour en Lituanie. (« Pourriez-vous raconter le déroulement de la déportation de votre famille ? », « Pourriez-vous raconter l'expérience durant l'exil de votre famille ? », « Pourriez-vous aborder l'expérience du retour et de l'intégration dans la société lituanienne de votre famille ? »). De même, si ce sujet n'a pas été spontanément évoqué, les questions suivantes ont été adressées à chaque membre présent (à l'exception d'anciens déportés adultes) : « Comment cette histoire vous a été racontée ? », « Qu'avez-vous ressenti la concernant ? ». Toutefois, même si cette grille d'entretien préalable constituait une trame commune aux différentes rencontres, je me suis essentiellement laissée emporter là où les familles ou les sujets souhaitaient m'amener. Mes éventuelles relances et questions suivaient donc la dynamique de chaque entrevue. La durée d'entretiens variait ainsi d'une à trois heures.

Ma démarche s'ancrait essentiellement dans l'observation clinique psychanalytique telle qu'elle fut désignée par Ciccone (2000). À ce propos, ce dernier décrit son déploiement au sein des dispositifs thérapeutiques et de recherche en ces termes : l'« Observation clinique a comme objet la réalité psychique et ses processus, appréhendés à travers l'observation de leurs effets,

---

<sup>114</sup>Ce qui par ailleurs fut également rapporté par Kaminskaitė-Dillon (2016) ayant réalisé les entretiens au domicile de femmes lituaniennes survivantes aux déportations en Sibérie.

<sup>115</sup> Voir Annexes, page 6.

l'observation des symptômes et des signes, des messages verbaux et non verbaux, des associations, des indices transférentiels et contre-transférentiels. » (Ciccone, 2000, p. 107).

Certaines familles ont partagé des écrits familiaux (manuscrits, publications d'articles, et parfois livres) portant sur le récit de déportation et de l'exil en Sibérie. Il s'agit d'un matériel auquel j'ai pu parfois recourir afin de le mettre en perspective avec les données d'entretiens et compléter ou enrichir mon analyse. À ce propos, je retrouve l'approche phénoménologique prônant l'emploi de plusieurs sources d'information pour une compréhension plus globale du processus ou du phénomène observé (Paillé & Mucchielli, 2016).

Suite à chaque entretien, j'enregistrais mes premières impressions via l'enregistrement audio. De même, je procédais à une première prise de notes autour de mes impressions et ressentis, et éventuellement certaines hypothèses interprétatives qui m'ont traversée.

### *3.2 L'analyse des données*

La démarche d'analyse que j'ai déployée se rapproche dans son essence de la méthode qualitative d'analyse en mode écriture ; telle qu'elle fut notamment formulée par Berger, Paillé et Mucchielli (Berger & Paillé, 2011 ; Paillé & Mucchielli, 2016). Ces auteurs décrivent une démarche où le chercheur s'engage à partir du matériel recueilli dans un travail d'écriture, de réécriture, et d'une étude transversale pour dégager les processus généraux. Cette démarche implique 4 étapes : relecture du matériel / réalisation des notations et des premiers textes/ travail interprétatif via l'écriture progressive / recherche des récurrences.

Il s'agit ainsi de déplier progressivement le sens émergent, tissant graduellement une analyse interprétative et une conceptualisation théorique. Les auteurs soulignent que l'acte de l'écriture est ici déployé dans son potentiel créatif et libre ; évitant ce qu'ils nomment l'« autopsie du réel » via les unités d'analyses préalables (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 189). L'écriture devenant à la fois « le moyen et la fin d'analyse » (Ibid.). Les auteurs (Ibid.) soulignent que dans cette méthode, le chercheur est le seul à posséder les clefs de sa réalisation : « Son opérationnalisation précise n'est pas démontrable à priori, elle ne peut qu'être exposée à postériori. »

J'ai ainsi procédé à un travail d'écriture progressif et évolutif ; au sein de va-et-vient entre le matériel clinique, les lectures théoriques et les différents échanges collectifs. J'ai choisi par ailleurs de procéder dans un premier temps aux études de cas centrés sur des récits familiaux autour des déportations, l'exil en Sibérie et le retour en Lituanie. À ce propos, Lagache (1949) désigne l'étude des cas comme étant au cœur de la psychologie clinique ; centrée essentiellement sur la singularité des sujets et leurs façons de se construire<sup>116</sup>.

J'ai réalisé dans un second temps une analyse transversale à partir de ces différentes situations familiales ; cherchant à dégager d'éventuels processus généraux. Je me suis référée plus spécifiquement à trois familles (la famille d'Angelé, la famille de Vidas, la famille de Laima) ; tout en enrichissant leur analyse par le recours aux observations issues d'autres familles rencontrées. La théorie de référence m'ayant étayée dans la démarche interprétative s'ancre dans l'approche psychanalytique contemporaine des transmissions psychiques entre les générations ; tout comme dans les travaux portant sur les spécificités des effets des situations des violences collectives et de leurs transmissions.<sup>117</sup>

#### 4. L'éthique de la recherche

Les participants ont eu connaissance, par une lettre d'information, des objectifs principaux de la présente recherche ainsi que de leurs droits. Un consentement de participation libre et éclairée fut recueilli auprès de chaque sujet<sup>118</sup>.

Or, l'éthique psychanalytique ne se résume pas au recueil du dit consentement « libre et éclairé ». J'ai pu précédemment discuter les éventuels risques et la potentielle fragilité intrinsèques au processus de témoignage oral sur les violences collectives. Par conséquent, je suis restée particulièrement attentive aux potentiels signes de souffrance durant ces rencontres. À ce propos, il me vient à l'esprit la méfiance de certains à l'égard du dictaphone. Ce dernier fut parfois vécu sous une mode persécutant, « à la KGB ». J'ai pris le soin d'expliquer d'une façon tout à fait honnête l'utilité de cet appareil<sup>119</sup> ; les résistances ont pu généralement s'adoucir. Mais cet

---

<sup>116</sup> Reformulé par Pedinielli et Fernandez (2015).

<sup>117</sup> J'ai désigné tout au long de la construction des parties théoriques les auteurs et les notions me servant de référence.

<sup>118</sup> Voir « Lettre d'information » et « Formulaire de consentement » (Annexes, p. 4-5).

<sup>119</sup> J'expliquais d'avoir peur de ne pas pouvoir noter tous leurs dires manuellement ni me rendre disponible à la

investissement singulier autour de l'enregistreur rend compte d'une certaine violence que notre rencontre a pu éventuellement produire ou répéter. J'ai donc cherché à forger au mieux un positionnement clinique sensible et respectueux des modalités défensives des sujets rencontrés, tout comme des limites de ce qui pouvait (ou pas) être nommé, raconté ou remémoré. Fidèle aux préconisations de différents auteurs ayant travaillé dans le cadre du recueil de témoignages sur les violences collectives (Laub, 1992 ; Laub, 2015 ; Waintrater, 2003, 2004), je me suis, autant que j'ai pu, abstenue de remarques interprétatives. J'ai privilégié ainsi une écoute et une présence empathiques et je me suis sentie fortement impliquée émotionnellement. D'une part, cette implication rend compte des mouvements contre-transférentiels de la chercheuse que j'étais (ou de la « résonance » si je reprends le terme auquel recourt Waintrater (2003)<sup>120</sup>). D'autre part, elle désigne également un positionnement propre à celui qui recueille un récit portant sur les violences collectives et devant incarner la difficile fonction de « témoin » (Waintrater, 2003, 2004)<sup>121</sup>.

Finalement, j'ai transmis à tous les sujets mes coordonnées restant disponible pour une nouvelle rencontre, ou pour un retour sur la recherche. Seule Angelé s'en était saisi. J'en parlerai prochainement.

---

rencontre et à l'écoute si je devais prendre les notes en même temps.

<sup>120</sup> Voir page 126.

<sup>121</sup> J'ai désigné les difficultés et les paradoxes intrinsèques à la fonction de « témoin » à l'occasion du chapitre « Les écueils et les paradoxes de l'espace testimonial » (133).

## LA CLINIQUE FAMILIALE D'ANCIENS DEPORTÉS EN SIBÉRIE

Angelé : « une mémoire occupée »<sup>122</sup>

Les fragments de l'histoire familiale

Angelé est née dans la campagne lituanienne, au sein d'une famille d'agriculteurs possédant des terres. La Lituanie a subi la seconde occupation soviétique il y a à peine un an. Alors que la Seconde Guerre Mondiale vient de s'achever, le pays est à nouveau tirailé par les violences. À propos notamment d'arrestations politiques, d'une nouvelle vague de déportations en Sibérie, et des affrontements entre les membres de la guérilla et l'armée russe qui font partie de son quotidien sordide. Des violences qui divisent et « désagrègent » le collectif (Kaës, 1989). À ce propos, tandis que certains se joignent à la résistance antisoviétique, d'autres collaborent activement avec le nouveau régime. Un terme unique désignant les collaborateurs lituaniens lors de l'occupation soviétique, « *sribas* », voit le jour.<sup>123</sup> Des groupes de *sribas* se forment, venant semer la terreur dans les villages lituaniens. C'est donc lors de cette période empreinte des violences sociales qu'Angelé vient au monde. Sa famille subira les déportations alors qu'elle n'a pas encore 2 ans.

Or, pour cette famille, les déportations en Sibérie ne constituent pas la première catastrophe infligée par l'Histoire. En effet, le premier ancêtre déporté remonte à deux générations dans la lignée paternelle d'Angelé. Durant la première occupation allemande en Lituanie (1<sup>ère</sup> GM), le grand-père paternel d'Angelé, Leonas, est envoyé en Allemagne pour des travaux forcés. Cet homme aura une place singulière dans les événements futurs des déportations. Car, suite à sa libération, Leonas part chercher sa chance en Amérique. À son retour en Lituanie, grâce à l'argent gagné, il réussit à acheter des terres. Ainsi, lors de la 2<sup>nde</sup> occupation soviétique, sa famille devient des « koulaks à déporter ». Comme en témoigne le dossier tenu par le KGB, la famille, engageant une aide au moment de la récolte, est accusée « d'exploitation ».

Leonas est donc à la fois une victime d'occupation allemande, puis soviétique, un héros familial ayant gagné une fortune, et enfin, le coupable symbolique des déportations soviétiques de

---

<sup>122</sup> J'emprunte ce terme à Waintrater (2003).

<sup>123</sup> N'ayant pas trouvé d'équivalent dans la langue française du fait de sa spécificité (« *sribas* » se réfère exclusivement aux collaborateurs avec le régime soviétique) et d'une forte connotation émotionnelle qui s'y attache en lituanien, j'ai choisi de ne pas traduire ce terme dans mon travail et de le laisser dans sa forme originare lituanienne.



sa famille du fait de son statut de fermier riche. Angelé dira à son propos : « *Et donc il s'était enfoui, et il lui avait suffi de l'intelligence ou bien de la bêtise pour acheter encore plus de terres et devenir un koulak.* »<sup>124</sup> Ces différents rôles contradictoires et paradoxaux se condensent en effet dans sa personne ; elles marqueront probablement les transmissions inter et transgénérationnelles qui y puiseront leur origine.

6 membres de la famille sont déportés en Sibérie : Leonas et sa femme, leur fils Juozas et sa femme, et leurs deux petits enfants (Angelé âgée d'un an et demi, et Vilius, âgé de cinq ans). Par ailleurs, les grands-parents maternels d'Angelé devaient être déportés quelques mois plus tôt. Cependant, informés des déportations ils réussissent à fuir. Or, pour ne pas s'écarter des quotas prescrits, les militaires embarquent des voisins à leur place. Peu soucieux des hommes se trouvant sur son chemin, le système met ainsi, coûte que coûte, son projet à l'œuvre. C'est celui qui la représente, un *stribas*, un militaire, qui fait la loi ; et c'est la « loi de l'imposture » (Vignar, 1989) et de l'arbitraire qui règnent. Le destin d'une famille comptant à ses yeux bien moins qu'un quota à respecter.

Par conséquent, pour la famille d'Angelé, la souillure de culpabilité accable dès son origine l'histoire de déportations en Sibérie. Une partie de la famille s'échappe aux déportations, mais d'autres en paient le prix. Quel serait le destin transgénérationnel de cette imbrication entre les déportations et la culpabilité, voire, la honte familiale ? Ces deux affects associés à une situation des violences collectives fournissent en effet un champ fertile aux secrets familiaux (Tisseron, 1993 ; 2001). Ceci étant dit, c'est surtout au sein d'une résonance avec les couches intimes du monde interne de l'héritier que ces affects agissent.

Suite au voyage de déportations, la famille d'Angelé atterrit dans un village situé en Sibérie occidentale. Ceux en âge de travailler sont assignés aux travaux dans la forêt. Or, dès la 3<sup>ème</sup> année de l'exil la mère d'Angelé réussit à rester à la maison pour progressivement créer un potager et aider la famille à se procurer de la nourriture. Angelé et son frère fréquenteront l'école du village. La particularité de ce dernier est celle d'accueillir depuis une longue date les familles de déportés d'origines diverses : allemands, lituaniens, ukrainiens, russes, etc. Selon les dits d'Angelé, c'était un véritable « melting pot ». La dimension de l'altérité est ainsi omniprésente. Nous verrons que

---

<sup>124</sup> Entretien Angelé 2 (Annexes, p. 36).

pour Angelé, l'élaboration groupale et individuelle des expériences de déportation et d'exil serait moins marquée par ce que j'avais nommé les « récits réparateurs ». Des constructions fantasmatiques basées sur une logique narcissique, où « l'étranger », souvent « le russe », figure comme un support privilégié aux projections du négatif.

L'exil forcé dure 11 ans. Dès l'obtention du droit de retour, Angelé, son grand frère et ses deux parents rentrent en Lituanie. Peu de temps après, Juozas, le père d'Angelé, repart en Sibérie pour organiser le voyage de retour de ses propres parents, trop âgés et malades pour le réaliser seuls. Ainsi, la famille se réunit à nouveau dans leur terre d'origine. Or, le retour est ici synonyme d'une immense souffrance. Peu de temps après, le père d'Angelé fait une tentative de suicide, suite à quoi, les grands-parents paternels d'Angelé sont placés en institution pour personnes âgées. Or, nous verrons que la réalité sociale violente rencontre et s'inscrit singulièrement dans la vie psychique familiale, son équilibre et sa fragilité anciens. En effet, tout en produisant une effraction première, elle sera redéployée dans un second temps telle une modalité et un support d'appréhension aux ombres du passé et du non intégré de la « boîte de pandore » familiale (Granjon, 2012).

Des rencontres familiales en absence d'une famille

Angelé est le seul membre de cette famille que je rencontre. Il s'agit d'une dame âgée de 70 ans, le dernier témoin vivant de l'exil sibérien dans son groupe familial. Depuis la mort de sa mère centenaire dont elle s'était occupée pendant 25 ans, cette femme vit seule. Elle n'a pas eu d'enfants, et elle n'a jamais été mariée. Je choisis pourtant de la rencontrer (ou, pour être plus juste, elle choisit de me rencontrer), et, chemin faisant, de faire figurer ici son histoire. Car, nous verrons, la question de la transmission, ou, plutôt, des difficultés à transmettre, y prend une place prépondérante. Ainsi, le cas d'Angele nous *parle* (aussi) des processus des transmissions générationnelles, essentiellement de ses creux et du négatif qui s'y logent.

Angelé exprime son désir de me rencontrer suite à mon invitation adressée à « l'Union lituanienne de prisonniers politiques et d'anciens déportés » dont elle fait partie. Angelé m'adresse un courriel dont je partage un extrait ici :

*« Les discriminations que nous avons vécues, cette absence de condamnation des coupables de déportations, ont laissé des profondes cicatrices. Elles m'empêchent parfois de dormir la nuit, et de déployer positivement l'énergie qui me reste encore »<sup>125</sup>.*

Il s'agit d'un appel à l'aide d'une personne en détresse. Ne connaissant pas la situation d'Angelé, le précise que je réalise des entretiens familiaux. C'est ainsi qu'elle me propose de la rencontrer avec une de ses « frères du destin ». À savoir, un autre ancien déporté comme elle. Angelé parle en effet d'un « lien fraternel »<sup>126</sup> qui la lie aux autres anciens exilés. Ainsi émane aussitôt l'image fantasmatique d'une « famille » de déportés ; ce grand groupe fondé autour de l'histoire de déportations et d'exil forcé en Sibérie. Nous verrons que ce dernier prend une place particulièrement significative dans les investissements de cette dame.

Intriguée par la dynamique qui était en train de se déployer dans cette nouvelle constitution de rencontre, et surtout touchée par l'investissement fort de cette femme engagée autour de mon invitation, j'ai accepté sa proposition. Ainsi, je la rencontrerai à deux reprises. Une première fois à son domicile, avec Julius, un autre ancien déporté. Et, suite à sa sollicitation, une deuxième entrevue aura lieu dans la ville en tête à tête ; puis se prolongera dans le domicile d'un autre ancien déporté, Antanas. Il s'agit d'un ancien partisan de la guérilla lituanienne qu'Angelé tiendra très particulièrement à me présenter. Elle recréera une seconde fois, et en dehors de toute demande venant de ma part (je n'impose plus de cadre d'entretien familial) cette configuration condensant fantasmatiquement le fraternel (« frère du destin ») et le conjugal (couple qui transmet).

*Une transmission « monumentale », l'urgence de constituer une héritière*

Il s'agit d'une première rencontre d'Angelé. À peine installés tous les trois (Angelé, Julius et moi) dans le salon d'Angelé qu'elle m'offre des feuilles avec un texte imprimé. « Tout y est », résume-t-elle. Par la suite, cette femme ne va aborder que très peu son expérience d'exil. À mes sollicitations, elle répondra avec insistance que je devrais lire l'écrit qu'elle m'avait transmis.

Je deviens ainsi d'emblée l'héritière passive de cet écrit, qui, tel un objet étranger issu d'une transmission traumatique (Ciccone, 2012a) ne peut (pour l'instant) être traité. Durant l'entretien, je ne saisis par ailleurs pas pleinement en quoi consistent ces feuilles. Je comprendrai

---

<sup>125</sup> Ici et plus loin les citations de nos échanges, de son écrit et de nos rencontres ont été traduites par mes soins du lituanien.

<sup>126</sup> Entretien Angelé 2 (Annexes, p. 40).

dans l'après-coup qu'il s'agissait de la publication rédigée par Angelé et parue dans un périodique lituanien. Il s'agit de son récit familial de l'exil en Sibérie. Elle ne peut pour l'instant transmettre sa propre histoire autrement que sous cette forme immuable d'un texte écrit, tel un monument.

À ce propos, étymologiquement, le *monument* vient du latin dérivé du *monere* (« faire se souvenir ») sa première signification au 10<sup>ème</sup> siècle ramène au « tombeau »<sup>127</sup>. Il s'agit donc d'un lieu de mémoire immuable ; évoquant la notion de « relique » décrite par Fédida (1970)<sup>128</sup>. Il implique également, mais non exclusivement, la dimension esthétique, l'invitation à admirer, amenant aux problématiques du narcissisme. Et, le propre des monuments est l'interdiction de les modifier ; y laisser sa trace constitue en effet un acte de vandalisme. Je traiterai prochainement une modalité de transmissions pathologiques que je propose de nommer « monumentale » ; impliquant un interdit fantasmatique d'une transformation, elle agit chez l'héritier sous effets de la problématique du narcissisme de ses ascendants.

Certes, la présence de cette publication rend compte d'un certain travail de symbolisation à l'œuvre. L'expérience de déportations et de l'exil peut donc être mise en mots, formulée en récit et adressée à l'autre. En revanche, au moins dans un premier temps, Angelé ne peut pas prendre les risques inhérents à un échange spontané, empreint d'effets de surprise, de l'inconnu et exposant à une certaine perte de contrôle. Elle paraît aux prises avec l'angoisse éveillée par notre rencontre qu'elle investit très fortement dans sa dimension testimoniale. À ce propos, Angelé se porte témoin pour immortaliser les histoires de ceux qui ne sont pas (plus) là pour témoigner en leur propre voix. Elle semble chercher à s'acquitter d'une lourde dette du survivant, et répondre à l'appel du « devoir du mémoire » (Levi et al., 1994). Elle parlera en effet longuement des destins de plusieurs familles lituaniennes connues durant l'exil. Tout comme de son engagement patriotique et militant dans la lutte pour la reconnaissance des crimes soviétiques. Mais, en dehors de l'écrit qu'elle partage, elle refuse de se porter témoin à son propre nom et au nom de sa famille.

D'une part, Angelé conjure ainsi la passivité jadis subie lors des persécutions tout comme leur œuvre assujettissante. Elle décide de la forme et du contenu qu'elle souhaite transmettre (ou omettre). En résulte le texte qu'elle m'offre. Elle tâche de s'approprier, via cette reprise de contrôle, une place active du sujet. D'autre part, cette dynamique laisse entrevoir l'ombre du négatif. Il existe bien probablement en Angelé des contenus psychiques tout autant redoutés, fouillis qu'agissants

---

<sup>127</sup>Source: <http://www.cnrtl.fr/etymologie/monument>.

<sup>128</sup> Je parlerai plus amplement des rapprochements et des différences entre une « transmission monumentale » et la transmission de « relique » à l'occasion de la discussion générale.

jusqu'à empêcher sa prise de parole. Je viens ainsi à questionner ce qui fonde cette menace interne d'une désorganisation dont elle semble se protéger. Que risque d'être pensé, dit ou éprouvé, que risque de faire retour si Angelé se laissait séduire par l'espace de parole que je lui proposais ? Quels sont les pactes dénégatifs familiaux qu'elle protège ainsi ? À ce propos, la plupart des proches d'Angelé sont aujourd'hui décédés. Par conséquent, l'éventuelle rupture des alliances inconscientes scellées autour du négatif est d'autant plus couteuse, voire, menaçante. De même, les secrets familiaux constituent un puissant ciment qui fonde les liens (Tisseron, 1993). Ainsi, pour Angelé, garder certains secrets est une façon potentielle de rester liée avec ses proches décédés<sup>129</sup>. Je viens ainsi à questionner les éventuels empêchements du travail du deuil.

Ceci étant dit, cette femme semble sujette à une certaine ambivalence. D'abord, elle insiste pour me voir. Ensuite, elle se trouve dans un refus ou une impossibilité de parler ; mais elle me lègue avec son écrit-monument. Enfin, elle propose une nouvelle entrevue. Ainsi, la rencontre, et l'exploration éventuelle des ombres présents et passés, semblent tout autant craintes que désirées. D'une part, Angelé cherche à se prémunir contre les effets désorganisateurs potentiels d'une entreprise de parole à laquelle je l'invite. Elle songe à garder sa « boîte de pandore » sous verrou. De l'autre part, telle une héritière, j'offre un espoir implicite d'un soulagement à sa souffrance grâce à l'étayage à l'élaboration. Cet espoir combiné aux effets d'attraction que le négatif peut exercer sur le psychisme (Kaës, 2009), offre bien probablement un moteur pour (re)venir à ma rencontre.

En effet, quelque temps après notre premier rendez-vous je reçois un nouveau courriel de part d'Angelé. Elle explique que la présence de Julius ne lui avait pas permis de parler de certains sujets. Angelé me propose pour le lieu de nouvelle rencontre une des salles communes de l'Université de Vilnius. Ce qui répond pleinement à la mission militante dont Angelé semble investie. Je m'apercevrai en effet qu'elle souhaitait ainsi profiter pour me transmettre l'histoire de ce lieu d'une importance certaine pour le développement culturel et intellectuel du pays. En effet, lors de cette rencontre, il serait surtout question pour Angelé de me parler l'histoire de la Lituanie et de ses « héros », de l'impunité des « criminels soviétiques », tout comme de ses propres engagements dans la vie culturelle du pays.

---

<sup>129</sup> Voir chapitre « La clinique des secrets familiaux », pages 79-82.

En revanche, la dynamique de la première rencontre se répète. Angelé me renvoie à nouveau à son écrit : « *Mais vous avez lu le court écrit avec l'histoire de ma vie, les choses les plus importantes y sont.* »<sup>130</sup> Lorsque je la questionne sur ses souvenirs personnels, elle répond : « *Il n'y en a pas grande chose, et ils sont tous écrits.* »<sup>131</sup> Elle commence ainsi son récit par le moment du retour en Lituanie, insistant sur les discriminations subies en Lituanie soviétique. Je prends à nouveau mesure de la souffrance d'Angelé. À ces deux occasions, le passé sibérien ancien mais paradoxalement actuel envahit l'espace. Cependant, les mots manquent, l'angoisse et les processus de déliaison semblent compromettre les tentatives de tisser un récit. Ce dernier est peu structuré, la temporalité n'y est pas respectée, l'enchaînement d'idées se montre essentiellement confus :

*« Voilà, ce qui est très intéressant. C'est qu'à notre retour, on ne nous enregistrait pas. Enfin comment. Vous comprenez les enfants ne connaissent pas, ce que c'est qu'un jouet, une poupée, un lit à toi. Si tu n'en as pas, tu ne peux pas manquer. Mais comme après la mort les lituaniens étaient rayés sur ces listes, alors tout le monde pensait qu'au moins ils vont pouvoir rentrer en Lituanie. »*<sup>132</sup>

Le passé et le présent se montrent à certains moments confus, comme dans cette phrase où la menace des Goulags émerge telle actuelle : « *Alors celui-là s'il était toujours en vie, s'il était jugé aujourd'hui, il serait déjà mort en Goulag.* »<sup>133</sup> Ainsi, le temps semble se figer dans une répétition qui peine à aboutir à une transformation. J'ai pu noter la force de l'engagement militant d'Angelé qui semble monopoliser ses investissements. Or, je pense pouvoir soutenir que cette femme vit au sein d'une confusion temporelle. L'occupation, tout comme la résistance lituanienne, continuent dans son monde intime. « *Et donc j'avais passé quelques jours dans les archives du KGB, j'ai pris des notes, ça va être une contre-attaque superbe.* »<sup>134</sup>, dit-elle. Ainsi, Angelé est plus qu'une militante. Fantasmatiquement, elle incarne une partisane de la guérilla antisoviétique même.

---

<sup>130</sup> Entretien Angelé (Annexes, p. 36).

<sup>131</sup> Entretien Angelé 2 (Annexes, p. 41).

<sup>132</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 16).

<sup>133</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 18).

<sup>134</sup> Entretien Angelé 2 (Annexes, p. 39).

L'écrit d'Angelé : « Une goutte d'eau dans l'océan pour l'épopée lituanienne en Sibérie »

*« Mon récit n'est pas le fruit d'une auto-pitié. Qu'il soit une petite dette et une brique à la grande épopée du futur que les générations suivantes vont construire. J'ai décrit les événements que mes parents et mes frères du destin m'ont raconté, ainsi que ceux que j'ai gardé en mémoire moi-même.<sup>135</sup> »*

C'est donc cette « goutte d'eau dans l'océan » qu'Angelé me met précipitamment entre les mains à l'occasion de notre première rencontre. Il s'agit d'un texte d'une trentaine de pages organisé en 4 parties. Les datations suggèrent qu'il fut écrit en deux ans, quelques années avant notre rencontre. Il porte essentiellement sur les fragments d'histoire familiale d'Angelé (avant les déportations et pendant l'exil) tout en laissant place aux histoires d'autres familles de co-exilés.

Le style de narration est changeant. Angelé passe d'un mode plutôt romanesque à celui d'une documentariste méticuleuse. La mission de l'inscription en histoire dont j'ai pu précédemment parler est par moment transparente. Angelé nomme le co-exilés, livre un nombre de dates et des événements historiques.

Les chapitres tissent le récit d'une façon progressive ; les nouvelles parties venant parfois compléter et enrichir celles qui précèdent. En même temps Angelé procède par des aller-retours entre les différents époques et sujets. Je note ainsi un procédé circulaire. Par ailleurs, le résultat final reste assez fragmenté. À certains moments il me semble même que le texte est issu d'un procédé de libre association. Une impression dont je m'empresse plus particulièrement lors de sa traduction. Par ailleurs, le traduisant, j'ai tenté de rester au plus près du style déployé par Angelé.

Ceci étant dit, cette capacité de tisser et transmettre un récit suffisamment métabolisé et porteur d'un regard subjectif sur son expérience d'exil sibérien, contraste fortement avec son déploiement de l'espace de nos rencontres. Angelé a pu s'y montrer particulièrement entravée dans le processus de narration. Or, cet écrit vient témoigner d'un travail d'appropriation et de symbolisation qu'a mis en œuvre Angelé pour traiter son expérience d'exilée, puis d'ancienne déportée tout comme pour entamer une élaboration de son héritage familial.

---

<sup>135</sup> L'introduction de l'Écrit d'Angelé (Annexes, p. 392).

L'écrit d'Angelé inclut plusieurs illustrations avec des photos de la vie familiale et communautaire en Sibérie (les fêtes, les funérailles, la famille, les co-déportés, la classe d'école d'Angelé). Pour cet écrit marqué par moments par les traces des violences et du trauma, ces images semblent constituer un étayage pour pallier les difficultés à transmettre.

À ce propos, montrer les albums familiaux des temps sibériens consiste en un véritable rituel adopté systématiquement par les familles que j'ai pu rencontrer. En guise d'exemple, Laima et Ieva, en parallèle des photos familiales, recourent même à la carte interactive du « *google maps* » pour retracer ensemble le périple familial en Sibérie. Je considère ce recours à l'image comme porteur d'une fonction d'un étayage à la construction et à la transmission d'un témoignage. En effet, les photos offrent des représentations et soutiennent le tissage du récit sur les expériences empreintes des violences ; elles viennent ainsi aider à la narration et à la symbolisation. De même, cette représentation partageable vient également épauler celui qui écoute le récit. Ces familles qui me montrent les photos des baraques, des nouveau-nés en Sibérie ou bien des villages enneigés cherchent probablement à préserver quelque peu ma disponibilité et ma capacité de les écouter, de « comprendre », peut-être aussi de croire. Comme souligné par Waintrater (2003, p. 204), le témoin est souvent hanté par cette « crainte de ne pas être cru ». En effet, les photos consistent également en des preuves tangibles des événements restés longtemps déniés ou (et) en manque de place dans l'Histoire et mémoire collectives. C'est ainsi que l'on entend les paroles suivantes d'Irma : *si on n'avait pas de cette photo, personne ne pourrait croire*<sup>136</sup>. À ce propos, certains, dont Angelé, m'en offrent des copies pour les « inclure dans les illustrations de ma thèse », ou bien en guise de « souvenir ». Je me vois ainsi identifiée à la fonction d'historienne qui documente et partage les « preuves » de ses découvertes. Mais surtout, telle une héritière, je suis ainsi déléguée avec ces objets intimes de la mémoire familiale. Par ailleurs, la rencontre intergénérationnelle autour des albums des photos est « un vieux classique » du théâtre familial des transmissions.

---

<sup>136</sup> Irma, Entretien Irma et Vytis (Annexes, p. 184).



L'individu, la famille et le groupe à la rencontre des violences collectives

*Coïncidence mort naissance : « baptême endeuillé »*

« *Enterrer ses morts n'est pas chose facile lorsqu'on s'y prend seul.* » (Fédida, 1970 p. 249)

Dans son écrit, Angelé commence le récit par la scène de ses propres baptêmes ayant eu lieu peu de temps après sa naissance. Elle intitule le chapitre « baptême dans une ambiance de deuil ». Angelé écrit :

« *Je suis née en X, en plein froid d'hiver, dans le village X<sup>137</sup>. Durant mon baptême les « stribas »<sup>138</sup> débarquent, exigeant comme d'habitude à manger et à boire. Ils trouvent la table remplie. Ils annoncent avoir fusillé un bandit. Lorsque la famille sort dehors, elle reconnaît : dans le traîneau se trouve allongé le corps du mari de la sœur de ma mère, Nom Prénom, qui vivait illégalement en se cachant de l'armée soviétique. Mais personne ne montre l'avoir reconnu. Kostas, le frère cadet de ma mère, et son cousin Vytis (plus tard devenu un prisonnier au Goulag), deux écoliers, décident de voler le corps. Mais c'était trop tard. C'est uniquement après l'indépendance que ma cousine découvrira l'endroit du village où les femmes ayant caché son père avaient enterré le corps d'un bandit inconnu.* »<sup>139</sup>

La naissance et la mort apparaissent dans un lien étroit et paradoxal. Le deuil, les violences subies dans la famille viennent marquer l'histoire d'Angelé dès le premier chapitre de sa vie. Par ailleurs, durant nos rencontres, lorsque je l'interroge sur ses souvenirs personnels de la Sibérie, la mort refait aussitôt l'apparition. La première scène remémorée étant celle où Angelé risque la noyade<sup>140</sup>.

Dans l'extrait cité ici il s'agit du baptême, un rituel porteur de multiples significations dont celle de la purification, de la séparation avec l'état antérieur, de l'inscription dans la communauté chrétienne, et de la protection (Van Gennep, 1909). Cette cérémonie prend tout son sens pour la

---

<sup>137</sup> La date de naissance et le nom du village sont supprimés dans un souci de confidentialité.

<sup>138</sup> Collaborateurs lituaniens.

<sup>139</sup> Angelé, Écrit (Annexes, p. 392).

<sup>140</sup> « Il n'y en a pas grande chose (...). Enfin, il y a ce souvenir intéressant, il y avait un marais, et l'on s'y baignait. (...) Et je sais pourquoi je n'avais pas appris à nager. Un jour j'ai pataugé. Non, j'ai attrapé un morceau de bois, mais il avait glissé et je me suis retrouvée sous l'eau. (...) J'ai plongé. » (Entretien Angelé 2 ; Annexes, p. 41).

famille d'Angelé qui, dit-elle par ailleurs, est fortement croyante. Mais dans ce contexte de la guerre où les lois réagissant la société se trouvent perverties, où la fête de baptême à caractère sacré se voit interrompue d'une façon macabre, ce rituel semble mis à mal dans ses fonctions. Nous retrouvons ici la désarticulation des systèmes symboliques désignée par Kaës (1989) à l'occasion de ses travaux sur la « catastrophe sociale ». Cette dernière vient en effet démunir le groupe des « rites régulateurs de passages vitaux de vie à la vie, de la vie à la mort ».

Comme analysé par Van Gennep (1909), le baptême chrétien condense la mort et la résurrection. Or, dans la scène apportée par Angelé, le réel de la mort d'un proche dont le corps périt dans le traîneau des *stribas* vient en effet écraser le potentiel créatif et symboligène de ce rituel. Il s'agit ainsi d'un « événement symbolicide » selon le terme que j'emprunte à Guyotat (2005). À ce propos, l'auteur (Guyotat 1980, 2005) considère les perturbations dans le processus de filiation à l'occasion des « coïncidences mort-naissance ». Il soutient que telles attaques de l'ordre de filiation symbolique<sup>141</sup> peuvent produire une inflation de la modalité narcissique de la filiation. L'enfant se trouvant investi en termes d'une « reproduction du même », les événements traumatiques s'accumulent et se répètent dans la chaîne « d'une pensée magique ». Squires (2012) reprend ces élaborations. Elle soutient que les coïncidences mort-naissance propulsent de potentielles attaques de l'ordre des générations responsables des confusions ou d'une inversion. Nous verrons bientôt les marques de ce dernier processus au sein de la famille d'Angelé.

La famille **s'interdit** de reconnaître le corps. À cet égard, il existait à l'époque soviétique une pratique macabre d'exposer les corps des résistants pendant plusieurs semaines dans les places publiques afin de pouvoir repérer leurs familles. Ainsi, une fois identifiées, ces dernières étaient persécutées, souvent torturées lors des investigations dans le but d'obtenir des informations stratégiques sur la guérilla (Burinskaite, 2006, 2008). Face à ces risques, les proches ne pouvaient donc pas récupérer les dépouilles de leurs aimés, ni leur offrir les funérailles et une sépulture. À la douleur de la perte se rajoutait celle terrible de voir le corps de leur défunt humilié et déshumanisé et de se retrouver dans une impuissance totale.

Le fait de commencer le récit de vie par cette scène empiétée par les violences d'occupation rappelle le phénomène décrit par Waintrater (2003). Selon l'auteure, les rescapés aux génocides

---

<sup>141</sup> L'auteur définit le lien de filiation symbolique comme « celui qui permet de se définir à partir d'un réseau symbolique (comme ayant une place dans un réseau symbolique), la place de fils, la place de père, avec évidemment la transmission du nom mais aussi la transmission des biens, l'autorité parentale et l'appartenance. » (Guyotat, 2005, p. 20).

commencent fréquemment leur narration par le début des persécutions squeezant ou banalisant dans des récits idéalisés la vie d'avant. Toutefois, le lien naissance-mort affleurant d'emblée dans le récit d'Angèle évoque à mon sens la hantise des vivants par les morts qui n'ont pas pu être inscrits dans des rituels nécessaires pour l'accomplissement du deuil, ni prendre leur place dans la mémoire collective. Ceci rappelle les travaux d'Altounian (2000, 2009, 2012) concernant l'héritage encombrant dont sont dépositaires les rescapés et les descendants du génocide arménien. Ils porteraient ainsi une dette difficile voire impossible à assumer à l'égard de leurs ancêtres qui leur ont donné vie mais qui ont été eux-mêmes maltraités, puis longuement oubliés par la communauté humaine.

Par ailleurs, dans la scène qu'apporte Angelé, ce sont les enfants qui décident de voler le corps. Pour Kostas il s'agit de la dépouille de son oncle, pour Vytis, celle de son père. La question de la mort des parents est tout à fait actuelle dans les problématiques tout-venantes du jeune enfant et d'adolescent. Il s'agit à la fois de l'intégration de la réalité de la mortalité de leurs parents, également du travail des fantasmes parricides propres à la conflictualité œdipienne, et ré-élaborés à travers du corps pubère à l'adolescence. Néanmoins, ici cette élaboration de violence fantasmatique « ordinaire » vient rencontrer la violence collective réelle, une rencontre à potentiel traumatique.

L'ordre générationnel se trouve en effet renversé. Les adultes, à qui il revient dans l'ordre des choses le rôle de protection, tout comme celui de la réalisation des rituels telles les funérailles, se trouvent ici impuissants car anéantis par les violences subies. Les enfants viennent prendre en charge une tâche non seulement réellement dangereuse mais aussi celle qui n'est pas la leur. Ce n'est pas (qu') une inversion fantasmatique des générations. Elle a lieu dans la réalité. À ce propos, le renversement générationnel a été en effet décrit par plusieurs auteurs ayant investigué la dynamique familiale dans le cadre des violences ou du trauma collectifs (Altounian, 2002 ; Feldman, 2009 ; Gampel, 2005 ; Kaplan, 1995 ; Waintrater, 2003).

Ces deux garçons qui s'investissent dans ce projet de voler le corps du défunt, un projet condensant le macabre et l'héroïsme, témoignent de la souffrance immense de leur groupe familial endeuillé et empêché d'inscrire leur mort dans un rituel humanisant. Les garçons échouent. Et la tombe du défunt sera enfin retrouvée des années plus tard par sa fille. Un acte constituant certes un accomplissement important dans le cheminement individuel de cette femme, la cousine d'Angelé.

Angelé quant à elle réalise son parcours propre dans la quête de l'élaboration de son histoire familiale, mais aussi celle individuelle. Une histoire chamboulée par les déportations que subit sa famille une année après l'événement de la présente scène de « baptême endeuillé ». Cette dernière s'inscrit semblerait-il, comme un sombre point du départ dans la vie d'Angelé.

*Les frères et les sœurs du wagon : entre les fantasmes originaires et les violences réelles*

« Angelé : ... mais il y a ce lien fraternel... (...). Chercheuse : Pour vous, les anciens déportés, c'est comme des frères et des sœurs... ? Angelé : Enfin, vous comprenez, surtout ceux qui étaient déportés dans le même wagon. »<sup>142</sup> Ainsi émane l'image « des frères et des sœurs du wagon ». Cette dernière témoigne à mon sens des investissements psychiques originaux résultants de la rencontre entre le monde intime de l'infantile et les violences collectives. Ces dernières paraissent ici réélabores via les fantasmes originaires. Le wagon semble investi comme l'équivalent fantasmatique du ventre maternel ou de l'utérus. Ceux l'ayant partagé sont par conséquent liés tels des frères et sœurs ; une famille fantasmatique est ainsi fondée.

Ceci étant dit, cette émergence de nouveaux liens puissants, qui prennent ici l'allure du fraternel, viennent en réponse à une violence réelle. Je pense notamment aux travaux d'Altounian (2012) portant sur les familles des survivants aux génocides. Elle observe parmi ces dernières la nécessité de se « souder face à la persécution » pouvant durablement marquer le fonctionnement familial (Altounian, 2012, p. 44).

Cet exemple nous ramène à l'hypothèse de Puget (2004, 2005, 2016)<sup>143</sup>. Cette auteure invite à considérer une forme spécifique de la « subjectivité sociale » issue des effets du social et du politique et répondant à « la logique de Deux ». Cette image de « famille du wagon » ne pouvant donc être réduite à la seule dimension fantasmatique. Les persécutions et les déportations sont réelles, elles engagent une menace ; tisser de nouveaux liens prenant ici l'allure du fraternel consiste (aussi) en une stratégie défensive de survie.

Or, comme j'ai pu le souligner auparavant, je considère que « la logique du 1 » et « la logique du 2 » ne sont pas déconnectées. Elles se croisent et interagissent ; les événements relevant du social et du politique, à l'image des déportations en Sibérie, semblent réélabores via le prisme

---

<sup>142</sup> Angelé, Entretien 2 (Annexes, p. 40).

<sup>143</sup> Voir page 100.

de « la logique du 1 » (l'infantile, le fantasmatique, les relations œdipiennes, etc.). Des destins multiples se profilent : la réorganisation, la désorganisation, un nouveau travail psychique, la vie psychique figée sous l'emprise du traumatisme.

*Le monde de l'infantile en Sibérie*

« *Et la Lituanie c'est comment ? Comme notre baraque ?* »<sup>144</sup>

Déportée alors qu'elle n'a pas encore deux ans, Angelé passe l'essentiel de son enfance sur les lieux de l'exil forcé. Elle fait partie, selon ses propres dires, « *de ces 40 000 enfants jetés dans les wagons* »<sup>145</sup>. À son retour en Lituanie, il s'agit déjà d'une jeune adolescente. Pour Angelé, la Sibérie est donc le pays de l'infantile. Ses uniques souvenirs de l'enfance portent en effet sur cette terre lointaine. À ce propos, Angelé raconte l'anecdote de sa première rencontre avec un lituanien venu leur rendre visite en Sibérie. Elle lui pose la question : « *Et la Lituanie c'est comment ? Comme notre baraque ?* »<sup>146</sup> Certes cela désigne l'égoïsme enfantin, où l'univers s'arrêterait aux limites de la baraque connue. Toutefois, j'y entends également un certain vide dans les transmissions et/ou les représentations du pays natal qu'Angelé n'arrive pas ici à rêver.

En revanche, Angelé livre des souvenirs sur la Sibérie empreints de la sensorialité première (les odeurs des pommes, des pommes de terre), des scènes des jeux d'enfance, des fêtes, des chagrins et de quelques bonheurs enfantins. Je parlerai prochainement des lieux-ressources investis et déployés par Angelé.

Par ailleurs, comme tous les enfants d'exilés Angelé participe à la vie collective dans les champs au moment du semer et de la récolte des pommes de terre. Il s'agit un effet d'un des rares légumes qui pousse dans la terre aride et sous le climat extrême de la région. Or, les pommes de terre sont également très présentes dans l'agriculture lituanienne classique. Leur cultivation renvoie à un rituel ancestral et symboligène, susceptible d'étayer un tissage des liens avec la terre d'origine et avec la communauté restée au pays. Angelé s'y réfère en effet avec une certaine nostalgie d'enfance : « *Et le moment de la récolte ! Les pommes de terre, ça sentait si bon ! J'avais*

---

<sup>144</sup> Angelé adresse cette interrogation au prêtre lituanien ayant rendu visite aux exilés lituaniens en Sibérie. (Écrit Angelé ; Annexes, p. 404-405).

<sup>145</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 16).

<sup>146</sup> Angelé, Écrit (Annexes, p. 404-405).

*l'impression que (elles) étaient tellement immenses (...) j'avais besoin de mes deux mains pour en porter une. Je me rappelle ma fierté lorsque toute tordue sous le poids, je ramenaient le sac jusqu'à la colline et je le renversais. »<sup>147</sup>*

J'apprendrai néanmoins lors de notre seconde entrevue qu'Angelé n'a pas pu enfanter comme suite à ces activités physiques inadaptées à la jeune fille qu'elle était. L'attaque de son corps féminin constitue une puissante atteinte narcissique. Angelé s'y réfère en des termes crus, ou je dirais, nus : « *Dans les Goulags les utérus tombaient, pour nous, ça ne se développait pas.* »<sup>148</sup>. Ainsi, ces moments partagés en communauté et famille se transforment pour Angelé en scènes de maltraitance des Goulags. La récolte des pommes de terre, si précieuses pour des générations d'agriculteurs de lituaniens, s'associe pour cette dame à un deuil de sa féminité, et d'une possibilité de fonder une descendance biologique. Une problématique qui, nous verrons bientôt, s'intrique étroitement avec la relation mère-fille.

Je suis par ailleurs marquée par une certaine ambiance sordide jetant son ombre sur les différents moments de vie en exil d'Angelé. À ce propos, les affects abandonniques et dépressifs font leur apparition tout au long du récit :

*« Peut-être ce n'était qu'une imagination enfantine due au déficit collectif d'attention et de tendresse. (...) Alors que nos souvenirs d'été ce sont les mains abîmés par le travail et le dos douloureux à cause du poids porté. (...) L'enfant il ne sait pas que l'on peut avoir son propre lit, ou bien quelconques friandises, alors je pensais que c'était normal. (...) L'institutrice (...) avait rajouté que parfois j'avais les larmes aux yeux sans une raison apparente. »<sup>149</sup>*

En revanche, Angelé dresse l'image de son frère aîné comme un enfant entouré, débrouillard mais aussi dans une certaine insouciance, trouvant et créant des moments heureux durant son enfance en exil :

*« En été les deux garçons (...) et mon frère offraient de bons repas à leurs familles combinant le travail et le plaisir ; ils aimaient tous faire la pêche. Et la rivière était riche en poissons. Je me rappelle comment une fois mon frère avait amené plein de jolis poissons, et tout en les protégeant d'un chat qui voulait en goûter en premier, il avait annoncé qu'il préférait pêcher*

---

<sup>147</sup> Écrit, Angelé (Annexes, p. 401).

<sup>148</sup> Entretien Angelé 2 (Annexes, p. 43)

<sup>149</sup> Différents passages de l'écrit d'Angelé (Annexes, p. 392-407).

à manger. »<sup>150</sup>

D'une part, ce récit idéalisé semble empreint des traces du complexe fraternel et de la sexualité infantile (les garçons, et surtout son frère, valorisés comme débrouillards, sachant pêcher de « jolis poissons »). Toutefois, je viens à questionner la place d'Angelé au sein de la dynamique familiale, tout comme l'origine de cette empreinte d'une souffrance dont elle se montre porteuse. Je considère en effet que le destin d'Angelé rend compte d'un maillage unique entre les violences extérieures, sa problématique intime et l'équilibre de son groupe familial. Je récuse ainsi une pensée linéaire telle « exil forcé - enfance volée ». Le déracinement et les deuils parentaux et familiaux semblent avoir entraîné chez Angelé une identification importante, notamment, à la fragilité paternelle. Une telle identification évoque le travail des « fantasmes de transmission » comme une voie d'élaboration des transmissions traumatiques (Cicconne, 2012a)<sup>151</sup>. Il semblerait que pour Angelé, ne pas s'amuser comme son frère consiste en une façon de rester liée à son père. Ici, les liens de filiation semblent s'étayer sur ces affects douloureux partagés.

Pour illustrer un destin fort distinct d'une enfance sibérienne, je pense notamment à Gintas. Cet homme est né en Sibérie dans les lieux d'exil forcé parental. Ce dernier en parle en ces mots :

*« Déjà la première fois quand je suis parti dans le nord, ce même endroit, j'ai eu ce sentiment, qu'il n'existe pas dans ce monde une ville plus douce, plus proche. Car là-bas toute mon enfance s'était passée (...) Comme un conte. Très belle. Une telle enfance, personne ne la connue en Lituanie, ça n'existait pas. Tout d'abord la neige, vous imaginez, on a de la neige jusqu'au toit. Lorsque le Nouvel An arrive, lorsque vient le père Noël. Alors tu vois de tels cadeaux. Je ne peux même pas les décrire. Ces voitures, ces choses. (...) Notre mère se déguisait et elle allait fort. C'était, on est là assis, alors ma mère court quelque part, et là voilà, quelqu'un sonne à la porte. Doux Jésus, c'est le papa Noël. (...) Je me souviens encore aujourd'hui, voilà, tu descends et mmmmm aaaaa mmmm aaa, tu respirez. Alors que tu sais, ces pommes tu n'as pas le droit de les prendre. Alors tu les sens. Et ça c'est du kif. »<sup>152</sup>*

Ce récit que construit ainsi Gintas est certes, idéalisé, idyllique, voire, marqué d'une certaine fierté d'un militaire<sup>153</sup>. Il rend toutefois compte d'une possibilité pour en enfant

---

<sup>150</sup> Angelé Écrit (Annexes, p. 398)

<sup>151</sup> Voir pages 110-111.

<sup>152</sup> Entretien Gintas (Annexes, pages 319, 321 et 322).

<sup>153</sup> Gintas fait partie des réservistes de l'armée lituanienne.

grandissant en Sibérie de créer et de préserver un monde de l'enfance empreint d'une sensorialité qui berce et qui contient (telle l'odeur des pommes dont sa mère se procurait une fois par semaine), des souvenirs féériques, des expérimentations et des jeux enfantins. On rencontre ainsi sa mère qui *joue* en se déguisant chaque année en Père Noël, ou son père qui se démène pour surprendre les enfants avec des cadeaux de Noël malgré leur statut plus que modeste... Les figures parentales, tout comme le collectif des co-exilés avec lesquels Gintas partageaient son quotidien, semblent en effet avoir pu offrir un espace des liens suffisamment sécurisants et enrichissants pour grandir, et s'inscrire dans une appartenance métissée sibérienne et lituanienne.

### *Les liens et les transmissions familiales face à la violence de l'exil*

L'écrit d'Angelé, tout comme nos rencontres, offre une image très fragmentée du récit familial de l'exil. Cette inondation par un trop-plein de renseignements sur les autres familles, les patriotes lituaniens et l'engagement inébranlable d'Angelé dans la lutte pour la reconnaissance des crimes soviétiques, semble ainsi meubler les trous et l'indicible présents dans les histoires familiale et intime.

Le père est quasi absent de son récit sur l'exil. Cependant, le peu d'éléments qu'Angelé apporte dressent l'image d'un homme particulièrement doux et affectueux avec elle. Il incarne une figure d'amour œdipien qui paraît figée et inattaquable. Toutefois, Angelé nomme à mi-mot la dépression paternelle : « *par ailleurs, il était en douleur pour la terre toute sa vie* »<sup>154</sup>. En outre, Angelé n'évoquera à aucun moment ses grands-parents paternels, déportés ensemble, ni les liens dans le couple parental. Par ailleurs, mes interrogations sur la vie familiale en Sibérie semblent malvenues. Angelé coupe court ; « *comme chez tous les lituaniens* ». Elle rajoute : « *Une éducation du travail, une éducation stricte du travail. Avec ma mère, c'était strict, ne pas rester sans travail.* »

155

Ainsi réémerge cette ambiance sombre, voire, mélancolique, que j'ai pu traiter précédemment. Les moments de partage affectueux mère-fille semblent particulièrement rares. À ce propos, il me vient à l'esprit la scène de confession d'Angelé<sup>156</sup>. Angelé avoue avoir volé un

---

<sup>154</sup> Angelé, Lettre publique (Annexes, p. 408).

<sup>155</sup> Angelé, Entretien 2 (Annexes, p. 43).

<sup>156</sup> « Ainsi est arrivé le jour où l'on devait confesser pour la première fois. (...) Comme tout ça s'était passé il y a un demi-siècle, je peux délivrer ce que j'avais confessé. Mais tout d'abord il faut que j'explique qu'à l'époque le sucre



morceau de sucre à sa mère. Une coïncidence frappante avec l'exemple paradigmatique que Winnicott déploie dans ses travaux sur la tendance antisociale (1984). L'auteur s'inspire de la clinique d'enfants ayant subi l'expérience de déprivation<sup>157</sup>, soulignant « *que l'enfant qui vole un objet ne cherche pas l'objet volé, mais cherche la mère sur laquelle il a des droits* » (Ibid., p. 151-152).

Cependant, la figure maternelle semble être désignée dans une double dimension. D'une part, il s'agit d'une figure surmoïque relativement tenace veillant de près à l'éducation et à la participation d'Angelé dans les corvées quotidiennes. Elle apparaît ainsi comme une rivale œdipienne imposante faisant barrage entre Angelé et son père. En effet, les investissements œdipiens à l'égard de la figure du père et la triangulation œdipienne traversent le récit d'Angelé : « *Je dis ma mère sans réfléchir elle disait des choses comme ça, après, comment... Mon père alors lui il me flattait tout le temps.* »<sup>158</sup>

D'autre part, cette femme se dresse, notamment dans l'écrit d'Angelé, comme une figure ancestrale archaïque, tissant le lien entre le passé et le présent. Il s'agirait d'une femme stoïque qui possède et transmet les savoir-faire traditionnels autour des travaux manuels. Malgré les risques de persécution<sup>159</sup>, elle veille à la pratique et le respect des rituels et des fêtes religieux (les prières du soir, la première communion d'Angelé, les messes, etc.). Ainsi se tissent les transmissions culturelles, tout comme l'inscription d'Angelé dans la lignée féminine, via ces tâches et rituels pratiqués depuis des générations dans la campagne lituanienne<sup>160</sup>. Et, la religion constitue un objet culturel de transmission et de tissage du lien mère-fille privilégié. La mère d'Angelé lui apprend notamment les prières en samogitien, le dialecte spécifique de la région lituanienne dont la famille est issue. C'est ainsi que sont mis en place les processus de filiation et d'affiliation à son groupe d'origine. Par ailleurs, pour Angelé, la religion, via le lien avec un prêtre lituanien, gardera jusqu'aujourd'hui le rôle d'un objet ressource favorisant un certain apaisement.

---

c'était une très grande friandise. (...) Alors j'avais déballé toute la vérité au prêtre, qu'une fois j'étais restée seule à la maison et je n'ai pas pu résister, je suis montée sur un tabouret et j'ai volé un assez gros morceau du sucre » (Angelé, Écrit ; Annexes, p. 403)

<sup>157</sup> L'auteur décrit la déprivation comme une expérience dans la relation avec l'objet maternel d'une « *perte de quelque chose de bon* » qu'il aurait connu et qui lui aurait été retiré (Winnicott, 1984, p. 150).

<sup>158</sup> Angelé, Entretien 2 (Annexes, p. 46).

<sup>159</sup> Le système soviétique pratique un athéisme forcé.

<sup>160</sup> Je rappelle qu'il s'agit des années 50.

Je souhaite partager et discuter un passage de l'écrit d'Angelé rendant compte du maillage entre ces transmissions culturelles autour de la religion, la relation mère-fille et les violences collectives :

« *Un autre moment intéressant des baraques : le soir tout le monde prennent leurs rosaires et font des prières. Ma mère m'avait appris des prières, celles de Samogitie<sup>161</sup>, me faisant m'agenouiller. « Notre père », « Je vous salue, Marie » et « Credo ». Je me souviens, agenouillée sur notre couchette, les mains en position de prière, et je répète en suivant ma mère. « ... le fruit de vos entrailles est béni ». Je me rappelle comme si c'était hier, je lève les yeux vers ma mère et je lui demande : « Mais c'est quoi le fruit des entrailles ? » Ma mère répond : « Répète, c'est comme ça qu'il faut ». Et donc comme ça chaque soir tous les agriculteurs, leurs enfants et leurs petits-enfants agenouillés priaient à pardonner leurs offenses, et à ceux qui leurs ont offensés, et à leur donner leur pain du chaque jour. »<sup>162</sup>*

La religion vient ici servir de multiples fonctions. Elle constitue un bon objet interne protecteur que les déportés ont pu amener de la terre natale en Sibérie. Elle tisse et protège ainsi les liens avec le pays et la communauté d'origine. La sonorité familière des prières énoncées dans le dialecte du village procure l'effet d'une berceuse, offrant un objet médiateur réceptacle de la nostalgie. La religion vient également réunir, tisser des liens entre les déportés se rencontrant pour les prières collectives du soir. C'est également une manifestation de résistance de ces hommes et ces femmes exilés de force, contre le régime soviétique menant une politique d'athéisme forcé.

Le contenu de la prière, que je reconnais comme étant le « Notre Père », vient aussi véhiculer un message énigmatique à Angelé, éveillant une curiosité et très probablement des fantasmes. « *Le fruit de ses entrailles* » : Angelé pressent le contenu sexuel et excitant de cet énoncé sans pouvoir pour autant se l'approprié pleinement du fait du non accès à la sexualité génitale (elle est en âge de latence à cette période). Il s'agit ainsi d'une scène potentiellement source de vie psychique, d'éveil de fantasmes et de nouveaux investissements.

La réponse maternelle au questionnement d'Angelé (« *répète, c'est comme ça qu'il faut* ») vient exprimer une position surmoïque assez rigide marquant néanmoins l'interdit d'accès à la sexualité adulte, soulignant ainsi la différence générationnelle. Il s'agit de paroles castratrices et limitantes.

---

<sup>161</sup> Samogitie est la région située dans le nord-ouest de la Lituanie, d'où la famille d'Angelé est originaire.

<sup>162</sup> Angelé, Écrit (Annexes, p. 395).

Or, je note toutefois une collision entre ces investissements infantiles et la violence réelle de la vie en exil. À ce propos, les corvées physiques auxquelles Angelé est assignée provoqueront chez elle une infertilité. Elle ne pourra donc jamais porter de *fruit dans ses entrailles*. Or, pour Angelé, l'atteinte de son corps féminin vient s'associer à la faute maternelle : « *Dans les Goulags les utérus tombaient, pour nous, ça ne se développait pas. Enfin, vous savez, concernant ces corvées, ma mère n'en avait pas pensé, on n'y peut rien.* »<sup>163</sup> Ainsi, les fantasmes et les angoisses archaïques (la mère archaïque empêchant sa fille d'enfanter) et ceux œdipiens (la vengeance de la mère- rivale œdipienne ; l'infertilité comme castration) se télescopent ici avec les violences collectives réelles (la famine, le besoin de survivre, la participation des enfants aux travaux physiques pour améliorer le quotidien familial). Cette scène de prières, qu'Angelé rapporte par ailleurs également à l'occasion de notre seconde entrevue<sup>164</sup>, condense ainsi de multiples dimensions. Notamment, à propos de l'infantile et des fantasmes originaires, des liens mère-fille, de la problématique œdipienne, de la nostalgie du pays d'origine, et enfin, des violences dévastatrices provoquant des attaques réelles et irrémédiables du corps d'Angelé.

*Les liens et les lieux ressources hors espace familial. L'école sibérienne.*

Durant l'exil, Angelé se montre en quête de lieux d'étayage hors de l'espace familial premier, empreint dans ses représentations de la précarité du quotidien, d'une certaine dureté maternelle, et de la fragilité paternelle. J'ai pu déjà discuter de l'économie défensive dans laquelle semble s'originer sa filiation fantasmatique à la « famille d'anciens déportés ». En effet, Angelé déploie à plusieurs reprises le terme « famille » en se référant à d'autres groupes et lieux collectifs. À ce propos, l'école prend une place centrale dans ses investissements enfantins.

En effet, les enfants (des) déportés de la seconde vague des déportations<sup>165</sup>, comme Angelé, ont généralement la possibilité de fréquenter l'école. À mon sens, cette inscription dans le monde du dehors, du social et du « Travail de Culture »<sup>166</sup> porte une véritable fonction protectrice. Elle reconnaît le statut même de l'enfant aux enfants (des) déportés. L'accès à la scolarité relève en effet d'un droit universel que seules les catastrophes humaines, sociales ou naturelles viennent

---

<sup>163</sup> Angelé, Entretien 2 (Annexes, p. 43).

<sup>164</sup> « Et donc je me rappelle, sur un lit... Donc c'est intéressant, ce, « soit béni le fruit de ses entrailles ». Une version en dialecte de ma région. » (Angelé, Entretien 2 ; Annexes, p. 46).

<sup>165</sup> Voir pages 18-19.

<sup>166</sup> Voir page 117 pour la définition du « Travail de Culture » et les fonctions qui s'y attachent.

enfreindre. L'école constitue ainsi un espace humanisant accordant aux enfants lituaniens une certaine place dans la société sibérienne « d'accueil ». Je dirais qu'elle est ce qui est de plus « normal », « banal » dans leur vie d'enfant en Sibérie.

À ce propos, pour Angelé, l'espace de l'école devient un véritable îlot de ressources. Au-delà des connaissances qu'elle investit avec avidité, et d'ailleurs qu'elle continuera à investir ainsi la vie durant<sup>167</sup>, Angelé y trouve surtout de nouvelles figures et modalités du lien. Je voudrais partager ici un long, mais particulièrement significatif, extrait de l'écrit d'Angelé où elle se réfère à ce lieu tiers unique :

*« Mes plus beaux souvenirs, dans tous les sens du terme, sont liés à l'école. La personne la plus brillante de cette époque, mais aussi un des plus grands érudits que j'ai rencontré dans ma vie, était mon instituteur Nom Prénom. Je ne l'ai jamais vu en colère. Il dégageait un incroyable calme autour de lui. J'ose dire que la classe était une oasis revitalisant pour moi, derrière ses murs c'était le froid glacial, les afflux des moustiques et le travail physique durant l'été ; aussi une existence perpétuelle sans espace personnel où se poser pendant au moins une petite heure avec un livre ou mes propres pensées. L'école consistait en unique lieu où je désirais être, et lorsque durant la période de récolte je devais rater les classes, ça me donnait envie de pleurer. (...) Et là-bas, dans l'école de ce village en Sibérie, notre classe était une grande et bonne famille. Lorsqu'il faisait très froid, l'instituteur venait dans le vestiaire pour vérifier si on protégeait bien nos nez avec des foulards ou des écharpes. Une fois j'ai eu l'impression qu'en me mettant le foulard l'instituteur avait caressé ma joue. Peut-être ce n'était qu'une imagination enfantine due à un déficit collectif de l'attention et de la tendresse. (...) Lorsque j'étais en CM 1, l'instituteur avait annoncé que j'allais jouer la Reine des Neiges. Il n'y a pas de mots pour décrire l'émotion d'apprendre ces beaux textes où à côté du sapin de Noël je devais m'adresser aux animaux de la forêt. Et le plus important, j'étais très fière, car j'étais la seule à savoir qui allait jouer le père Noël, car on faisait des répétitions ensemble. (...) Avant ce réveillon qui m'était si important, ma mère avait acheté quelques mètres de gaze et puis du coton (...). Elle avait fabriqué avec cette gaze une jupe, une veste, un bonnet, et puis des soi-disant bottes, tout ça à partir de la gaze. Puis ensemble on avait cousu tout autour une épaisse couche du coton. (...) Ce soir, lorsque nous fêtions à l'école à côté d'un gigantesque sapin de Noël le Nouvel An de X, avec toutes ces couleurs et lumières (...) ce soir*

---

<sup>167</sup> Angelé est devenue une traductrice et une guide touristique.

*où j'étais la reine de tous les bêtes et oiseaux de la forêt, alors une fois adulte je pouvais dire, j'étais pour la première fois de ma vie incroyablement heureuse. »<sup>168</sup>*

Tout d'abord, plus que le lien avec ses pairs, c'est la relation avec l'instituteur qui semble au centre des investissements d'Angelé. Pour tout enfant, l'instituteur (trice) s'offre telle une figure surmoïque dépositaire du savoir ancestral, et un support potentiel aux déplacements des investissements œdipiens. Les mouvements psychiques déployés par Angelé à son égard paraissent toutefois singuliers. Il est possible que l'instituteur devienne un objet béquille pour pallier et réparer une certaine carence affective. Cette relation offre probablement à Angelé un lien davantage sécurisant que celui tissé avec le père, empreint de la fragilité de ce dernier.

La scène de caresse évoque celle de la séduction généralisée de l'enfant par l'adulte décrite par Laplanche (1987). Par ailleurs, Angelé apportera un second scénario similaire : une scène de caresse par le prêtre à l'occasion d'une confession<sup>169</sup>. Cette répétition témoigne de l'importance certaine que ces investissements prennent dans sa vie psychique. Il s'agit d'un événement susceptible de faire l'effet d'un traumatisme structurant, et de devenir source d'un travail psychique important. Cette caresse, se situant très probablement dans le registre de la tendresse pour l'instituteur (ou le prêtre), traverse Angelé telle une preuve d'un amour absolu. Un message faisant probablement énigme et éveillant le sexuel. On voit d'ailleurs comment le travail de refoulement intervient aussitôt, cherchant à annuler la scène<sup>170</sup>.

Par ailleurs, la figure de l'instituteur est à la fois idéalisée et sujette aux puissants mouvements affectifs. Un déplacement de l'amour œdipien à l'égard de la figure paternelle sur la figure de l'instituteur semble ici fortement à l'œuvre. De plus, la scène où l'instituteur fait d'Angelé « sa reine » ne semble pas purement anecdotique. Il s'agit d'un scénario œdipien structurel. Prendre la place de la reine consiste à exclure fantasmatiquement les rivaux fraternels (camarades de classe) et la rivale œdipienne (figure maternelle). Aussi, cette scène consiste en une triangulation ; c'est la mère qui embellit Angelé pour jouer le rôle de la Reine de Neiges.

Cependant, plus qu'un écrit réalisé par une femme de 70 ans, cet extrait semble par moments comme issu d'un journal intime des temps de l'enfance. C'est, alors, comme si les

---

<sup>168</sup> Angelé, Écrit (Annexe, p. 399-400).

<sup>169</sup> « Le prêtre m'avait adressé une caresse, puis avait ordonné de faire trois fois la prière « Je vous salue, Marie ». (Angelé, Écrit ; Annexe, p. 403).

<sup>170</sup> « Peut-être ce n'était qu'une imagination enfantine (...) ».

mouvements d'idéalisation infantile n'avaient pas pu être transformés ; la figure de l'instituteur reste figée dans son unique versant héroïque bienfaiteur. Cette idéalisation a une première fonction protectrice mais, venant à se rigidifier, elle présente le risque d'entraver de nouveaux investissements. Ce qui n'est pas sans résonance avec le déploiement d'une grande admiration toujours actuelle à l'égard de son père. Pour Angelé, ce dernier reste gravé dans sa mémoire tel un héros, injustement maltraité, calomnié par le régime. Elle se montre aux prises avec cette figure paternelle difficile, voire impossible à désidéaler, ou à attaquer par le travail du fantasme. Nous verrons par ailleurs que cette dynamique s'intrique avec la maladie mentale paternelle. Je note ainsi une certaine entrave quant aux remaniements nécessaires des représentations œdipiennes lors du passage à l'âge adulte. Les figures paternelles sujettes au désir et sources des exigences surmoïques, qu'il s'agisse de l'instituteur ou du père d'Angelé, gardent ici leur dimension omnipotente évoquant les investissements originaires n'ayant pas pu être remaniés.

Ceci étant dit, le père d'Angelé est décédé il y a plusieurs années. Les investissements à son égard s'inscrivent donc aussi dans les aléas du processus du deuil que traverse cette dame. Et dont je ne serais pas en mesure d'évaluer ici les implications.

Finalement, dans les souvenirs d'Angelé, l'école se déploie telle une « grande et bonne famille ». Cette femme se montre donc toujours dans la quête sans fin d'un groupe aimant et étayant. Des lignes de clivage se dessinent cependant dans l'opposition extrême qu'elle dresse entre le monde chaleureux du dedans de la classe et l'extérieur (y compris la maison) qu'elle vit comme froid et désubjectivant. Tout comme ce moment de bonheur absolu, décrit par Angelé à l'égard de la fête de Noël à l'école, qui semble isolé du reste de ses expériences, où les identifications et les alliances accablantes semblent créer et alimenter un noyau dépressif. Ceci étant dit, la rencontre humanisante avec l'école et la figure de l'instituteur constitue en ces périodes ardues un véritable lieu ressource et protecteur de la vie psychique. Ce lieu symbolique devient pour Angelé une échappatoire, avec tout ce qu'il a à offrir en matière de connaissances, d'une ouverture vers un *ailleurs* possible vis-à-vis du quotidien sibérien, et du respect du sujet. Dans ce lieu, elle se permet de faire un pas de côté de sa place d'enfant malheureuse, dont témoigne le maillage des liens familiaux basés sur des affects dépressifs, et profiter de nouveaux investissements porteurs de vie. Par ailleurs, ce lieu tiers vient également médiatiser le tissage des liens affectifs mère-fille qui semblent peiner à se déployer à d'autres moments. En effet, Angelé a pu par ailleurs dresser l'image

d'une femme stoïque et durcie par le quotidien sibérien<sup>171</sup>. Ainsi, c'est peut-être non seulement l'investissement fantasmatique œdipien de cette scène de « couronnement », mais aussi, voire surtout, cette rare douceur maternelle qui y est associée qui rendraient cet événement aussi inoubliable et important pour Angelé.

### *Le retour : la désorganisation et l'effraction de l'enveloppe familiale*

La perte indicible du monde de l'infantile. La désillusion du retour.

Lorsque la famille d'Angelé obtient le droit de retour, elle semble se précipiter pour retrouver la terre d'origine. Ainsi, les parents d'Angelé rentrent en la Lituanie avec leurs deux enfants. Ils ne prennent alors pas le temps ni de vendre certains biens acquis durant les 11 ans d'exil, ni d'organiser le voyage du retour des grands-parents paternels dont l'état de santé nécessite certaines accommodations. Le père d'Angelé retournera dans un second temps pour les ramener au pays.

De ce fait, Angelé perd soudainement ce qui constituait son univers d'enfant et ses (fragiles) attaches. À ce moment elle a 13 ans ; ce chamboulement coïncide donc avec les débuts de la crise adolescente. Cependant, probablement fidèle aux loyautés familiales inconscientes, elle ne parle pas ouvertement de ce potentiel déracinement. Après le retour, la Sibérie n'est pas évoquée en famille ; un espace partagé d'élaboration ne peut donc pas advenir ici. Et, Angelé, « *pour ne pas rouvrir les blessures* »<sup>172</sup>, ne pose pas de questions. Toute sa douleur de l'époque semble cependant condensée dans cette unique scène qu'elle partage au sujet de ce départ soudain :

*« Je ne vais jamais oublier cette triste image : la veille de l'année X mon père avait emprunté quelque part un cheval qui nous amène en traineau, ma mère, mon frère et moi à la gare des trains de X (mes parents voulaient qu'on rentre en Lituanie pendant les vacances scolaires), derrière Lota nous suivait en courant pendant tout un temps. Je m'en souviendrai toujours de ses grands yeux.... »*<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> « Ne chante pas, tu n'as pas de voix (cf *diras de sa mère*). Ce jour-là j'ai eu mon premier complexe. » (Angelé, Écrit ; Annexes, p. 400) « Lorsque j'ai eu la rougeole, je me rappelle, ma mère vient et dit, cette enfant, c'est terminé. (...) Je dis ma mère sans réfléchir elle disait des choses comme ça, après, comment... » (Angelé, Entretien 2, Annexes, p. 46)

<sup>172</sup> Angelé, Écrit (Annexes, p. 392).

<sup>173</sup> Angelé, Écrit (Annexes, p. 405).

Lota est la chienne de famille abandonnée en Sibérie à leur départ. Elle semble métaphoriser le monde de l'enfance qu'Angelé laisse derrière elle. Ce regard perçant qui la hante toujours, ne viendrait-il pas refléter sa propre douleur de quitter l'univers sibérien, certes ardu, mais aussi familial ?

De même, l'accueil qui leur est réservé en Lituanie soviétique donne lieu à une immense désillusion. En effet, la famille est confrontée à de multiples difficultés en lien avec les discriminations d'anciens déportés en Lituanie soviétique<sup>174</sup>. Aussi, ne pouvant s'enregistrer, la famille peine à trouver un logement. Elle doit accepter des hébergements provisoires exigus et insalubres alors que leur ancienne maison bâtie par le grand-père est là, à quelques kilomètres, « *là où fleurissent les pommiers* », selon les dires d'Angelé<sup>175</sup>. Or, elle appartient désormais à l'état. Les larmes aux yeux, Angelé raconte qu'une partie de leurs affaires de l'époque furent retrouvées à leur retour chez une voisine, une amie de sa mère<sup>176</sup>. Ainsi, les anciens liens communautaires semblent rompus et pervertis par les violences de l'État totalitaire. Et le souvenir de cette ancienne maison familiale vient condenser les nombreuses pertes et souffrances : la vie d'avant, l'enfance « volée », les 11 ans d'exil forcé. Ainsi, le *paradis lituanien* rêvé durant les 11 ans d'exil est perdu pour toujours. La famille devient désormais des *personæ non gratae* au sens premier du terme, des personnes dont « on ne veut pas dans une communauté », des « indésirables »<sup>177</sup>. Elle est expulsée du groupe d'origine fonctionnant désormais selon la logique totalitaire soviétique.

La famille d'Angelé paraît dépourvue de ressources pour y faire face. La tentative de suicide de son père et le déchirement du groupe familial avec le placement en institution de ses grands-parents<sup>178</sup> témoignent d'une souffrance immense qu'elle traverse. Ainsi, l'insupportable ne semble pas se situer dans l'expérience de vie en Sibérie, mais dans cette désillusion du retour. La nouvelle rupture, voire un déracinement paradoxal, consécutifs à la tentative d'une réinstallation dans le pays d'origine semblent faire bousculer un équilibre fragile, et produire une effraction dans

---

<sup>174</sup> Voir pages 20-22 à ce sujet.

<sup>175</sup> Angelé, Écrit (Annexes, p. 114).

<sup>176</sup> « Mais à son retour ma mère est allée rendre visite chez son ancienne amie voisine et elle avait vu sa commode chez elle ». (*Angelé se met à pleurer*) (Angelé, Entretien 1 ; Annexes, p. 18).

<sup>177</sup> Définitions issues du site <http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/persona%20non%20grata/fr-fr/>, consultée 23/05/2018.

<sup>178</sup> À ces périodes (années 60-70), cette solution était rarement pratiquée en Lituanie ; la coutume étant de faire installer ses parents vieillissants auprès de soi au sein d'une cohabitation de plusieurs générations (petits-enfants, parents, grands-parents).



l'espace psychique familial. Ils désorganisent et désagrègent les investissements et les liens familiaux. Il s'agit bien probablement des effets des traumatismes cumulés durant les longues années d'exil, tout comme d'une certaine fragilité préalable. L'accueil hostile lors du retour au pays étant à la fois potentiellement traumatique et agissant comme un après-coup des traumatismes anciens.

Les « non-enregistrés » : une affiliation nouvelle

Aujourd'hui, Angelé se réfère avec une douleur toujours actuelle à la période du retour et discriminations qui l'ont poursuivie jusqu'à l'indépendance (plus de 30 ans après leur retour). « *On ne nous enregistrait pas* ». Cette phrase, désignant les discriminations soviétiques, revient à maintes reprises dans les entretiens et les écrits d'Angelé<sup>179</sup>. Les anciens déportés se voyaient en effet déchus de certains droits des citoyens en Lituanie soviétique ; ils traversaient un parcours de précarité et d'errance qui me semble comparable à celui de personnes dites « sans-papiers » en France. Or, les anciens déportés deviennent des *personæ non gratæ* dans leur propre pays. Ceci étant dit, cette phrase télégraphique répétitive (« *on ne nous enregistrait pas* ») m'est parue quelque peu énigmatique. C'était comme si elle voulait **tout dire**, qu'il n'y avait plus rien à expliquer. À ce propos, dès les débuts de notre seconde entrevue, en guise d'introduction, Angelé rapporte : « *je fais partie de ces quelques milliers que l'on refusait d'enregistrer.* »<sup>180</sup> Elle crée et participe ainsi à cette nouvelle affiliation des « non-enregistrés ». Or, en relisant les différentes sources dont je dispose (ses écrits, le matériel des entretiens), je découvre à plusieurs reprises le rapprochement, voire, une équivalence, entre- « on ne nous enregistrait pas » et « mon père a fait une tentative de suicide » :

« Angelé : *Et puisqu'on ne nous enregistrait pas, alors mon père avait clairement, je vais vous envoyer un lien, j'en avais parlé dans une lettre ouverte adressée à X . C: Mhm. Angelé: Il avait fait une tentative de suicide. Enfin, on l'avait soigné. Et les grands-parents étaient placés dans une maison de retraite par les voisins.* »<sup>181</sup>

Ainsi, je pense pouvoir soutenir que « *faire partie de ceux que l'on refusait d'enregistrer* » signifie pour Angelé « être fille liée à son père qui a fait une tentative de suicide ». J'ai pu

---

<sup>179</sup> Angelé, Écrit (Annexes, p. 399) ; Angelé, Lettre publique (Annexes, p. 408) ; Angelé, Entretien 1 (Annexes, p. 16, p. 18) ; Angelé, Entretien 2 (Annexes, p. 36, p. 44).

<sup>180</sup> Angelé, Entretien 2 (Annexes, p. 36).

<sup>181</sup> Angelé, Entretien 1 (Annexes, p. 319).

précédemment souligner que leurs liens semblent fondés autour de la souffrance paternelle. Ainsi, le « on ne nous enregistrerait pas » semble rendre compte des paroles figées par le traumatisme de la tentative de suicide du père. C'est une phrase-tombeau qui ne relève pas des processus de symbolisation mais au contraire de ses entraves. Elle consiste en une reviviscence traumatique. Dire « on ne nous enregistrerait pas » semble équivaloir pour Angelé à « mon père s'était pendu ». Par ailleurs, Angelé parcourt la Lituanie armée **d'un enregistreur** pour immortaliser les récits des anciens déportés encore en vie. Elle semble mettre en place un « **registre** », « un livre jaune » d'anciens déportés et se dit porteuse de la mission d'inscrire en mémoire leurs histoires. Certes, s'y dessine la quête de la reconnaissance et le « devoir de mémoire », dont Angelé semble investie, mais nous pouvons également y apercevoir l'empreinte des effets du traumatisme. Angelé semble en effet en quête d'apaiser ces blessures anciennes : les siennes tout comme celles de son père.

À ce propos, Angelé publie aujourd'hui non seulement des récits de vie d'autres familles de déportés lituaniens mais également des articles visant à dénoncer les anciens collaborateurs et, surtout, les compatriotes haut placés durant la période soviétique en Lituanie. À cet égard, suite à notre première entrevue, Angelé m'envoie par courriel ladite « Lettre ouverte »<sup>182</sup>. Il s'agit d'un écrit destiné au petit-fils d'un homme connu en Lituanie, un ancien membre important du parti communiste de Lituanie soviétique. Dans cette lettre, Angelé semble se vider de sa souffrance et d'une certaine haine paranoïde. Elle y exprime également un besoin quasi vital d'une reconnaissance univoque et dépourvue d'ambiguïté quant à la maltraitance vécue par sa famille. Enfin, Angelé y décrit la scène de la tentative de suicide de son père exposant ainsi dans une « lettre publique » cette part infiniment intime de son histoire familiale. Cette femme se montre donc dans une quête douloureuse pour subjectiver et offrir un sens à cet amalgame confusionnant et confus entre les problématiques individuelles, familiales et collectives. Je ne serais pas en mesure de transmettre son contenu et le style propre à Angelé autrement qu'en faisant d'abord apparaître une partie de sa traduction dans le chapitre qui suit.

---

<sup>182</sup> Angelé, Lettre Publique (Annexes, p. 408-409).

*« (...) Face à la fidélité dont Nom Prénom témoigne à l'égard de son dégénéré de grand-père, grâce à l'exemple d'une famille d'agriculteurs, j'aimerais démontrer comment notamment par la signature de ce même grand-père, même après la mort de Staline, on maltraitait le destin de milliers de patriotes de Lituanie, comment des dizaines d'enfants de wagons qui sont rentrés en Lituanie à l'époque de Nikita Khrouchtchev ou encore plus tard ont connu leur patrie telle « une belle-mère avec un caillou », comment ils ont envié toute la vie ceux qui pouvait se réchauffer à leur guise auprès de cheminé de leur maison natale ou marcher dans les sentiers de leur enfance. (...) L'auteure de ces lignes fait partie « des enfants des wagons » de X. (...) En hiver de X nous sommes rentrés : ma mère, mon frère qui était en quatrième, et moi qui était en CM2. (...) Mon père est rentré aux printemps dans son village natal ensemble avec ses parents infirmes. Je me rappelle l'embarras de mon père quand à son retour à Vilnius, où il est allé chercher justice, il s'était rendu compte qu'on ne nous enregistrerait pas. (...) Ensuite mon père qui aimait et honorait la terre toute sa vie a pris sa tête entre les mains et a gémit : « Ce que ces impies de communistes ont fait de la terre ! ». Il était en douleur pour la terre abandonnée, aussi en douleur, car on le chassait à nouveau de la Lituanie. (...) Je ne pouvais pas dire exactement si c'était cette nuit, ou celle d'après, où mon père s'était glissé en silence dans la cour. Ma mère avait suivi derrière peu de temps après, et forcé la porte du WC extérieur ; elle est arrivée à temps pour déchirer la ceinture autour du cou de mon père et le sauver du suicide. (...) Suite à quoi on devait surveiller mon père ; ma mère l'avait tout le temps à l'œil jusqu'au déjeuner, après l'école je l'observais de loin, assise dans un coin je prétendais lire un bouquin, alors que je levais le regard et le surveillais. La pire image, dont je me rappelle comme si c'était aujourd'hui, c'était lorsque mon père s'était approché d'un pommier, s'était mesuré aux branches, comme s'il vérifiait s'il pouvait s'y pendre. »<sup>183</sup>*

Ainsi, le retour en Lituanie confronte Angelé, une jeune adolescente, à l'immense souffrance paternelle prenant la forme d'un passage à l'acte destructeur et violent. Un événement potentiellement traumatogène pour Angelé. Angelé se trouve accaparée par la maladie paternelle. Qu'il s'agisse d'une place qui lui soit assignée dans la dynamique famille ou choisie par elle-même, Angelé accepte de porter cette responsabilité démesurée de veiller sur son père afin de prévenir

---

<sup>183</sup> Angelé, Lettre publique (Annexes, p. 408-409).

une nouvelle tentative de suicide. Le renversement générationnel semble ici à l'œuvre. Il s'agit de toute évidence d'une place accablante pour une jeune adolescente ; entravant l'élargissement des investissements au-delà des figures parentales, nécessaire à l'adolescence.

Par ailleurs, un scénario œdipien est présent dans cette scène. Ainsi, Angelé épaula sa mère en l'aidant à prendre soin de son père fragile, et, en même temps, elle devient l'alliée de cette dernière, dans un certain aplatissement des différences générationnelles. Mais aussi, lorsque Angelé se met dans cette hyper-vigilance à l'égard de son père, ce dernier devient, semble-t-il, l'enjeu central de son existence. Se déploie ainsi un rapprochement père-fille puissant, liés plus que jamais par la maladie du premier. Exposée ainsi à la tentative de suicide paternelle, Angelé risquera toutefois d'intégrer un Surmoi paternel archaïque et cruel.

K. Abraham (1922) désigne à son époque le « sauvetage du parent ». L'auteur le décrit toutefois à partir de la perspective du garçon, où le fantasme de sauver la mère déguise les sentiments tendres et le désir d'avoir un enfant avec elle ; alors que celui de sauver son père renvoie au fantasme parricide, au désir de châtrer le père et de prendre sa place. Suivant la logique de cet auteur, il me semble pertinent de considérer que dans la perspective féminine, et notamment dans le cas d'Angelé, le fantasme du sauvetage du père qu'elle semble déployer traduit ainsi l'amour et les fantasmes œdipiens à son égard. Ceci étant dit, ici, il ne s'agit pas (uniquement) du fantasme ; le risque d'un nouveau passage à l'acte violent et la fragilité paternelle sont réels.

Par conséquent, les enjeux propres à l'adolescence autour d'une réélaboration et, éventuellement, d'un relatif dépassement de la problématique œdipienne semblent largement entravés dans cette dynamique. Un désinvestissement et une désidérialisation relatifs des figures parentales afin de découvrir de nouveaux investissements en dehors du foyer parental ne sont pas ici envisageables. Angelé se trouve face à un père suicidaire dont elle prend soin et qui se montre comme une préoccupation centrale pour elle à cette période. Une préoccupation qui semble par ailleurs avoir perduré la vie durant avec ce surinvestissement immuable d'une figure paternelle inattaquable.

En effet, l'image paternelle est ancrée chez Angelé comme celle d'un martyr soviétique<sup>184</sup>. Il me semble que cette dernière vient condenser et occulter la fragilité ancienne de cet homme. À

---

<sup>184</sup> « Mon père était probablement le seul lituanien qui sans avoir fait aucun crime, ayant détesté les rumeurs, était lui-même autant de fois accusé, calomnié, et chassé de sa maison et de sa patrie »<sup>184</sup>. (Angelé, Écrit ; Annexes, p. 403)

ce propos, la première hospitalisation en psychiatrie de ce son père date de bien avant l'occupation soviétique. Les persécutions ne relèvent pas du fantasme, elles sont réelles. Elles semblent cependant venir amplifier quantitativement les fragilités individuelles dans une rencontre complexe. En effet, la déportation de sa famille prête ici à Angelé une possibilité de ne pas se confronter à la fragilité paternelle qui se trouve en quelque sorte annulée. Ce n'est plus son père qui s'était terriblement maltraité lui-même par la tentative de suicide ; ce sont les soviets, Staline, les *stribas*, ou le petit-fils d'un communiste à qui Angelé adresse cette lettre, qui sont entièrement responsables de son malheur. Je pense par ailleurs pouvoir soutenir que les « fantasmes de transmission » (Ciccone, 2012a, 2012b)<sup>185</sup>, s'ancrant ici dans les transmissions traumatiques père-fille, agissent dans cette reconstruction et puisent leur source dans les violences. Considérer la maladie paternelle comme unique produit des persécutions, d'abord allemandes, ensuite soviétiques, permet à la fois son « innocentiation »<sup>186</sup> (la TS du père considérée comme une conséquence directe de l'occupation et non comme liée à sa fragilité) et une tentative d'appropriation de l'expérience traumatique.

Il s'agit toutefois d'effets paradoxaux d'une réalité sociale violente qui sert ici de support aux mouvements projectifs, tout comme à la recherche d'un sens partageable et acceptable à la pathologie et à la souffrance paternelles. Un court-circuit semble se produire dans l'économie psychique d'Angelé. Ainsi, les violences sociales viennent paradoxalement soulager la famille de sa souffrance intime et ancienne. Elles offrent en effet un « nom » et une origine aux contenus exclus, étrangers et inquiétants, et ayant trait à la maladie mentale qui a touché cette famille. Les violences fondent une origine imaginaire et immuable qui fige et enferme ses membres. En même temps, peut être que cette nouvelle origine permet de faire tenir l'équilibre familial.

Finalement, cette épopée désespérée pour la reconnaissance des crimes soviétiques, les accusations adressées non seulement aux supposés coupables mais aussi à leur descendance s'inscrivent, me semble-t-il, au sein d'un fonctionnement propre à Angelé et empreint d'une confusion. Le travail périlleux de subjectivation des violences collectives subies se montre intimement lié à celui de l'élaboration de la problématique familiale et surtout de l'énigme de la relation père-fille marquée par la maladie mentale paternelle. Une élaboration qui au jour

---

<sup>185</sup> Voir p. 110-111.

<sup>186</sup> Voir p. 110-111.

d'aujourd'hui n'aboutit pas à un apaisement possible ; les investissements déployés par Angelé évoquent ici une construction proche de celle du délire paranoïaque.

Le témoin, le témoinsaire et l'héritier

*Du témoinsaire à l'héritière*

J'ai ressenti l'investissement qu'Angelé avait déployé à mon égard comme ayant été massif. À ce propos, je me suis trouvée rapidement prise telle une complice de son militantisme. Cette dame interprétait l'intention de ma recherche réalisée au sein d'une université parisienne comme une lutte pour la reconnaissance internationale des crimes soviétiques<sup>187</sup>. J'étais ainsi investie d'une mission grandiose d'une *témoinsaire*<sup>188</sup> *messenger* allant diffuser l'histoire de déportations en Sibérie à l'étranger. D'une part, je suis venue ainsi représenter le « témoin garant » qui avait cruellement manqué à l'époque où sa famille avait subi les persécutions, tout comme incarner « le groupe imaginaire des interlocuteurs » (Waintrater, 2003, p. 14). Ceci étant dit, j'ai subi avec une certaine passivité cette place fantasmatique qui me revenait. Les demandes et les attentes d'Angelé m'opressaient ; tout écart dans mon positionnement semblait vécu comme un acte potentiellement menaçant. En guise d'exemple, malgré mon épuisement suite à notre deuxième rencontre ayant duré plusieurs heures, j'ai suivi Angelé au domicile d'Antanas pour une nouvelle interview... Angelé m'avait *invitée* en ces termes : « *Nous allons lui rendre visite et vous allez voir* »<sup>189</sup>. J'ai pu par ailleurs proposer la métaphore d'un acte de « vandalisme » à l'égard d'une tentative de transformer un objet transmis via ces modalités singulières que j'invite à nommer par « transmissions monumentales ».

Je propose en effet de considérer « l'usage » qu'a fait Angelé de ma fonction première de témoinsaire comme relevant du processus et des modalités des transmissions (ici, la répétition, la passivation, la délégation, et la « transmission monumentale »). À ce propos, il me semble que la fonction réelle et fantasmatique essentielle qui me revenait était celle *d'héritière*. Une dimension qui semble particulièrement investie par cette dame n'ayant pas eu de descendance. Par conséquent,

---

<sup>187</sup> « *Que vous fassiez des choses en français, ça c'est très bien. Il faut que nos idées atteignent l'Ouest.* » (Entretien Angelé 1 ; Annexes, p. 15)

<sup>188</sup> Notion introduite par Waintrater (2003).

<sup>189</sup> Entretien Angele 2 (Annexes, p. 38).

je me devais ainsi d'accueillir ce maillage d'histoires - collective, familiale, individuelle – qu'Angelé déposait. Je suis devenue ainsi, je pense pouvoir soutenir, le dernier maillon dans la chaîne des transmissions. J'étais invitée à reprendre et à porter le négatif qui lui était propre tout comme celui qu'elle avait hérité via les processus transgénérationnels. Or, pour m'acquitter d'une dette qui s'y attachait, je devais transmettre à mon tour (poursuivre la lutte, parler des crimes soviétiques en France, etc.). Angelé me demandait ainsi fantasmatiquement d'assurer la continuité et l'inscription en mémoire. J'é mets ainsi l'hypothèse qu'en m'investissant telle une héritière symbolique Angelé crée une ébauche d'une filiation. Il existerait ainsi l'espoir qu'une telle rencontre impulse une entame d'une linéarité. Ceci étant dit, notre relation semble surtout avoir été empreinte des modalités narcissiques œuvrant au sein d'une répétition. Je me suis sentie en effet investie comme son reflet, une reproduction d'un double d'Angelé. Autant Angelé désirait désespérément transmettre (écrits, publications, lettres, courriels), autant les transmissions qu'elle déployait semblaient confuses et confusionnantes.

#### *Du témoin au témoignaire*

Angelé, jadis *soumise* aux déportations, est aujourd'hui devenue une militante patriote. Elle cherche à transformer la place première de la témoin-victime des violences en celle active de témoignaire. Me présenter Julius et Antanas, ces deux « frères du destin », vient pleinement répondre aux exigences de sa mission. Durant ces deux rencontres, telle une collègue chercheuse, Angelé prend des notes et enregistre les dires de ces deux hommes pour ses propres travaux. À ce propos, cette dame de 70 ans réalise encore aujourd'hui des voyages à travers la Lituanie. Et ce dans l'objectif de recueillir et publier les histoires d'autres familles d'anciens déportés encore en vie. Elle semble chercher à constituer un *livre jaune* des lituaniens en Sibérie. Elle souhaite, selon ses propres dires, les « inscrire dans l'Histoire »<sup>190</sup>. À l'occasion des entretiens tout comme dans son écrit elle vient énoncer de multiples noms des co-exilés, mais aussi ceux des collaborateurs. « Il y avait toujours de bonnes personnes. Je voudrais les nommer »<sup>191</sup>. Elle œuvre ainsi en leur inscription première en mémoire commune ; « pour que ça ne reste pas sans trace »<sup>192</sup>. Or, elle

---

<sup>190</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 18).

<sup>191</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 19).

<sup>192</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 20).

semble aux prises d'une logique binaire, plaçant d'un côté les « héros », et de l'autre côté, « les traîtres ».

Angelé prête par ailleurs une attention particulière aux femmes héroïques aux destins tragiques. Telle, la veuve d'un dirigeant de la guérilla lituanienne, déportée seule avec ses 5 enfants. Tout comme deux jeunes femmes, Julija, la fille aînée de ce combattant décédé, et Ana. À ce propos, Angelé raconte la scène d'enfance d'une première rencontre de Julija. À l'époque, elle se dit : « *moi aussi je voudrais être aussi belle qu'elle quand je suis grande* »<sup>193</sup>. Ainsi, les identifications premières autour de cette figure impliquent la question du féminin. Et, fort probablement, les investissements ultérieurs empreints des violences s'y imbriqueront. À ce propos, Angelé répète à différentes reprises l'histoire d'Ana et de Julija. Elles tiennent chacune un journal intime durant l'exil en Sibérie. Or, leurs journaux tombent entre les mains des surveillants. Par conséquent, accusées des « *idées contre-révolutionnaires* », ces deux jeunes femmes sont jugées et envoyées au Goulag pour 10 ans et 25 ans. Par ailleurs, suite au procès Ana tente de mettre fin à ses jours. En émane la ressemblance avec la tentative de suicide du père d'Angelé.

Au vu de ce récit, le travail de l'écriture dans lequel s'engage Angelé, ne serait-il pas pour une part une tentative de réparer fantasmatiquement ces femmes en perpétuant leur travail interrompu ? Angelé semble en effet s'identifier à ces femmes fortes, maltraitées et souffrantes. À ce propos, les identifications porteuses de ces mêmes modalités se déploient d'une façon prégnante à l'occasion de notre rencontre : « *Je fais partie de ceux qui peuvent être fières car nous étions d'une certaine façon des otages de la liberté. Si ce n'était pas nous, ça aurait été autres personnes qui auront été déportées.* »<sup>194</sup> Ces identifications condensent les dimensions héroïque et mélancolique. De même, l'identification à Ana (ayant réalisé une TS) concerne également une potentielle voie de traitement de la souffrance paternelle.

Finalement, cette quête de l'inscription en mémoire et dans l'Histoire des histoires des autres constitue bien probablement une tentative d'appropriation des expériences ayant jadis fait violence, voire, trauma. Une tentative qui peine cependant à aboutir. Alors que plus d'un demi-siècle est écoulé depuis son retour en Lituanie, cette mission de *témoignaire* n'en finit pas, elle vient la hanter. Angelé cherche, selon ses propres dires, « *faire revivre l'histoire* »<sup>195</sup>. Elle semble

---

<sup>193</sup> Écrit Angelé (Annexes, p. 406).

<sup>194</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 18).

<sup>195</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 20).



s'inscrire au sein des processus mélancoliques. À ce propos, Angèle formule ; *je porte les blessures des autres*<sup>196</sup>. Or, je viens à questionner de quelles blessures parle-t-elle et à qui appartiennent-elles ? Il me semble que le mécanisme d'identification projective est ici à l'œuvre. À défaut de pouvoir traiter certaines souffrances familiales, telle la maladie mentale de son père, ne viendrait-elle pas l'expulser au-dehors ? Ces blessures, d'abord projetées à l'extérieur et ainsi devenant celles *des autres*, étant réintégréées dans un second temps sous forme d'objets étrangers (*je porte les blessures des autres*). J'é mets ainsi l'hypothèse qu'Angelé s'identifie aux parties en souffrance (réelle, fantasmée et projetée) de ces familles, et plus particulièrement de ces trois femmes (la veuve du combattant, Juilija et Ana), dont elle cumule frénétiquement les récits. Cette dame paraît ainsi aliénée dans ce « grand groupe familial » d'anciens déportés ; se vidant dans des projections et se « remplissant » via les identifications projectives massives. Une économie psychique s'inscrivant très probablement dans la quête de la subjectivation obstinée mais périlleuse de sa propre histoire familiale tout comme celle intime.

#### *L'épopée qui n'en finit pas*

Finalement, Angelé avait intitulé son écrit « *Une goutte d'eau pour l'épopée lituanienne en Sibérie* »<sup>197</sup>. Ce titre condense des images antonymiques. Les significations premières de *l'épopée* évoquent une « aventure fabuleuse » ou un « vaste récit au style soutenu qui exalte (...) les exploits d'un héros historique ou légendaire »<sup>198</sup>. Ainsi se dresse un mythe glorieux contant l'histoire de la « grande famille lituanienne » de déportés dont Angelé fait partie. En revanche, son écrit est qualifié d'une « goutte d'eau » ou d'une « petite pincée » si l'on recourt à la traduction littéraire du lituanien<sup>199</sup>. Ce rapprochement entre *le sublime* (de l'épopée) et *l'insignifiant* (de la goutte d'eau) me semble particulièrement significatif. J'entends en effet ici une métaphore des mouvements psychiques qui animent Angelé. La Sibérie fascine et attire des investissements puissants. Elle fait naître un mythe et des héros (réels et fantasmés). Or, Angelé ne raconte pas un mythe ; elle le vit à ses temps fondateurs mêmes. Son écrit ne peut pas incarner plus qu'une goutte d'eau dans l'océan, car ce dernier ne cesse de croître comme sous l'effet d'une perpétuelle marée haute. En effet, le passé soviétique se répète et se vit au présent.

---

<sup>196</sup> Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 20).

<sup>197</sup> Une traduction du lituanien. Le titre original donné par Angelé: « Žiupsnelis lietuviškai Sibiro epopėjai. »

<sup>198</sup> Source : <http://www.cnrtl.fr/definition/épopée>.

<sup>199</sup> « Žiupsnelis ».

Et son écrit, empreint d'une certaine circularité que j'ai pu par ailleurs soulever, semble démuné d'une fin. Sa dernière partie semble un chapitre parmi d'autres. Le récit s'achève, dévoilant avec une certaine précipitation, une histoire d'une autre famille. J'ai pu auparavant soulever que l'investissement massif d'Angelé à l'égard des vies des autres déportés semble répondre aux mouvements couteux d'identifications projectives. En revanche, assembler les différents éléments, tenter de conclure sur sa propre histoire familiale et intime semble impossible. Or, Waintrater (2003, p. 185-186) apporte : « Dans les témoignages écrits, le récit se termine généralement par un passage à valeur conclusive, emprunté au style narratif habituel. ». L'auteure identifie à cet égard, « une nécessité psychique de clore le récit », qu'il soit écrit ou oral. Or, pour Angelé, ce procédé de clore qui nécessite une sortie de temps circulaire du trauma ne peut pas pour l'instant aboutir. Ainsi, la mission de *témoignaire* qu'investit Angelé est vouée au destin de Sisyphe. La lutte, la résistance et la souffrance continuent dans la temporalité confuse propre à son monde intime. Par conséquent, *l'épopée lituanienne en Sibérie* ne peut pas être close ni inscrite en mémoire d'humanité. À ce propos, notre dernière entrevue avec Angelé « s'arrête » par : « *On y va chez Antanas ?* »<sup>200</sup>. Angelé transmet une histoire sans fin. Elle m'invite en même temps de **continuer** avec elle son périple.

---

<sup>200</sup> Entretien Angelé 2 (Annexes, p. 49).

## Vidas et Petras : violences collectives : une source de subjectivation\*<sup>201</sup>

*« Donc ça a fait qu'ils ont fait déménager les habitants (...) Et puis dans les anciens lieux des maisons (...) ils creusaient d'énormes fosses. Afin d'y mettre les maisons en entier, les pommiers, même sans les découper, on les jetait dans la fosse, on mettait de la terre par-dessus, et on enterrait comme ça. (...) Il n'en restait rien. Et... Les habitants non plus il n'en restait plus. »*  
(Vidas)<sup>202</sup>

L'exil

*Rencontre de deux lignées d'anciens déportés*

Je rencontre Vidas, un homme âgé d'une cinquantaine d'années, et son fils Petras, un adolescent âgé de 18 ans au domicile familial. Vidas est issu d'une famille d'anciens agriculteurs aisés, aussi bien du côté de sa famille maternelle que paternelle. Ces deux familles sont déportées à la même période, lors de la seconde vague des déportations. Les familles subissent une dékoulakisation (nationalisation de la propriété privée dépassant les 5 ha) avant d'être déportées.

Dans la lignée maternelle, trois générations subissent les déportations : l'arrière-grand-mère de Vidas, ses grands-parents, et sa future mère avec ses frères et sœurs<sup>203</sup>. Un bouleversement majeur vient immédiatement marquer les déportations. L'arrière-grand-mère maternelle de Vidas, centenaire, est trop faible pour marcher. Elle doit être portée pour quitter sa maison. Cette dame succombe lors du périlleux voyage en train. Sa dépouille est évacuée du wagon dans une gare inconnue. N'ayant jamais pu retrouver sa tombe, la famille restera privée de sépulture pour cette ancêtre. Dans l'après-coup, le décès de cette vieille femme s'inscrira dans la mémoire familiale comme le symbole de toutes les pertes dues à la déportation en Sibérie.

Le reste de la famille arrive en Sibérie occidentale. Ils sont assignés aux travaux dans les champs. Une certaine ironie du destin s'y profile. La famille a laissé derrière elle une vie de

---

<sup>201</sup> À l'occasion d'un article co-signé avec prof. Konicheckis et paru dans le *Divan Familial*, il était question d'analyser le récit familial de Vidas et de ses ancêtres (Burksaityte, & Konicheckis, 2016). Certaines parties de cet article réapparaissent ici.

<sup>202</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 119).

<sup>203</sup> Vidas ne fournit pas d'éléments sur l'âge de sa mère au moment de périodes. Il paraît toutefois qu'il s'agit d'une jeune adolescente.

fermiers riches, plus de 40 ha de terres, des animaux. « *On nous a pris la terre, les vaches...* »<sup>204</sup> ; insistait Vidas. Dans la culture lituanienne traditionnelle, l'être humain entretient un lien intime à la terre qu'il travaille, aux animaux de son élevage. La dékoulakisation inflige un véritable déracinement et une perte, une attaque potentielle du narcissisme. Cependant, travailler la terre en Sibérie consiste en un acte à la fois familier et étranger. À ce propos, s'y tisse une certaine continuité avec la vie d'enfant. Or, les exilés n'ont pas de droit de toucher aux fruits de leur récolte. La famille subit la famine durant les premières années d'exil. S'occuper de la terre, semer, attendre, récolter, enfin, savourer les fruits de son travail, constituent des labeurs à forte valeur de symbolisation. Ici, le régime répressif vient pervertir et interrompre ce cycle des rituels ancestraux. Aux violences de la déportation, de la famine, de l'exil forcé s'associent celles des attaques symboliques portées aux objets de la culture<sup>205</sup>. Il s'agit d'attaques des liens que le sujet entretient avec le passé, avec son groupe actuel, tout comme d'une atteinte potentielle de sa constitution subjective même.

Ni Vidas, ni son fils, ne connaissent la date exacte de la déportation de la famille paternelle. En revanche, les deux hommes sont particulièrement informés à propos à la guérilla lituanienne. En effet, en plus d'appartenir à une famille aisée d'agriculteurs, le père de Vidas participe au mouvement armé de la résistance lituanienne formant une guérilla. Cette dernière se fonde en réaction à la seconde occupation soviétique de la Lituanie en 1944, et restera active jusqu'en 1953<sup>206</sup>. La résistance regroupe majoritairement des adolescents et des jeunes hommes (16-24 ans) (Burinskaite, 2008). Le père de Vidas quitte néanmoins le mouvement suite à l'annonce de l'amnistie promulguée par le régime aux partisans acceptants de se rendre. Est-ce un héros ? Ou bien un traître, un collaborateur ? Ces zones d'ambiguïté viendront fonder des points aveugles, une négativité dans les transmissions.

Quelques mois après que cet homme quitte la guérilla, sa famille subit les déportations. Du fait de son appartenance à la guérilla, le père de Vidas est séparé de la famille pour être jugé lors d'un procès organisé en Sibérie. Il est condamné à mort, mais il échappe à cette sentence en obtenant la

---

<sup>204</sup> Vidas, Entretien Petras et Vidas (Annexes, p. 108).

<sup>205</sup> Voir à cet égard les travaux psychanalytiques sur la fonction structurante de la culture (Chapitre intitulé « L'attaque de la fonction structurante de la culture : la déculturation comme procédé traumatique », p. 115-118).

<sup>206</sup> Pour plus de précisions sur la guérilla lituanienne, voir page 12-13.

grâce. L'homme est alors envoyé au Goulag où il va rester pendant au moins cinq ans, travaillant pendant ce temps dans les mines. À sa sortie, il est contraint de rester en Sibérie.

Habitant dans des villages voisins, les parents de Vidas se rencontrent après la sortie de son père du Goulag. Ils se marieront quelques années plus tard, inscrivant l'origine de leur histoire sur cette terre paradoxale. Les alliances inconscientes familiales et groupales se forment sur les traces des liens préexistants entre les deux lignées partageant un lieu d'origine commun et une même terre d'exil forcé. Les alliances inconscientes sont décrites par Kaës (1976, 2009) en termes d'une co-production de l'inconscient liant les sujets du groupe entre eux. Granjon (2013) souligne qu'elles fondent tout lien familial, accordant et tenant ensemble les générations et les membres de la famille. Pour ces deux lignées de déportés, les blessures narcissiques infligées par les violences subies pourront ainsi rester enfouies, protégées par des pactes dénégatifs communs. Elles viennent ainsi fonder leurs liens.

Cette rencontre s'origine dans un contexte tragique, mais aussi héroïque et romantique. Les violences agissent comme une source paradoxale de vie, d'amour, et, plus tard, d'une nouvelle descendance. Cette rencontre constitue un mythe fondateur familial. Il sera ensuite raconté aux futures générations pour désigner la force de l'élan de vie résistant au pergélisol sibérien.

Deux ans après le mariage, le couple des futurs parents de Vidas obtient le droit de rentrer en Lituanie. L'exil forcé aura duré 12 ans. Les deux grand-mères de Vidas décèdent par ailleurs sur les lieux d'exil des suites de maladies associées à la vieillesse et à la précarité des conditions de vie. Cet homme ne les aura donc jamais connues. Ainsi, la terre sibérienne constitue le lieu de décès de ses ancêtres féminines ; les deux grand-mères, et son arrière-grand-mère. À la différence de cette dernière, ses grand-mères ont pu cependant bénéficier d'un rituel funéraire organisé en Sibérie.

### *Les liens porteurs d'une vie*

L'omniprésence d'un fort élan de vie me marque singulièrement lors de la rencontre de Vidas et son fils. Il semblerait que la présence de liens extrêmement forts sous-tende cette dynamique. Le lien d'amour entre les parents de Vidas, qui se sont rencontrés, puis mariés en Sibérie. Le lien entre les proches déportés dans des endroits voisins, ayant rapidement reconstitué

un groupe familial dans la terre d'exil<sup>207</sup>. Vidas, qui représente la première génération de la descendance de l'histoire sibérienne, s'y réfère aisément. Il nomme d'emblée les liens, surtout ceux entre ses parents<sup>208</sup>. Il peut donc se penser comme étant lié à la Sibérie. Cette dernière représentant non seulement la terre de l'exil forcé, mais aussi la terre de rencontre, un lieu où des liens d'amour peuvent se nouer. Ces liens dont il est donc issu.

Notre rencontre est en effet rythmée par des moments de rire, d'histoires anecdotiques partagées. Telle l'aventure où Vidas, jeune adolescent, s'évade par la fenêtre du 1<sup>er</sup> étage pour ne pas prononcer le serment du komsomol. Ou bien la scène désignant les absurdités du régime soviétique où Vidas se fait réprimander pour avoir dessiné le drapeau lituanien sur son cahier d'écolier<sup>209</sup>. Les modes de transmissions familiales semblent en effet se répéter dans l'espace de notre rencontre. Tout comme sa mère qui, jadis, « *rigolait tout le temps* »<sup>210</sup>, se rappelant les moments anecdotiques des temps de l'exil, Vidas déploie à son tour l'humour pour transmettre cette histoire.

Or, le recours au rire, voire, à une certaine dérision n'empêche pas qu'un récit subjectif se tisse progressivement autour de différents moments de l'exil et du retour. Vidas partage en effet des événements significatifs de la vie sibérienne. À propos notamment de l'accident dans les mines où son père est grièvement blessé, des funérailles de sa grand-mère paternelle, de l'accusation de sa mère de propos « antistaliniens » en Sibérie, de l'échappement de son père à la sentence de mort ; etc. À l'égard de ce dernier événement, une rencontre humanisante avec le gardien de cellule aide son père à obtenir la grâce. Ainsi, pour ce groupe familial, les liens porteurs de vie se nouent même dans la cellule d'un condamné à mort.

Vidas met également en mots les différentes pertes familiales sur les lieux d'exil. À propos notamment de ses deux grand-mères et de son arrière-grand-mère<sup>211</sup>. Les expériences douloureuses et les violences subies par sa famille peuvent donc être mises en mots et en récit sans un apparent

---

<sup>207</sup> J'en parlerai à l'occasion de prochain chapitre.

<sup>208</sup> « *Et donc mes parents se sont connus déjà là-bas, en Sibérie* »<sup>208</sup> ; « *Ils se sont donc mariés en année X (...) Il a connu ma mère lorsqu'il était déjà sorti de la prison.* » Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 103).

<sup>209</sup> J'en parlerai plus amplement de ces moments fort significatifs dans le chemin de subjectivation de ses appartenances familiales, à l'occasion du chapitre intitulé « La rébellion adolescente d'un fils d'un ancien combattant ».

<sup>210</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 109)

<sup>211</sup> « *L'arrière-grand-mère est morte dans le train, la grand-mère dans l'exil. Il n'y a que le grand-père qui est rentré en Lituanie. Lui, il est mort en X. C'est du côté maternel. Donc voilà, et la grand-mère paternelle c'était en (...) qu'elle est morte....* » (Vidas, Entretien Vidas et Petras ; Annexes, p. 109).

risque de débordement psychique. Les morts semblent inscrits dans la mémoire familiale ; ils peuvent être commémorés sans pour autant envahir l'espace de l'entretien.

Vidas se montre par ailleurs peu soucieux de raconter les événements dans la chronologie. En effet, il procède « librement », par allers-retours entre l'ici et là-bas, l'avant et l'après. Il ne semble pas pour autant s'agir ici d'une confusion temporelle, mais plutôt d'une certaine circulation dynamique. En effet, le présent et le passé, les morts et les vivants appartiennent à des temps et des espaces psychiques bien délimités. La vie d'avant les déportations, l'exil en Sibérie, le retour, la période de l'indépendance semblent différenciés. C'est ainsi que Vidas peut par exemple évoquer les changements progressifs du régime : « *On ne te déportait plus en Sibérie pour ça (...) L'époque était davantage libérale* »<sup>212</sup>.

Son récit paraît essentiellement organisé autour des événements qui l'ont marqué intimement. Il procède ainsi par associations libres, dans un va-et-vient entre le récit de sa vie à lui, et celle de ses ascendants. Il inscrit donc son histoire personnelle dans cet ensemble plus large et porteur, qui est son histoire familiale. La rencontre entre les deux fait sens, l'une enrichit et complète l'autre. Pour Vidas, la Sibérie paraît intégrée comme faisant partie d'un héritage appartenant au passé.

Ceci étant dit, c'est donc Vidas qui investit le rôle de transmettre l'histoire de la Sibérie. Je parlerai plus loin des pistes d'interprétation de cette dynamique<sup>213</sup>. L'analyse que je propose reflète et respecte ce jeu des investissements et des rôles habités par le père et le fils. Je me référerai ainsi dans premier temps majoritairement à Vidas, en lien avec la dynamique qui se déploie au sein de la dyade.

#### *Constitution de l'appareil psychique familial*

Ce fort élan de vie qui empreint l'espace de la rencontre semble s'inscrire au sein d'un fonctionnement groupal familial. Je me réfère plus particulièrement au temps de l'exil en Sibérie que Vidas décrit en ces termes :

« *Elle dit (la mère de Vidas<sup>214</sup>), c'était dans ces grands greniers où on stockait des graines. Elles y*

---

<sup>212</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 118-119).

<sup>213</sup> Chapitre « Une deuxième génération de descendance » (pages 203-205).

<sup>214</sup> Commentaire de chercheuse.

*travaillaient. Ils n'avaient pas de droit d'en emporter qui que ce soit. On vérifiait les poches, tout. Mais elles se débrouillaient, elles mettaient des bottes, et dans ces bottes... Elles y versent des graines, puis elles mettent le pantalon à l'intérieur afin que ça ne se voit pas. Et elles ramènent du grain dans leurs chaussures. Ensuite, elles les faisaient moude, et puis elles en faisaient de la farine. Et elle dit, elles font une sorte de galette. Enfin d'eau bouillie. Et ensuite donc elles donnent cette galette. Et donc c'était la fête. Tchai samovar, et même une galette. (Vidas rit) (...) Donc après le travail, le soir. (...) Ils se réunissaient pour passer la soirée ensemble, pour jouer aux cartes, chanter. En groupe par six, sept bonnes femmes... (...) Et donc elle dit, ils se réunissaient, chantaient. Ils se racontaient des blagues sur le régime. »<sup>215</sup>*

Ainsi, les ancêtres de Vidas et Petras œuvrent en une résistance commune contre les attaques soviétiques et le pergélisol sibérien. Un nouveau groupe singulier se fonde sur les lieux de l'exil. Malgré le contexte terrifiant et macabre qui réunit les exilés, leurs moments de retrouvailles sont porteurs d'une ambiance pleine de vie. Même s'ils n'ont que de l'eau bouillie avec quelques herbes infusées, et des galettes à base de graines transportées en cachette dans leurs chaussures, à partager. Ils y déposent surtout leurs expériences quotidiennes, leurs astuces de survie. Ils labourent leurs souffrances comme jadis ils travaillaient leurs terres. Par ailleurs, de nombreuses histoires et anecdotes circulent. Rire ensemble d'un régime totalitaire, qui est en train de les affamer à des milliers de kilomètres de leur terre natale, évoque la force d'une résistance à son œuvre aliénante. Pour les exilés, organiser ces soirées qui préservent et créent des liens, et ce malgré la précarité extrême et les violences quotidiennes, consiste à protéger leur humanité même.

Émergent également dans ces rencontres des moments nostalgiques, au sens étymologique du terme (du grec, nostos: retour, algos : douleur), portés par les chants lituaniens traditionnels qui recréent des expériences sonores familières, telles que les berceuses. Ils permettent de s'évader intérieurement, loin de la Sibérie, afin de rejoindre la terre natale et de créer de nouvelles possibilités pour inscrire une histoire collective douloureuse. Ces moments partagés évoquent par ailleurs les scènes de prières collectives récitées en dialecte natal samogitien, que décrit Angelé<sup>216</sup>. Au-delà d'un rituel religieux, il s'agit d'un lieu de tissage d'une enveloppe groupale protectrice

---

<sup>215</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 109-110).

<sup>216</sup> Voir page 168.



portée par la sonorité familière de la langue du pays.

Finalement, un nouveau groupe familial naît dans la terre d'exil. Ceci constitue un moment fondateur. Il s'agit d'abord des proches du côté maternel, qui arrivent à se rapprocher géographiquement. Après la rencontre de ses parents, la famille paternelle les rejoint également. Une scène primitive groupale qui s'origine dans la violence tout en la dépassant, en la déployant dans un potentiel créatif. Ce groupe invente en effet un espace tout aussi génératif que sécurisant et protecteur, avec une langue, une culture et une appartenance partagées. Dans cet espace, les expériences brutes peuvent être inscrites et déposées, pour ensuite être traitées et transformées. Se tisse ainsi une enveloppe qui assure la pérennisation et la transmission de l'histoire groupale. Elle étaye le déploiement d'un espace sécurisant interne pour chacun de ses membres. La vitalité collective semble non seulement préservée, mais aussi amplifiée par rapport au mortifère des déportations et du froid sibérien, et pourrait être transmise aux individus qui la constituent. Cette vitalité qui empreint si fortement les postures de Vidas lorsqu'il est sollicité à transmettre à son tour cette histoire.

Il me semble qu'un « appareil psychique familial » (Ruffiot, 1981) s'est créé. À l'image de l'appareil psychique groupal théorisé par Kaës (1976) liant, selon l'auteur, les trois espaces : intrasubjectif, intersubjectif et transsubjectif. Il résulte de l'assemblage et de l'accordage entre les parts de la psyché individuelle appelées dans la formation du groupe. Cet appareil reçoit et transforme les investissements et les projections créant une vie psychique groupale. Ce processus offre une hypothèse quant à la compréhension de la dynamique singulière observée dans cette famille, échappée à un destin mélancolique pathologique, alors qu'il aurait pu être le sien suite aux attaques mortifères subies.

Telle la fonction alpha maternelle conceptualisée par Bion (1962), qui œuvre à la métabolisation des expériences brutes en matériel assimilable, l'appareil psychique familial possède donc cette capacité à transformer les violences vécues. Les transmissions familiales se trouvent ainsi facilitées par la diminution des charges violentes qui ouvrent des voies possibles à la subjectivation individuelle. Nous voyons en effet que Vidas redéploie l'histoire de la déportation et de l'exil de sa famille telle une source pour de nouveaux investissements. Réussissant à traiter et à dépasser la violence inhérente à ces transmissions il s'enrichit de ces expériences inter et transgénérationnelles.

Le retour

*La fondation d'un secret familial protecteur*

Après 12 ans d'exil, le couple de futurs parents de Vidas obtiennent le droit de retour. Cependant, la réinstallation en Lituanie s'avère très compliquée, tout comme c'était le cas de multiples familles d'anciens déportés. Ils ne trouvent ni logement, ni travail, car le régime interdit de louer une maison ou d'engager un ancien déporté. Ils sont également surveillés par le KGB. À ce propos, l'ancienne appartenance du père de Vidas à la guérilla attire une attention particulière du régime sur leur famille. Ne trouvant pas leur place en Lituanie, ils partent à nouveau, cette fois-ci en Ukraine dans l'espoir de trouver un meilleur accueil. Or, le malheureux scénario se répète. Ils décident alors de partir à nouveau. Les lieux d'exil se multiplient : la Sibérie, la Lituanie, l'Ukraine. Leur statut d'anciens déportés les stigmatise et les isole. Vidas souligne : « *On n'arrivait pas à se faire accepter* ». <sup>217</sup> Ils se demandent même s'ils ne vont pas rentrer en Sibérie ; où une certaine vie a pu être malgré tout ancrée. Ils décident néanmoins de quitter l'Ukraine pour retenter de s'installer en Lituanie. Ce retour est définitif. À la suite de quoi, viennent rapidement au monde leurs deux fils ; Vidas est le cadet.

Refusant de procréer sur la terre infertile sibérienne, ce couple attend leur retour dans leur pays natal pour concevoir une descendance. De quels mandats transgénérationnels seront porteurs leurs fils ? Venir témoigner de l'échec d'un projet macabre visant à faire disparaître leur famille de leurs lieux d'origine ? Porter, préserver et transmettre leur histoire familiale douloureuse que le collectif totalitaire cherche à effacer ? Enfin, comment ces dimensions qui s'originent dans les violences s'intriqueront avec les processus tout-venant de la filiation et de l'affiliation ?

Vidas grandit donc dans la Lituanie soviétique. Il apprend que sa famille était déportée lorsqu'il a une douzaine d'années. En effet, ses parents s'efforcent de cacher l'histoire des déportations. Un secret familial est fondé sur ce terrain de violences, de non-reconnaissance et de falsifications collectives des événements de la déportation. Cependant, il semblerait qu'il ne s'agisse pas d'un secret indicible insuffisamment élaboré et basé sur le clivage, selon la description de Tisseron (2001). Il est davantage question d'un secret consciemment réprimé. À ce propos, Vidas apporte: « *Ils faisaient l'effort de ne rien raconter. Afin que tu ne comprennes pas quelque chose,*

---

<sup>217</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 104).

*enfin que tu ne le racontes pas, ne le dise pas.* »<sup>218</sup> Durant l'époque soviétique l'appartenance à une famille d'anciens déportés est en effet à cacher, car potentiellement dangereuse tant pour les anciens déportés eux-mêmes que pour leurs enfants. Ainsi, ce couple parental semble s'interdire de la nommer afin de protéger leur famille.

*Rencontre avec le monde soviétique du dehors : la levée progressive du secret familial*

Un événement marque une première rupture dans le maintien de ce secret. Vidas est alors âgé de 7 ans. L'homme désigne ainsi cet épisode :

*« Donc j'ai quand même fait partie des petits octobristes<sup>219</sup>. Donc tout heureux je rentre à la maison, avec cette petite étoile attachée (...). Je suis un petit octobriste! (...) Et mon père : c'est quoi ce qu'ils t'ont donné ? (...) Jette-la dans un coin ! (...) Et donc c'est à ce moment-là ma mère avait mentionné quelque chose. Qu'ils souffraient à l'époque, que le régime leur avait fait beaucoup de mal. »<sup>220</sup>*

Ainsi se termine pour Vidas une enfance insouciant, que ses parents avaient réussi jusque-là à préserver. Le voile couvrant le secret familial se soulève soudainement par cette violente récrimination. L'étoile rouge de petit octobriste vient ouvrir les vieilles blessures familiales et intimes. Elle met le père de Vidas en rage. Or, la crainte paternelle, mais peut-être aussi sa souffrance, viennent réprimer la parole. Les déportations efflorent cependant pour une première fois les paroles maternelles. Ici, c'est la mère de Vidas qui tisse d'une façon privilégiée les modalités intergénérationnelles des transmissions (Granjon, 2006). Elle offre progressivement un contenu représentable à l'énigmatique de l'agir paternel. Cependant, les événements ne sont pas encore clairement énoncés. Vidas, un garçon alors âgé de 7 ans, peine pour l'instant à y donner sens. Ceci étant dit, une injonction parentale, d'être fidèle à ses appartenances familiales, semble posée. Vidas est brutalement mis devant un choix entre l'idéologie socialiste du monde du dehors, et la fidélité au monde du dedans. En même temps, s'y tisse les processus complexes de son affiliation dans le groupe familial et dans la lignée d'homme résistants.

---

<sup>218</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 111).

<sup>219</sup> Une organisation de jeunesse réunissant les jeunes communistes âgés de 7 à 9 ans dans l'ancienne URSS. À l'âge de 10 ans ils doivent obligatoirement se joindre aux pionniers. Les pionniers étant une étape préparatoire au komsomol, l'organisation communiste qui réunissait les jeunes entre 14 et 29 ans.

<sup>220</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 113).

C'est uniquement quelques années plus tard que la mère de Vidas va nommer l'événement même de la déportation et de l'exil. À ce propos, Vidas subit des moqueries à l'école alors qu'il a 12 ans. Les enfants le traitent de « koulak » (terme péjoratif employé à l'époque soviétique pour désigner une famille aisée). Un mot énigmatique qu'il ne connaît pas, mais qu'il soupçonne être porteur d'un sens singulier au sein de sa famille. Suite à ces épisodes, la mère de Vidas décide enfin de rompre le silence. Ainsi, la rencontre avec les violences du monde soviétique qu'expérimente Vidas donne lieu à une véritable scène de transmission familiale par le positif, à potentiel structurant. :

*« Ma mère m'avait fait m'asseoir à côté et me dit. C'était une époque comme ça, on possédait des terres, et les autres n'en avaient pas. (...) Donc elle dit : ils nous ont ramassés et nous ont amenés. Amenés où ? Donc, en Sibérie. Où... ? Alors Sibérie, bon, je vois. C'est loin ? Loin. Donc je me rappelle encore que j'avais amené une carte et je lui demandais, donc vous étiez où ? Donc elle a pointé du doigt et elle dit, aux alentours de cet endroit. »<sup>221</sup>*

Ainsi, les *koulaks*, les *déploration*s, la *Sibérie* viennent éveiller une curiosité chez Vidas. Il ne s'arrête pas aux moqueries, ni aux succincts dires maternels. Vidas amène la carte du monde ; il demande à ce qu'on lui montre le lieu de son origine. Jadis enfant il semble porteur d'une fonction singulière dans sa famille. Celle de questionner, soulever et signifier ce secret familial, et par là ses filiations et appartenances singulières. Or, le secret familial ne disparaît pas pour autant. Vidas n'en est pas libéré, mais il est désormais inclus à son tour parmi ses dépositaires. Sa mère lui impose en effet l'interdit de dévoiler ses appartenances d'enfant d'anciens déportés hors du milieu familial. Un pacte narcissique (Aulagnier, 1975) est fondé, Vidas accepte de garder le secret. Tout comme ses parents, il se trouve aux prises avec des injonctions paradoxales. Il doit désormais s'adapter au système, sans pour autant trahir la mémoire et les idéaux familiaux.

Pour Vidas, ayant intégré l'idéologie socialiste transmise à l'école, la désillusion est forte. Il est pris au cœur d'un conflit de loyauté entre le monde familial du dedans et celui public et politique du dehors. Ces deux espaces ne sont plus conciliables. Le récit de transmission par la mère, marque son entrée en rébellion contre le système.

---

<sup>221</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 106).

*La classe d'école : le champ du combat d'une « petite guérilla » anti-soviétique*

*« Avec mon camarade de classe on avait dessiné le drapeau (de Lituanie)... (Vidas rit) Oui, donc on a su comment il était le drapeau. (Vidas rit). Au collègue. Et donc chacun a dessiné un drapeau (Vidas rit). Et donc on le montre l'un à l'autre, regarde, comment il est beau le mien, et le mien... Et l'institutrice : c'est quoi ça ? (Vidas rit). Allez chez le directeur. (Vidas rit). »<sup>222</sup>*

*« Donc l'institutrice doit venir, et tout le monde, comme on dit, main dans la main comme il faut nous amener dans la chambre des pionniers enfin que l'on fasse le serment. Et donc l'institutrice en sortant avait fermé à clef pour que personne ne parte. Et donc moi je suis passé par la fenêtre. (...) Afin je ne saute pas. (...) Et il y avait cet arbre qui poussait à côté de la fenêtre. Donc moi je suis sorti en passant par cet arbre. »<sup>223</sup>*

Tout d'abord, ces scénettes apportées par Vidas avec son humour caractéristique témoignent de l'endoctrinement soviétique forcé des enfants. S'y dessinent également l'arbitraire et l'absurdité de ce système venant réprimer les écoliers pour avoir dessiné un drapeau tricolore ; ou les enfermant à clef pour qu'ils « intègrent librement » le komsomol. Nous retrouvons ici les caractéristiques du système totalitaire telles qu'elles furent décrites par Arendt (1951)<sup>224</sup>. À propos notamment de l'exercice du contrôle et de répressions, de l'endoctrinement acharné et de l'arbitraire propres à son fonctionnement.

Ceci étant dit, Vidas se saisit de cet espace intersubjectif pour tenter d'élaborer progressivement son appartenance familiale conflictuelle. L'école devient ainsi la scène privilégiée où se jouent les conflits de ce jeune « partisan antisoviétique ». Via le lien à l'institutrice, une communiste convaincue selon les dires de Vidas<sup>225</sup>, il adresse sa rébellion à l'égard du système. Il refuse ainsi de jouer *le ketman*<sup>226</sup> d'un bon citoyen soviétique. En effet, dès son entrée au collège Vidas s'interdit toute appartenance à des instances idéologiques, tel le komsomol.

Cependant, son appartenance familiale ne peut pas encore être pleinement subjectivée. Vidas saute par la fenêtre pour ne pas trahir l'héritage familial. Un agir restrictif, problématique et dangereux exprime alors le conflit dans lequel il est pris. En effet, nommer ses appartenances

---

<sup>222</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 111)

<sup>223</sup> Vidas, Entretien, Vidas Et Petras (Annexes, p. 113).

<sup>224</sup> Voir pages 41-49.

<sup>225</sup> « Et donc celle qui nous avait fait amener chez la directrice était à l'époque une grande patriote. Une communiste. » (Vidas, Entretien Vidas et Petras ; Annexes, p. 112).

<sup>226</sup> Voir pages 51-55.

familiales lui est formellement interdit par sa famille. L'idéologie socialiste est tout autant bannie. Au-delà d'une remise en question de l'autorité, classique dans la période de l'adolescence, l'opposition de Vidas vient agir tel un porte-symptôme familial. Elle constitue une fonction singulière au sein de son collectif familial. Vidas met en acte ce qui ne peut pas être révélé autrement. Il témoigne ainsi de l'existence d'un secret. Vidas est désigné par l'inconscient familial non seulement pour le porter mais aussi pour le signifier.

Or, l'opposition, cette forme qu'emprunte Vidas pour témoigner de son appartenance familiale singulière, est fidèle à son héritage familial. Vidas est pris dans un paradoxe : l'opposition s'origine dans l'identification. En effet, les transmissions masculines père-fils sont profondément marquées par la dimension de la résistance. Sa figure paternelle héroïque, maltraitée par le système du fait de son engagement patriotique dans la guérilla, s'impose dans toute sa splendeur. Pendant son adolescence Vidas semble s'y identifier, sans pour autant pouvoir l'attaquer, s'en distancier<sup>227</sup>. Une étape qui aurait pu être cruciale dans le processus de subjectivation à l'adolescence. Or, ce dernier ne semble pas profondément entravé par l'héritage familial douloureux. Vidas arrive à déployer le monde familial et celui public dans une dynamique conflictuelle créative. Cette appartenance familiale lui aide à dessiner la ligne de démarcation entre le dedans et le dehors. Elle lui fournit un repère identificatoire, et une affiliation structurants.<sup>228</sup> La découverte des secrets familiaux ne fait pas ici l'effet du traumatisme, sidérant la vie intérieure. Bien au contraire, Vidas semble porté et animé par un fort élan de vie, en s'inspirant de l'appareil psychique familial. Ce dernier a jadis réussi à transformer les violences vécues en un potentiel créatif et à préserver et à transmettre la vie.

Chute du système totalitaire :

L'ouverture des espaces de commémoration et de subjectivation familiaux et individuels

Pour la famille de Vidas, la chute du régime soviétique marque une rupture cruciale, aussi bien symbolique que réelle. Tout comme les injonctions paradoxales imposées par le système totalitaire, l'interdiction formelle de se remémorer les violences politiques et sociales subies est levée. Désormais, l'appareil psychique familial peut œuvrer à une co-création des rituels et des espaces commémorant l'histoire familiale longuement déniée, voire interdite d'exister. On peut

---

<sup>227</sup> Nous verrons que ce processus aboutira chez Vidas à l'âge adulte.

<sup>228</sup> « *La directrice était une femme. Enfin, je ne sais pas, elle faisait partie des... Elle n'était pas amenée, déportée* » (Vidas, Entretien Vidas et Petras ; Annexes, p. 111).

enfin enterrer ses morts. Sans pour autant être déniées, certaines pertes familiales n'ont pas pu jusque-là être inscrites dans des rituels nécessaires pour l'accomplissement du deuil.

Nous avons vu que durant l'enfance et l'adolescence Vidas semble aux prises avec les injonctions et les secrets familiaux. Sa quête singulière d'appropriation des expériences véhiculées dans son transgénérationnel familial émerge plus tard, à la vie adulte, suite à la chute de régime et à l'ouverture des espaces commémoratifs collectifs. Deux événements semblent cruciaux dans ce processus : l'ouverture du dossier du KGB de sa mère et le voyage familial en Sibérie auquel Vidas participe.

*L'ouverture du dossier du KGB : l'exploration de la « boîte de pandore » totalitaire*

Chaque personne ayant subi les répressions politiques était sujette à une enquête par le KGB, et ce tout au long de l'époque soviétique. La mère de Vidas, était notamment espionnée en Sibérie par une déportée collaborant avec le régime. Ainsi, son dossier cumule ses dires et écrits jugés comme étant inadaptés ou porteurs de préjudices au système. À l'image de la carte postale qu'elle aurait envoyée de Sibérie à une cousine lointaine suite à la mort de Staline : « *Cette nuit il y a eu un orage terrible. Et un vent tel que la terre tremblait, probablement c'est Lucifer lui-même qui est venu chercher (...) l'âme du patron.* »<sup>229</sup> Telle était la force de la paranoïa du système totalitaire, craignant toute forme d'idée critique et donc créative.

Après l'arrivée de l'indépendance, les archives du KGB sont ouvertes au public. Ainsi, les victimes des répressions, aussi bien que leurs familles, peuvent venir consulter ces documents. Vidas s'engagera donc dans la lecture du dossier de sa mère. Pour cet homme, cette démarche consiste en une véritable tentative d'appropriation de son histoire familiale. Il témoigne également par-là de l'échec du système totalitaire d'écraser le sujet et son histoire. Vidas dévoile ce qui était censé rester enfoui dans les archives secrètes du KGB ; cette boîte de Pandore totalitaire. Il franchit donc symboliquement l'interdit de penser son histoire familiale jadis infligée par ce collectif dominant et se confronte à la violence qu'elle véhicule. En effet, ces expériences ont déjà pu être élaborées et transformées en amont par son groupe familial.

---

<sup>229</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 110).

Dans le dossier, Vidas découvre donc le récit intime du quotidien de sa mère à une époque où il n'était pas encore né, soigneusement documenté par le KGB. Il s'agit, certes, d'une version hostile des faits à la façon du KGB, très probablement pervertie par sa censure totalitaire. Cela dit, ouvrant le dossier maternel, Vidas dévoile le secret, le caché de l'histoire racontant ses origines. Le voyage familial en Sibérie constituera un aboutissement de sa quête autour de ce lieu originaire énigmatique.

### *Le voyage familial du retour en Sibérie*

Il s'agit d'un événement familial majeur marquant le processus de la commémoration familiale. À cet égard, Vidas, son frère, et leurs parents réalisent un voyage dans les lieux d'exil sibérien. Pour le couple parental, ce voyage consiste en un retour à l'ancienne terre d'exil familial. Terre de terreur, mais aussi fondatrice de leur couple, et de leur descendance. C'est un retour à cet endroit fondateur d'un mythe familial de la lutte entre la vie et la mort. Et c'est la vie qui gagne. Par le biais de ce voyage collectif, ils revisitent, subjectivisent leur propre histoire mais aussi celle du groupe familial.

Le but collectif de ce voyage est de rapatrier la dépouille de la grand-mère maternelle de Vidas. Ainsi, le groupe familial fait cesser l'interminable exil de cette dernière, la réinscrivant dans la terre à laquelle elle appartient et dont elle avait été violemment déracinée. Il s'agit d'un acte fort, porté par le groupe familial qui refuse de laisser ses morts sans sépulture. Il vient soutenir la réalisation du deuil de ses morts en Sibérie offrant à ses membres un rituel et un lieu commémoratif. Il les protège ainsi des effets dramatiques décrits par J. Altounian (2000), Y. Gampel (2006) ou encore A. Cherki (2006), où l'individu se trouve hanté par ses ascendants morts-vivants, restés sans tombeau et délaissés par la communauté humaine.

Offrir aux morts des sépultures assure la succession des générations. Qu'il s'agisse de sépultures réelles ou symboliques réalisées au travers de rites commémoratifs. Lorsque les morts ont leur place parmi les morts, les vivants peuvent vivre leur propre existence. En effet nous avons vu que chez Vidas, passé et présent, morts et vivants appartiennent à des temps et des espaces psychiques définis. L'ordre générationnel inscrit ses ascendants dans une lignée, dont il se considère être descendant. C'est sur cette base que s'étaie son processus de subjectivation des filiations et de



l'appartenance singulière à une famille d'anciens déportés, et d'une quête de sa place dans la succession des générations.

Pour Vidas, il s'agit d'un acte symbolique fort que de poser ses pieds sur cette terre étrangement familière, ayant à la fois accueilli et maltraité ses ascendants. C'est donc le lieu d'une double scène primitive, à la fois individuelle et groupale, véritable source de curiosité et de créativité. Or, ici, la violence universelle de la scène primitive est dédoublée par les violences réelles. La terre de l'amour est aussi celle de la terreur. Une constellation à potentiel dévastateur. Or, Vidas semble à nouveau protégé de ce risque de collusion. Pour cet homme, son histoire familiale constitue une énigme, un point d'attrait, fondant un potentiel créatif interne. Elle agit en tant que moteur d'une quête individuelle qui le pousse à ouvrir le dossier du KGB et à dévoiler ce que ses parents n'ont pas pu, ou voulu, dire de leur histoire ; l'amenant à découvrir la Sibérie, ce lieu d'exil familial que ses parents ont jadis quitté pour qu'il n'ait pas à le connaître. La métaphore de la montaison (A. Konicheckis, 2008) semble ici prendre sens. Voyager en Sibérie, c'est aussi remonter sa rivière natale, le périlleux chemin emprunté à l'époque par ses ascendants lors des déportations. Le réaliser non pas en tant que déporté, mais de son propre gré, tel un véritable acteur de son histoire. C'est aussi un retour à ses origines pour en faire à son tour le lieu de naissance d'un nouvel élan de vie psychique.

#### *Meurtre symbolique du père-ancien combattant*

Adolescent, Vidas paraissait aux prises avec une figure paternelle grandiose et inattaquable. Cependant, un travail de remaniement de la relation père-fils a depuis continué son cours. Ce processus de réélaboration était à mon sens nécessaire pour Vidas. Et ce afin de forger une place subjective dont il témoigne au sein de ses appartenances à une famille d'anciens-déportés-résistants. Rappelons-nous d'Angelé qui s'était montrée aux prises avec une certaine souffrance dans la quête d'une subjectivation de son histoire familiale. Pour cette dame, une figure paternelle héroïque et martyrisée semble s'être figée.

Vidas quant à lui se réfère aujourd'hui à l'histoire de la guérilla sans pour autant déployer une idéalisation massive. De plus, des attaques fantasmatiques de la figure paternelle effleurent son récit :

« *Je pensais qu'il avait fait quelque chose de mauvais. Qu'il y avait foutu quelque chose. Et apparemment non* »<sup>230</sup> « *Aujourd'hui donc les partisans, partisans. Mais ces partisans n'étaient pas des saints. (...) Pour une bouteille, ils ont tué une famille entière... Les partisans* »<sup>231</sup>

Plusieurs pistes de compréhension se dessinent. Tout d'abord, Vidas rend ainsi une place active à son père ayant subi de lourdes conséquences de son engagement résistant. À propos notamment de la peine de mort à laquelle il échappe de très peu, des années passées au Goulag, ou du grave accident dans les mines. Ces événements constituent des attaques réelles et potentiellement mortelles du corps de son père. Ici, les fantasmes œdipiens viennent rencontrer une violence réelle. Ainsi, insinuer une potentielle « faute » des partisans permet d'atténuer fantasmatiquement les attaques et les violences auxquelles son père était soumis. Les « fantasmes de transmission » (Ciccone, 2012a, 2012b)<sup>232</sup> semblent ici œuvrer vers une appropriation de l'histoire paternelle.

J'aurais pu par ailleurs questionner ici une éventuelle identification à l'agresseur via une intégration du discours totalitaire chez Vidas. À ce propos, la propagande soviétique avait jadis désigné les partisans de la guérilla comme des bandits et des meurtriers (Burinskaite, 2006, 2008). Cependant, au vu du processus de subjectivation engagé par Vidas autour de son histoire et son appartenance familiale singulières, l'idée d'un travail actif d'une élaboration fantasmatique me semble plus pertinente.

Enfin, j'émetts une hypothèse que ces constructions fantasmatiques répondent à une deuxième fonction structurante. À savoir, le nécessaire « meurtre symbolique » du père pour qu'un fils puisse se forger sa propre place au sein du fil générationnel. Je me réfère à ce propos aux travaux de Rosolato (1969) sur l'analyse des mythes religieux. Déglorifiant le mythe héroïque de la guérilla, Vidas vient symboliquement prendre la place du père. Il peut donc devenir père lui-même et créer sa propre descendance.

Ces constructions fantasmatiques coexistent par ailleurs avec de forts mouvements identificatoires à l'égard des figures parentales, et plus particulièrement celle du père. Vidas se montre comme un homme fier de ses origines et de son histoire familiale. Il se désigne à plusieurs reprises comme fidèle à sa famille et plus particulièrement aux leçons de vie offertes par son

---

<sup>230</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 116).

<sup>231</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 119).

<sup>232</sup> Voir page 110-111.

père<sup>233</sup>. Il me montre avec fierté un manuel d'histoire où figure une photo de partisans, dont son père<sup>234</sup>. Il semble s'agir ici d'identifications introjectives structurantes (Ciccone, 2012a)<sup>235</sup> centrées sur les postures de la résistance.

Par ailleurs, le période de l'engagement à l'armée semble avoir une importance particulière pour cet homme. Il s'y réfère longuement durant notre rencontre. Pour Vidas, être un militaire consiste à la fois en une inscription au sein d'une tradition familiale masculine, et d'un dépassement symbolique de la figure paternelle. À ce propos, être militaire c'est être, « comme son père jadis était » ; et à la fois prendre sa place.

Vidas soutient par ailleurs que c'est à sa sortie de l'armée qu'un vrai dialogue s'est ouvert avec ses parents autour des temps sibériens<sup>236</sup>. Ainsi, l'engagement militaire semble investi dans la famille comme un rite de passage à valeur transformative. Une fois l'engagement militaire accompli, Vidas en sort initié. Il accède ainsi au statut d'homme. Il possède désormais une place « à la table des grands ». Finalement, il me confie, une fois mon enregistreur éteint, regretter que l'armée ne soit plus obligatoire en Lituanie. « Ça aurait fait du bien à Petras » ; songe-t-il.

Ainsi, Vidas investit d'une façon dynamique les éléments de l'histoire familiale. Il s'en enrichit. Pour lui, la figure paternelle et l'histoire de guérilla, ne constituent ni « monuments », ni « reliques »<sup>237</sup>. Vidas ouvre, secoue et y rajoute du sien dans la « boîte de Pandore » familiale<sup>238</sup>. Et, maintenant qu'il a su trouver une place propre au sein de sa lignée, il cherche à perpétuer à son tour les transmissions, voire, les traditions familiales.

### *L'émergence des « récits réparateurs »*

Pour Vidas, en parallèle de ces procédés plus structurants (la conflictualisation

---

<sup>233</sup> « Oui, pour que le patron soit quelqu'un pour moi, moi je n'ai jamais eu ce genre d'attitude. Je ne sais pas si c'est en lien ou non. Mais je sais que mon père, lui aussi. Il ne se pliait jamais devant personne (...) Et mon père était quelqu'un de très vif. Et donc il ne se laissait pas faire. Peut-être pour cela il est comme ça. Il dit : ne te plie devant personne, ne te baisse devant personne. » (Vidas, Entretien Vidas et Petras ; Annexes, p. 117)

<sup>234</sup> « Donc voilà, je n'étais pas au komsomol. Et donc là, c'était presque... Alors j'ai dit directement et clairement : mes parents étaient déportés, je ne suis pas d'accord avec toi. » (Vidas, Entretien Vidas et Petras ; Annexes, p. 118)

<sup>235</sup> Entretien Vidas et Petras, p. 115.

<sup>236</sup> Voir page 74.

<sup>237</sup> Parfois ça arrivait qu'on discutait. Des sujets de genre... Ce n'était pas en adolescence. Plutôt à mon retour de l'armée. (Vidas, Entretien Vidas et Petras ; Annexes, p. 109).

<sup>238</sup> Je me réfère ici aux hypothèses d'une modalité des « transmissions monumentales » que j'ai pu proposer à l'égard du cas d'Angelé.

<sup>239</sup> Métaphore proposée par Granjon (2012).

dedans/dehors, les identifications introjectives à la figure du père, le meurtre symbolique du père) se dressent également des reconstructions davantage problématiques que j'invite à nommer les « récits réparateurs ». En effet, les humiliations adressées à la famille ont été multiples tant durant l'exil, qu'à son retour. Elles agissaient sous forme d'atteintes narcissiques potentielles. Vidas tisse en réponse des récits glorifiant l'héroïsme des lituaniens koulaks, des militaires baltes, ou les postures de ses figures parentales comme « résistants insoumis ». Ces mouvements d'idéalisation vont de pair avec une dégradation d'autres groupes d'appartenance (les russes, les militaires étrangers de l'Asie centrale). De plus, ces reconstructions semblent s'inscrire dans les processus des transmissions familiales autour des violences soviétiques vécues. À cet égard, le monde divisé en deux se dessine devant Vidas dès les premiers récits maternels sur les déportations : « *Selon les critères actuels, nous sommes des koulaks, et les autres c'étaient des clochards.* »<sup>239</sup> La mère de Vidas emploie un terme lituanien fort péjoratif et moqueur (« ubagas ») qui décrit une personne très pauvre. Ainsi se dresse une logique narcissique du clivage ; le bon est gardé à l'intérieur, le mauvais est expulsé au dehors. Vidas semble collé à ces images clivées qu'il peine à transformer. Il en tisse également des « récits réparateurs » à son tour : « *Les gens des pays baltes étaient amenés dans les républiques du sud. Et donc les lieutenants étaient bien heureux qu'il s'agissait des gens des pays baltes (...) ils étaient très heureux que l'on venait des pays baltes. Genre, ils font un bon service. Car quand ils amenaient des noirs, ils rigolaient. Ils disent, ils ont descendu de la montagne pour ramasser du sel, on les a attrapés et on les a amenés en armée. Car il ne savait pas lire le russe. Il y avait des ouzbeks, des turkmènes. Mane, tvaja nipanijamet.* »<sup>240</sup> *Donc moi, toi, ne pas comprendre* ».

S'y dessine une image des militaires baltes, dont Vidas et ses ancêtres masculins, tels de braves hommes que tout lieutenant désire, bien bâtis pour affronter la guerre. Les figures d'altérité (les « noirs », les ouzbeks, les turkmènes) servent ici du dépôt des projections du négatif. Je propose l'hypothèse que ces reconstructions, que je nomme « récits réparateurs », résultent des mouvements défensifs venant réparer narcissiquement les appartenances familiales attaquées par le système totalitaire. Ils s'inscrivent dans les liens inter-subjectifs, sont fréquemment partagés au sein d'une même famille, et viennent rassembler les membres du groupe autour de ces investissements rigides. Ils constituent une forme spécifique de négativité dans les liens que j'ai pu

---

<sup>239</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 106).

<sup>240</sup> Vidas parle en russe. Traduit tout de suite après par Vidas lui-même.

quasi systématiquement observer parmi les familles d'anciens déportés. J'y reviendrai à l'occasion de l'analyse prochaine du récit familial de Laima tout comme lors de la discussion générale.

Une deuxième génération de descendance

*Un héritage écrasant : jeu de miroir entre Petras et la chercheuse*

Jusqu'ici j'avais parlé très peu de Petras. Ce qui reflète essentiellement la dynamique propre à cette rencontre. À ce propos, Vidas s'investit fortement dans le rôle du conteur. Certes, s'y dessinent les exigences de l'ordre des générations. C'est au père qu'il revient de transmettre l'histoire des ancêtres. À ce propos, le cadre de ma recherche constitue en effet une invitation à transmettre. Vidas s'en saisit. Il adresse son récit non uniquement à moi mais aussi (voire surtout) à Petras. « *Moi je ne lui avais pas raconté auparavant ce genre de chose. (...) Non, il ne faut pas raconter ce genre de chose aux enfants.* »<sup>241</sup> ; dirait Vidas à propos de sa rébellion adolescente contre le régime soviétique. Ainsi, l'espace de la rencontre est investi par Vidas comme une occasion de perpétuer et d'enrichir les transmissions familiales.

Cependant, Vidas va véritablement monopoliser l'espace de parole. Il laisse très peu de place aux réflexions de son fils ; voire les discrédite : « *Qu'a-t-il dans sa tête ? Qu'a-t-il dans sa tête ?* »<sup>242</sup>. Une relation œdipienne père-fils, empreinte des identifications réciproques tout comme d'une certaine rivalité semble ainsi influencer sur la dynamique des transmissions. À ce propos, comme apporté par Mijolla<sup>243</sup>, les transmissions s'inscrivent au sein d'un processus « hautement relationnel ». De même, ma présence féminine a pu également quelque peu intimider Petras.

Finalement, tout comme dans la rencontre avec Angelé, je me sens à nouveau investie dans une place d'héritière. Ceci étant dit, les modalités déployées par Angelé et Vidas à mon égard sont fort différentes. L'investissement de Vidas paraît moins massif et moins oppressant. Je me sens cependant assignée par lui à une place symétrique à celle de son fils<sup>244</sup>. Mes interventions sont fréquemment coupées par cet homme<sup>245</sup> qui s'impose et contrôle l'échange. J'expérimente, me semble-t-il, le poids quelque peu écrasant d'un héritage s'enracinant dans une épopée héroïque. En

---

<sup>241</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 114)

<sup>242</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 109).

<sup>243</sup> In « Entretien avec Alain de Mijolla » (Braconnier, 2003).

<sup>244</sup> Par ailleurs, entre moi et Petras il y a à peine 10 ans de différence d'âge.

<sup>245</sup> Annexes, pages 107, 116, 117, 118.

effet, en tant que lituanienne, je pense pouvoir soutenir que les combattants de la guérilla antisoviétique sont ancrés dans notre imaginaire collectif tels des héros et des martyrs nationaux. Et, face à ce récit familial de la résistance que tissait Vidas, il ne m'a pas été facile de me forger une place<sup>246</sup>. Il semblerait qu'il en soit de même pour Petras. Cependant, nous verrons que pour ce dernier, le processus de subjectivation de son appartenance familiale singulière est en cours. Ce processus qui s'intrique pour ce jeune homme au sein d'un jeu des fidélités inconscientes familiales et des identifications père-fils.

*Petras : un interdit de savoir et une ébauche de symbolisation*

Petras fait donc partie de la 2<sup>ème</sup> génération de descendants d'anciens déportés via sa lignée paternelle. C'est à l'âge de 12 ans qu'il apprend être issu d'une famille d'anciens déportés. Jusque-là, il entend parler de la Sibérie. Or, ces récits peinent à s'inscrire : « *Donc tu sais que les grands-parents étaient déportés, mais enfin ça entre et ça part* ». <sup>247</sup> C'est uniquement à l'école, lors des cours d'histoire, que ces transmissions familiales vont prendre sens. Ce qui témoigne d'un étayage précieux par ces espaces collectifs offrant une reconnaissance et un lieu de commémoration. Ici, le collectif atteste l'histoire familiale et assure son inscription au sein de l'Histoire commune appartenant au groupe.

Cependant une certaine difficulté de Petras à s'approprier le récit des déportations, pourtant nommé et transmis dans son groupe familial, vient quelque peu surprendre. En effet, Petras est né suite à l'indépendance hors du contexte des persécutions de sa famille. De même, cette dernière avait montré à l'époque une vive résistance aux violences du régime, gardant une fierté et nommant ouvertement ses appartenances au sein du cercle familial. Il semblerait ainsi qu'il s'agisse des jeux des alliances inconscientes familiales entravant pendant un temps les processus de subjectivation chez Petras.

À ce propos, ce jeune homme prend conscience de son appartenance à une famille d'anciens déportés au même âge que son père. De même, pour le père comme pour le fils, un véritable processus d'élaboration de ces appartenances débute uniquement à l'âge de jeune adulte. Par

---

<sup>246</sup> Par ailleurs, les constructions fantasmatiques autour des potentielles fautes commises par les partisans lituaniens n'émergent qu'à la toute fin d'entretien

<sup>247</sup> Petras, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 112).

ailleurs, Vidas insiste sur cette, soi-disant, ressemblance : « *Enfin, j'étais un adolescent, vous comprenez, comme lui...*(se réfère à Petras) »<sup>248</sup> « *Donc comme je disais, il y avait cet âge, jusqu'à vingt ans même, même plus tard, je ne sais pas, tu ne captes pas, n'actualise pas.* »<sup>249</sup> Des identifications projectives paraissent vives à l'égard de son fils. Par leur biais, Vidas lui pose un interdit de s'approprier son histoire avant qu'il n'atteigne une certaine maturité. Il est possible qu'un pacte dénégatif soit ainsi fondé. Petras semble en effet avoir respecté cet interdit de « comprendre » avant l'âge prescrit par le père. Et ce malgré les dires qui circulent dans son groupe familial, et les changements flagrants du contexte sociopolitique dans lequel il grandit.

Ainsi, au moment de notre rencontre Petras peine encore à se positionner en tant que sujet de son histoire familiale. Par exemple, en s'y référant, il emploie la seconde personne : « *« Donc bien sûr on allait chez les grands-parents. Et donc les parents vont boire une petite bouteille et puis ils racontent quelque chose. Donc le grand-père va se rappeler de quelque chose. Donc t'en entends quelque chose »*<sup>250</sup>. Je note par ailleurs ici que le récit de déportation ne lui est pas directement adressé ; ou Petras ne le vit pas comme tel. De même, il se place parfois dans une position de ne pas savoir, ou de non concerné : « *V : Donc Staline est mort en cinquante-trois, n'est-ce pas ? P : Probablement... Je ne me rappelle plus. (...) P : Ne me demande même pas, je n'étais pas encore né »*<sup>251</sup>. Ici, plusieurs pistes de lecture se dessinent. Tout d'abord, il répond aux injonctions paternelles qui le désigne comme celui qui ne s'y intéresse pas. Celui qui *n'a rien dans la tête*. En effet, Petras n'a pas (encore) fait son engagement militaire ; il n'est pas encore initié selon la tradition familiale. De même, j'entends également derrière ces dires une posture quelque peu provocatrice d'un adolescent. Enfin, Petras désigne également une nette ligne de démarcation générationnelle ; pour lui la Sibérie fait partie d'un lointain passé.

Ceci étant dit, les prémices de l'élaboration de son histoire émergent. Notamment, soutenu par l'étayage offert à l'école, Petras commence à s'intéresser à la guérilla, tout comme à la soviétisation. Durant l'entretien, il reprend par moments une attitude revendicative évoquant celle paternelle, et de ses grands-parents. À cet égard, il nomme des ressentis bruts, à savoir la haine et

---

<sup>248</sup> Vidas, Entretien, Vidas et Petras (Annexes, p. 109).

<sup>249</sup> Vidas, Entretien, Vidas et Petras (Annexes, p. 112).

<sup>250</sup> Petras, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 114).

<sup>251</sup> Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 103).

le dégoût, à l'égard de l'idéologie qui avait maltraité sa famille<sup>252</sup>. Des ressentis qui rendent compte très probablement des « existants transgénérationnels » (Konicheckis, 2008) appartenant à l'inélaboré des générations précédentes. Ils nécessiteront encore un cheminement pour être symbolisés.

Finalement, au risque de paraître naïve, je considère que la simple présence de Petras à cette rencontre témoigne de son désir de (mieux) connaître l'épopée de ses ancêtres. Il a, en effet, mis de côté ses investissements de jeune adulte et a accepté mon invitation de se rencontrer, de transmettre mais aussi d'entendre l'histoire familiale sibérienne.

*Une valise à transmettre, une valise à découvrir*

*Petras, tu sais cette petite valise ? Cette valise vient de la Sibérie. (Vidas)<sup>253</sup>*

Aujourd'hui, Vidas est en possession d'une valise ayant servi à ses parents lors de leur retour de Sibérie. Elle est précieusement conservée dans le salon de son domicile familial où il habite avec sa femme et son fils. Cette valise a été transmise à Vidas par son père, et un jour elle reviendra à Petras. Il s'agit d'un héritage familial singulier. Une histoire et des expériences à transmettre sont contenues dans ce lieu métaphoriseur familial. Pour devenir sujet de son histoire, il incombe à chacun de ses futurs dépositaires de se les approprier, métaboliser, symboliser. Les violences collectives qui y sont contenues offrent un matériel singulier, une source et une origine au travail de subjectivation. Elles sont fondatrices d'une identité, de mythes familiaux, d'une descendance. Leur subjectivation individuelle peut néanmoins se montrer périlleuse, porteuse de ratés, source de souffrances individuelles. Le pergélisol, l'exil, le goulag, le KGB... La valise est (trop) lourde à porter par un seul membre de la famille. Or, l'individu porté lui-même par un collectif familial offrant des rituels et des espaces d'élaboration créatifs et créateurs, peut s'enrichir de son contenu. Les trésors et les horreurs de cette valise agissent ainsi, tel un élan interne fondant la quête de la subjectivation. Cette dernière n'étant jamais acquise une fois pour toutes, elle continue la vie et les générations durant.

---

<sup>252</sup> Chercheuse: *Mhm. Et qu'avez vous ressenti lorsque vous avez appris la véritable histoire ?(3 s silence) Vidas: Enfin, que peux-tu ressentir. Je ne sais pas. (2 s silence) Comment pourrait-on le nommer. Petras: La haine. »* «Petras Je ne sais pas, comme un dé... Un dégoût » (Entretien Vidas et Petras ; Annexes, p. 116).

<sup>253</sup> Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 104).



## Laima et Ieva : Maman, Mamie, merci d'avoir écrit !

L'exil

*Famille de survivants aux déportations à la mer de Laptev*

*« Les locaux disaient que les fruits du nord sont sans odeur, et les femmes sans amour » (la mère de Laima)<sup>254</sup>*

*« Les arbres n'y poussent pas (...). Quelqu'un avait amené un petit bouleau, il était tout petit (...) Avec des toutes petites feuilles. Car comment peuvent-ils pousser dans ce pergélisol ? Il y a donc une couche comme ça. Peut-être qu'ils peuvent pousser un peu. » (Laima)<sup>255</sup>*

Je rencontre pour un entretien Laima, une femme âgée d'autour de 60 ans, avec sa fille Ieva, âgée d'une trentaine d'années. La rencontre a lieu dans le domicile de Laima. Laima est née sur la terre d'exil forcé de ses parents. Tout comme pour Vidas, la déportation marque aussi bien l'histoire de sa famille maternelle que paternelle. La famille maternelle est déportée lors de la toute première vague de déportations. Il existe des rumeurs sur de possibles déportations futures, mais personne ne sait véritablement à quoi s'attendre et la famille ne quitte pas la région. Encore à ce jour, les raisons de la déportation de la famille maternelle de Laima restent floues. Probablement que leur appartenance à un cercle d'artistes intellectuels y a joué un rôle. De même, le grand-père maternel de Laima avait participé à l'assemblée constituante de la Lituanie d'avant-guerre<sup>256</sup>, ce qui aurait pu le rendre « dangereux » pour le régime. En effet, au moment de la déportation, ce dernier est instantanément séparé du reste de la famille et envoyé au Goulag. Il va y trouver la mort une année plus tard. Accusé de complot il sera exécuté par armes à feu. Comme de coutume dans le système soviétique, sa famille n'en sera pas informée. Elle restera durant de longues années dans l'espoir des retrouvailles, puis recevra un certificat de mort falsifié<sup>257</sup>. J'en viens aussitôt à m'interroger sur le destin et les spécificités des processus du deuil à son égard. Sa famille étant restée dans une interminable attente, privée d'une preuve de son décès et démunie de tout rituel funéraire.

Le reste de la famille maternelle est déporté en Sibérie, « *dans le Nord* » selon les dires de Laima.

---

<sup>254</sup> Traduction d'un extrait du livre publié par la mère de Laima.

<sup>255</sup> Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 148).

<sup>256</sup> Une assemblée créée en 1920 en Lituanie qui a établi la constitution transformant la Lituanie en république.

<sup>257</sup> Voir à cet égard les travaux de Kuodytė & Tracevskis (2004) et Lindy (2013) (pages 12-13).

Le « Nord » devient par ailleurs pour cette femme le premier terme pour signifier l'exil forcé de ses parents<sup>258</sup>. Ainsi se dessine une image d'un lieu énigmatique et inhabitable, un *no man's land* hors atteinte du « travail de Culture ». Nous verrons, cependant, que le groupe familial œuvrera en son inscription commune dans le champ de symboles.

Sont déportés la grand-mère de Laima et ses trois enfants ; une fille adolescente Julija (la future mère de Laima) et ses deux grands frères âgés d'une vingtaine d'années. D'abord ils atterrissent dans le sud d'Altaï. À peine une année plus tard, ils sont à nouveau disloqués davantage au nord. Par ailleurs, Ieva et Laima témoignent d'un nouveau déracinement subi par leurs ancêtres : « *Voilà et donc après il se sont tous installés là-bas. Comme Ieva disait, ils ont planté, ils prévoyaient la récolte, que tout ira bien. Et puis c'était tout, un beau jour on leur a dit qu'ils devaient repartir.* »<sup>259</sup> À cet égard, j'ai pu précédemment discuter de ces formes d'attaques physiques et psychiques engendrées par le régime soviétique ; tout comme d'une œuvre d'une résistance créatrice chez les déportés cultivant et apprivoisant progressivement la coriace terre sibérienne<sup>260</sup>.

La famille est finalement déposée au bord de la mer de Laptev, au niveau du delta de la rivière Léna. Aucun refuge ne leur est attribué, alors qu'en hiver les températures chutent jusqu'à moins - 55 C°. Pour se protéger quelque peu du froid, avec le matériel précaire trouvé sur place (essentiellement la glace et la mousse), les déportés construisent des yourtes. La famille fait en effet partie des déportés de la première vague de répression soviétique qui ont été soumis à une situation extrême. À propos notamment du climat (les nuits polaires durent ici 2 mois pendant lesquels le soleil ne se lève pas), des conditions lamentables de travail et dans le quotidien<sup>261</sup>. Comme ce fut déjà soulevé, la moitié des personnes déportées périssent durant le voyage ou dès leur arrivée (Kuodyte & Tracevskis, 2004). À ce propos, la famille maternelle subira plusieurs pertes ; l'oncle maternel et la sœur aînée de Laima y succombent.

Sur place, les exilés sont assignés à la pêche. Durant les années de la seconde Guerre Mondiale, le poisson est majoritairement envoyé au front pour approvisionner les soldats russes. Tandis que la famine fait rage parmi les exilés, conduisant souvent à la mort, ces derniers sont interdits de s'en

---

<sup>258</sup> « *Donc cette histoire est tout d'abord l'histoire de mes parents, puisqu'ils se sont retrouvés dans le Nord. (...) L'arrivée dans le Nord c'était donc durant la toute première déportation.* » (Laima, Entretien, Laima et Ieva, p. 139).

<sup>259</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 150).

<sup>260</sup> Chapitre « Les déportés de la première vague : les « in-gelés » endeuillés », page 15-17.

<sup>261</sup> J'invite le lecteur à revenir sur les parties dédiées à la description des conditions d'exil de la première vague de déportation (chapitre intitulé « Les déportés de la première vague : les « in-gelés » endeuillés », pages 15-17), et le travail doctoral de Kaminskaité-Dillon auprès de femmes survivantes (pages 30-39).

nourrir. La mère de Laima, Julija, raconte que pour survivre, ils mangeaient en cachette le poisson cru le trempant dans leurs poches préalablement « salées ». Cette scène évoque par ailleurs le récit de Vidas où les femmes transportaient les graines dans leurs chaussures<sup>262</sup>. Ainsi se dresse la résistance des exilés. Or, Julija sera plus tard « décorée » par le régime pour sa « contribution » à la victoire russe. À savoir qu'elle pêchait pour le front. L'absurdité du système soviétique allant de pair avec une violence inouïe ne cesse ici de surprendre. Il s'agit d'un acte, à force et à volonté d'aliénation certaines, que de « récompenser » ainsi une exilée affamée et témoin des morts quotidiennes de ses co-déportés. Et ce en guise d'une « reconnaissance » pour avoir nourri l'armée représentant ses bourreaux.

Du côté de la famille paternelle, Laima et Ieva apportent beaucoup moins de précisions quant aux dates, aux lieux et aux circonstances de la déportation. La famille paternelle aurait été déportée car le grand-père paternel de Laima tenait une sorte de commerce. De ce fait, il ne correspondait pas aux principes de l'idéologie soviétique.

Quelques années plus tard la famille maternelle obtient le droit de se déplacer plus au sud ; dans des régions davantage propices à la vie humaine. C'est à cette période que les futurs parents de Laima vont se rencontrer. Ainsi, tout comme pour Vidas, le lieu terrifiant d'exil forcé devient aussi celui du fondement de nouveaux liens et d'une descendance. Les parents de Laima se marient en effet en Sibérie ; ou presque... La fête de leur mariage est en effet inscrite dans la mémoire familiale telle une histoire anecdotique « à la Sibérienne ». À cet égard, une fois à la municipalité, le couple ne peut pas signer l'acte du mariage, car l'encre avait gelé. Cette scène tisse une métaphore troublante des attaques des liens par les violences collectives qui « gèlent » la vie. Or, les amoureux refusent de s'y résigner. Les invités les attendent pour une célébration à « la maison ». De même, le jeune couple est fort probablement pressé de commencer leur vie commune<sup>263</sup>. C'est ainsi qu'à leur retour, ils annoncent à la communauté que le mariage a eu lieu. Puis, l'histoire devient quelque peu confuse. C'est le frère du « marié », l'oncle paternel de Laima, qui partira plus tard signer à sa place. Mais il perd les documents et ce mariage ne sera jamais officialisé. Ieva et Laima raconte cet épisode avec beaucoup de rires et de complicité. Ieva conclut en rigolant ;

---

<sup>262</sup> Voir page 190.

<sup>263</sup> Il s'agit ici des années 60, où en Lituanie le mariage constituait un passage nécessaire pour fonder une vie de famille et une descendance.

« *Donc ton papa disait qu'au cas où, ce n'est pas mon épouse* »<sup>264</sup>. Ainsi se dressent la force des liens porteurs d'élan de vie qui s'originent dans la rencontre de ces deux exilés. Cette rencontre est investie et redéployée par les générations suivantes tel un mythe familial d'un amour et d'un désir qui résistent au froid sibérien. Ce dernier qui fait geler l'encre destinée à inscrire l'amour de ces jeunes gens. Ce mythe attire le travail des fantasmes structurels autour de la question de l'origine, et de la scène primitive. Comme en semble témoigner le moment de rires riche en sous-entendus que nous partageons toutes les trois à l'occasion de cette histoire.

Ceci étant dit, le macabre sibérien rattrapera ce jeune couple. À propos notamment de leur premier enfant qui succombe à une pneumonie étant bébé. Laima viendra au monde peu de temps après ce décès tragique de sa grande sœur, et donc suite à (voire au cours d') un probable deuil parental.

L'exil forcé dure 15 ans<sup>265</sup>. Lorsque la famille rentre en Lituanie, Laima est âgée de 4 ans. Le long voyage du retour en train figure par ailleurs parmi les épars souvenirs dont dispose Laima des temps sibériens.

*La rencontre : d'une dyade mère-fille à quatre générations de femmes*

Deux générations présentes physiquement lors de notre rencontre véhiculent des transmissions multiples. D'une part, Ieva est enceinte de cinq mois au moment de notre rencontre. Il s'agirait d'une fille. Elle porte ainsi en elle une quatrième génération à venir dont l'histoire familiale sera marquée par la vie et la mort en Sibérie. Puis, « *Il y a le livre de maman* »<sup>266</sup>, dit Laima. À propos notamment d'un écrit maternel portant sur l'histoire familiale de l'exil forcé qui a été publié en Lituanie sous forme d'un essai autobiographique<sup>267</sup>. Il s'agit d'un récit conté à la première personne et déployant le regard d'une jeune adolescente dont la vie bouscule le jour de la déportation. S'y dessine un fort élan de résistance d'une jeune femme refusant de se laisser anéantir

---

<sup>264</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 146).

<sup>265</sup> Je me réfère ici à la famille maternelle. Laima et Ieva ne connaissent pas ces détails concernant la lignée paternelle.

<sup>266</sup> Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 139).

<sup>267</sup> Pour éviter une identification de son auteure portant atteinte à la confidentialité de la recherche, cet ouvrage n'est pas cité dans la bibliographie. De même, il n'apparaît pas dans les annexes. Je partagerai uniquement les parties traduites par mes soins, m'abstenant toutefois de fournir la référence exacte. Je tiens à souligner que ce sont Laima et Ieva qui ont partagé la version électronique de ce livre pour mes travaux.

par ces violences. Cet écrit œuvre d'une inscription en mémoire du récit de sa vie, celle de sa famille et de nombreux autres co-exilés qui n'ont pas pu témoigner en leur propre nom. Or, s'y dessinent également les préoccupations d'une jeune adolescente que Julija était. À propos notamment de son apparence, de ses amours, ou des questions existentielles qui la traversaient. Comme en témoigne la scène suivante où la jeune est alitée par une pneumonie potentiellement mortelle : « J'entends quelqu'un dire : On doit lui couper les cheveux ; dommage, ils sont si beaux. Alors là j'ai eu peur. Non pas pour ma santé, mais pour mes cheveux. Comment vais-je faire si je suis chauve ? »<sup>268</sup>

Certes, il s'agit ici de la douleur d'une jeune femme agressée dans son corps féminin par les violences des conditions extrêmes de la vie en exil. Cependant, Julija redéploie ces attaques au travers des investissements adolescents et une préoccupation narcissique si « banale » et nécessaire pour une jeune de son âge. Ce n'est pas une « exilée » anonyme et anéantie qui parle ; on entend dans ce récit la voix d'un sujet qui se dresse et qui résiste. À ce propos, cet écrit est mal accueilli par la communauté lituanienne à sa publication. Il est en effet considéré comme trop « *optimiste* », selon les dires de Laima<sup>269</sup>. Ses critiques témoignent des complexes et périlleux chemins d'une élaboration collective des violences soviétiques suite à la chute du régime. À propos notamment des interdits, voire, des alliances aliénantes, s'étant bien probablement greffés dans la « société désarticulée » par les violences d'État Totalitaire, selon l'expression que j'emprunte ici à Puget (1989).

Ceci étant dit, la mère de Laima, membre de la première génération de déportés dans la famille, est en effet symboliquement présente avec nous au travers de cet héritage écrit. La première parole énoncée par Laima lors de l'entretien constitue un hommage au livre maternel ; « *Il y a le livre de maman* »<sup>270</sup>. Ce dernier consiste en un véritable objet familial de commémoration et de transmission. Laima tout comme Ieva puisent dans cette source pour tisser le récit. Ainsi, durant l'entretien, mère et fille co-tissent progressivement le récit. En effet, Ieva prend d'emblée une place active. Tout en respectant la différence générationnelle (l'histoire de Sibérie est d'abord l'histoire

---

<sup>268</sup> Extrait issu du livre de la mère de Laima.

<sup>269</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 157).

<sup>270</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 139).

de sa mère née en exil), elle apporte des précisions, parfois corrige les dires maternels<sup>271</sup>. Finalement, la dynamique de notre rencontre semble malgré tout portée par ce même élan de vie qui marque l'écrit de Julija, la mère de Laima. En effet, à côté des récits terrifiants (« *Et puis, comme ils disaient, lorsqu'ils allaient se coucher, alors du côté du four il fait plus chaud, donc ça passe encore. Sinon, les cheveux peuvent geler sur le mur* »<sup>272</sup>), émergent également des histoires anecdotiques, telle la scène du mariage non advenu des parents de Laima dont je parle plus haut. Ou bien cette anecdote concernant la dame co-exilée échangeant ses chaussures contre de la nourriture. Jusqu'au moment où elle se retrouve avec des semelles en bois qu'elle a longtemps gardées, puisque personne n'en veut. Ieva, Laima et moi, nous en rions toutes les trois. Via le déploiement défensif d'un humour noir, nous résistons à la terreur, nous demeurons vivantes. J'ai l'impression d'expérimenter une répétition de cette résistance interne jadis déployée par les anciens déportés. Déployer le rire, la rêverie, les fantasmes contre les attaques endurées. Une résistance que j'ai pu précédemment observer dans la rencontre avec Vidas et Petras et qui s'enracinait à mon sens dans un groupe familial porteur et protecteur.

#### *La vie collective en exil*

« *Moi rester à la maison ? Jamais. Je me suis habillée bien chaud, et on est parti au club.* » (la mère de Laima)<sup>273</sup>

Durant l'exil, la famille doit faire face à des conditions extrêmes. À cet égard, l'écrit de Julija raconte authentiquement les drames quotidiens. À propos notamment des morts de ses co-exilés, tout comme ceux des membres de sa famille (son père, son frère, sa première fille). Cependant, en lisant ce livre, je suis frappée par de multiples passages rendant compte de la naissance d'une vie collective en exil.

---

<sup>271</sup> « Ieva: *Donc on a d'abord déporté tes grands-parents, et ta mère... À quel âge? Dix-sept? Laima: Dix-neuf. Ieva: Dix-huit. (...) Ieva: La grand-mère avait dix-sept ans. Elle est née en vingt-quatre. Laima: C'est possible.* » (Entretien Ieva et Laima, p. 139-140). « Ieva : *Je suis désolée mais je voudrais vous interrompre. (...) Lorsque j'étais en Licence 1 et 2 de l'histoire en Lituanie. On disait qu'il y a eu un tel paradoxe en Lituanie. Les lituaniens étaient contents à l'arrivée des allemands. Car tout d'abord, ils ont arrêté les déportations.* » (Ieva, Entretien Ieva et Laima ; p. 141).

<sup>272</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 143).

<sup>273</sup> Extrait de l'écrit de la mère de Laima. Il s'agit d'une période où la famille a pu quitter la côte de la mer de Laptev et s'installer davantage dans le sud.

Ceux qui meurent, ceux qui dansent pour vivre

Dès les premiers voyages en bateau amenant les exilés dans « le Nord », Julija désigne l'émergence de moments partagés et pleins de vie : « *Prénom* jouait à l'accordéon, et les jeunes dansaient ». « Les ventres étaient vides, mais nous étions jeunes » « J'avais X ans, je voulais danser ». « Nous étions tous pleins de l'espoir »<sup>274</sup>. Ces liens portés par un désir partagé de vivre persistent. Une fois installés sur la côte de la mer de Laptev, malgré le contexte macabre qui les réunit, les jeunes se rencontrent pour organiser des soirées de danse dans les yourtes. La vie et la mort *cohabitent*, littéralement, sous le même toit. À ce propos, Ieva, la petite fille de Julija, relate :

*« Elle (la grand-mère) racontait que quand même c'est l'hiver, le pergélisol, et donc on ne peut pas enterrer, puisqu'il est impossible de faire quoi que ça soit à l'extérieur. Alors que les gens mourraient, les tout petits, et les adultes, et les plus vieux. Alors on les entasse dans un coin de la yourte. De toute façon il faisait froid. Alors qu'en même temps, dans l'autre bout de la yourte les jeunes font la fête. »*<sup>275</sup>.

Il s'agit d'une scène terrifiante racontant la perversion des rituels organisateurs de la vie humaine. La terre gelée des côtes de la mer de Laptev symbolise les violences extrêmes du régime meurtrier. Les surveillants n'offrent aucune solution pour s'occuper des dépouilles des défunts. Le régime affame, gèle et épuise, jusqu'à tuer, les corps des exilés. Et, d'une façon latente, il vise leur appartenance humaine même.

Cependant, les jeunes « font la fête » à côté des corps entassés. Il ne s'agit pas à mon sens d'un acte de profanation ; mais de celui d'une résistance poussée à l'extrême. Ces jeunes choisissent la vie et se battent pour. Malgré leur épuisement physique ils se rencontrent en fin de journée pour danser ; être ensemble, vivants, insoumis. Ils tissent ainsi une enveloppe groupale potentiellement génératrice et protectrice. Tout comme les ancêtres de Vidas et Petras (les soirées autour du tchaï sans thé), ou Angelé et sa famille (les prières collectives du soir), ils créent ces moments groupaux, œuvrent des liens et « s'évadent » ainsi ensemble momentanément de la Sibérie.

---

<sup>274</sup> La mère de Laima ; extraits de son écrit.

<sup>275</sup> Ieva, Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 143-144).

Fondation des groupes régénératifs

Les fêtes de fin d'Année, dont la description rythme l'écrit de Julija tels les cycles naturels, semblent consister un moment essentiel de la vie collective d'exilés. À ce propos, je voudrais partager un de ces passages de l'écrit de Julija :

« S'approchaient les fêtes de fin d'Année. Je me suis habillée en costume folklorique ; j'étais la seule à avoir mis quelque chose de si joli. La nature nous a fait cadeau de ce Nouvel An. L'aurore boréale a parcouru le ciel illuminant la toundra tel un éventail coloré. Pour la nuit du réveillon, nous sommes allés dans la yourte de la famille *Nom. Prénom* y passait quasiment tout son temps, il était amoureux de leur fille. Les petits, guidés par leur mère, chantaient et récitaient des poèmes. Et moi, dans mon costume traditionnel, je chantais des chansons que j'avais inventées. *Nom* les avait fait traduire à un invité russe qui habitaient près des docks de la rivière. Alors celui-ci m'avait avertie que pour de tels textes je pouvais me retrouver en prison. Je dansais la « Mort du Cygne » tout en chantonnant. Tout le monde était d'une bonne humeur. *Nom Prénom* ne me lâchait pas d'une seconde des yeux. D'un garçon il était déjà devenu un jeune homme... »<sup>276</sup>

Ainsi les exilés mirent en place une régénération des fêtes organisatrices de la vie en société. Se rencontrer chaque année pour partager un moment autour des chants, des danses, et des rires, et ce malgré la précarité et la terreur quotidiennes, signe le tissage collectif d'une résistance et d'une vie groupales. Les exilés préservent et réinventent ces rituels les liant à leur vie d'avant les persécutions. Ainsi, ils se réinscrivent activement dans leur appartenance sociale, voire, humaine, attaquée par les violences du régime. J'ai pu précédemment émettre l'hypothèse d'une création d'un appareil psychique groupal familial à propos des moments collectifs dont parlait Vidas. Sans pouvoir parler ici d'un nouveau groupe familial, la famille de Julija participe à la fondation de nouveaux groupes de co-exilés. À cet égard, lorsqu'ils obtiennent le droit de s'installer dans des régions plus dans le sud, une nouvelle vie communautaire ne tardera pas à se récréer. Pour rappel, la première vague de la répression soviétique vise l'élite culturelle lituanienne. Comme, notamment, les musiciens, les écrivains, les professeurs d'université ; etc. « Un groupe d'artistes » se créent ainsi sur les nouveaux lieux d'exil et auquel participe la famille de Julija. Ils se rencontrent

---

<sup>276</sup> Extrait de l'écrit de la mère de Laima.



les soirs pour monter des pièces de théâtre et, surtout, partager des moments ensemble. Ces nouveaux groupes d'exilés répondent à mon sens aux mêmes fonctions protectrices essentielles dont j'ai pu discuter à propos de l'appareil psychique groupal familial<sup>277</sup>. J'y reviendrai à l'occasion de la discussion générale.

Dans ce passage se dessinent également les préoccupations et les conflits de Julija, jeune adolescente qu'elle était. Celle qui reste sensible à l'esthétique énigmatique de la nature du nord se dressant devant ses yeux sous forme d'aurore polaire. De même, ces investissements adolescents croisent singulièrement la réalité des violences quotidiennes, et les postures d'une résistance que Julija habite. À cet égard, la préoccupation narcissique de cette jeune femme œuvre également au tissage du lien avec le pays natal. Julija est la plus belle de la soirée ; car elle porte un habit folklorique amené du pays. Cet objet la lie à sa vie d'avant et à sa culture d'origine ; aux amis et à la famille qu'elle a dû quitter. En même temps, elle se plaît dans le regard de ce co-exilé ; un ami d'enfance aujourd'hui devenu un homme. Le corps d'adolescente qui danse devant les yeux de ce jeune homme se dresse ici comme un corps désirant et désirable.

Ainsi s'entrecroisent les violences de l'exil forcé, le tissage de nouveaux liens, une résistance (individuelle, via ces chansons « révolutionnaires » de Julija pouvant lui coûter la prison, et celle collective, via la fondation d'un nouveau groupe) et une problématique individuelle adolescente de l'auteure de ces passages.

Finalement, ce désir et cette volonté de tisser une enveloppe groupale où l'expérience des déportations, de l'exil, et bien probablement la nostalgie du pays arraché, puissent être déposés et métabolisés ensemble persistera pour cette famille. En effet, au retour en Lituanie, la mère de Laima hébergera chez elle les dits « sibériens »<sup>278</sup>, constituant dès lors un nouveau groupe d'anciens exilés.

---

<sup>277</sup> Cas de Vidas et Petras ; partie « Constitution de l'appareil psychique familial » (pages 189-191).

<sup>278</sup> La famille appelle ce groupe par un néologisme lituanien ; « sibirioikai ». Sa traduction est difficile et « sibériens » n'y correspond pas véritablement. Le suffixe -iok en lituanien induit d'une façon péjorative la forme diminutive.

Le retour

*Les soirées des « sibériens » : seul lieu où l'histoire d'exil peut se dire*

Après 15 ans d'exil forcé, Julija, accompagnée de son conjoint et de Laima, leur fille âgée de 4 ans, rentrent en Lituanie. Tout comme tant de familles d'anciens déportés en Lituanie, ils y subissent de multiples discriminations. L'écrit de Julija rend compte de ces retrouvailles impossibles avec le pays natal perverti par un fonctionnement totalitaire. Cependant, cette femme vient réinventer un lieu sécurisant dans le domicile familial. Jadis, les déportés se trouvaient dans leurs yourtes pour labourer ensemble leur vie d'exilés. Ici, Julija organise les soirées des « sibériens ». Ce lieu fonde un premier espace des transmissions familiales de l'histoire sibérienne dans lequel baignera Laima. À ce propos, cette dernière raconte :

*« Donc quand nous sommes rentrés en Lituanie, j'avais quatre ans. Et alors, se réunissaient les gens que l'on appelait les « sibériens ». Ils s'appelaient entre eux comme ça. Et donc, ils se rappelaient les choses avec plaisir, ils parlaient de tout. Ceci s'est passé dans tel endroit... Ceci dans tel autre. Enfin, des histoires comme ça... Et ces histoires ne me paraissent pas si terrifiantes. C'était plutôt intéressant. »<sup>279</sup>*

Ainsi, bannis d'une place dans la Lituanie soviétique, les anciens exilés recréent ce contenant groupal au sein duquel leur histoire peut se dire et s'inscrire. La non-reconnaissance associée à une falsification collective semble ainsi moins pesante. De même, cet espace paraît fidèle aux postures résistantes de Julija depuis les temps d'exil. Les « sibériens » commémorent non uniquement la terreur, mais également la **vie** en Sibérie.

*Chemin d'élaboration d'une appartenance à la famille des anciens déportés*

Laima : une origine à cacher

Dès sa petite enfance, Laima entend donc ces histoires sur la vie lointaine qui ne peuvent pas encore prendre sens. Cependant, elle relate à plusieurs reprises, que ces récits ne lui « paraissaient pas si terrifiants »<sup>280</sup>. Cette insistance répétitive évoque toutefois des potentielles traces d'une dénégation. Des bribes d'une histoire énigmatique circulaient "entre les grands". Il est

---

<sup>279</sup> Laima, Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 140).

<sup>280</sup> Laima, Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 140).

fort possible que pour y donner sens, Laima a dû déployer des scénarios fantasmatiques plus ou moins violents.

De même, Laima n'est pas libérée du poids collectif et familial des non-dits. En effet, l'histoire de la déportation et de l'exil peut donc être partagée au sein de ce groupe d'appartenance circonscrit (« les sibériens »). Toutefois, ce qui peut se dire à l'intérieur, à la maison, ne doit surtout pas être répété à l'extérieur. Il s'agissait d'une règle transmise à Laima par le négatif, s'imposant sous la forme d'évidence : « *Moi depuis que j'étais toute petite, je savais, que ce qui se disait à la maison, il ne le faut en aucun cas le répéter ailleurs. Et ceci était une évidence. Donc à l'école je parlais de certains sujets ou...(..) Et à la maison nous... Ce qui peut se faire à la maison, cela ne veut pas dire que l'on peut le faire ailleurs. Donc... Ceci était clair et net.* »<sup>281</sup>

Ainsi, Laima, tout comme jadis Vidas, est invitée à garder secrète son appartenance. Cependant, à la différence de Vidas, une conflictualisation du monde du dedans et de celui du dehors n'est pas possible. Un fonctionnement soutenu par un clivage semble se déployer. Laima répond à la lettre à l'interdit parental de parler de son histoire familiale. Sans pouvoir se l'approprier, elle semble l'intégrer via le procédé problématique d'une incorporation<sup>282</sup> des injonctions parentales. Celles-ci consistent à cacher son appartenance familiale et, dédoublées par les menaces réelles exercées par le collectif totalitaire, elles jettent ainsi une ombre sur son origine même. Son appartenance à une famille d'anciens déportés semble ici être appréhendée par Laima sous forme d'une chose honteuse à taire.

« *Toi, je ne t'amène pas* »<sup>283</sup>, aurait-on dit à Laima alors qu'elle devait partir en voyage scolaire. Un coup d'œil sur sa pièce d'identité aurait suffi : « *Lieu de naissance : République Autonome X* ». Une inscription parlant de son histoire intime, de sa venue au monde, qui pourtant pendant longtemps est à dissimuler, à falsifier même afin de se protéger. « *Dis-leur que tes parents étaient partis en voyage d'affaires* »<sup>284</sup>, lui aurait dit sa mère. Vient ainsi un dédoublement, où la logique du régime, celle de falsifier son histoire, est retrouvée dans le discours maternel. Son histoire subit donc aussi bien des attaques externes qu'internes. Si Laima est née en Sibérie lors d'un voyage d'affaires, les déportations donc n'ont pas eu lieu.

---

<sup>281</sup> Laima, Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 152).

<sup>282</sup> Voir les définitions page 75.

<sup>283</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 153).

<sup>284</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 153).

Encore au jour d'aujourd'hui, pour Laima, la vie post-exil en Lituanie semble très difficile, voire impossible à raconter. Malgré mes sollicitations répétées, l'histoire reste toujours très floue et disparate, constituée de bribes dans lesquelles je me perds dans mon écoute. En effet, parler de la vie en Lituanie implique donc de parler en son propre nom. Laima délègue la parole à sa fille : « *Nous sommes tous rentrés en Lituanie. Donc voilà, et puis... Peut-être toi tu peux raconter quelque chose, moi je vais allumer (l'ordinateur)* ». <sup>285</sup> Elle demande ici à Ieva de prendre en charge et de la soutenir dans le tissage du récit lorsque celui-ci vient toucher des blessures mal ou pas soignées. La réponse d'Ieva marque cependant une ligne de différence ; elle rit, disant « *je n'étais pas encore née* »<sup>286</sup>.

Laima semble entravée dans les processus de symbolisation de certains moments particulièrement douloureux des temps de l'exil familial. Ici, sa fille viendrait agir leur « dépôt » dans l'espace d'écoute offert par la rencontre. Elle semble en effet porter la tâche de mettre des mots sur la terreur, de nommer les défunts. À certains moments, ces émergences s'inscrivent dans le fil associatif du discours de sa mère, mais surprennent par une « franchise » dénudée, voire une certaine cruauté<sup>287</sup>. Une dynamique qui évoque une « transmission radioactive » (Gampel, 2005) À d'autres moments, les dénominations des morts jaillissent hors de la chaîne associative. Comme s'il existait une nécessité absolue de les déposer lors de notre rencontre<sup>288</sup>. Quelle force d'une illustration des dires des psychanalystes intéressées par les transmissions psychiques dans les familles ! En effet, ce qui échappe à une génération quant à la possibilité d'une transformation insiste et refait surface dans les générations suivantes.

Cependant, pour Laima, il semblerait que la prise d'une position subjective, qu'il s'agisse de la vie en Sibérie ou en Lituanie, soit encore à ce jour coûteuse. Comment acquérir une position de sujet, alors qu'il est impossible de penser sa naissance, ses origines, sans la terreur ? Alors qu'il faut cacher son lieu de naissance, au risque d'être maltraitée, discriminée, rejetée. Nous verrons que

---

<sup>285</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 146).

<sup>286</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 146).

<sup>287</sup> « *Alors que les gens mourraient, les tout petits, et les adultes, et les plus vieux. Alors on les entasse dans un coin de la yourte. De toute façon il faisait froid* » (Ieva, Entretien Ieva et Laima ; Annexes, p. 143-144).

<sup>288</sup> « *L: C'est un peu comme s'il s'agissait d'un Goulag, sauf que ce n'est pas fermé. En même temps fermer, pourquoi faire ? I: Puisqu'il n'y a pas... L: Il n'y a pas de raison. Comme je dis, tu peux aller nul part. I: **Et donc à ce moment le frère de la grand-mère est mort, car il s'est noyé.** L: Mhm I: **En pêchant.*** » (Ieva, Entretien Laima et Ieva : Annexes, p. 145).

« *L: Oui. Donc l'histoire était de telle façon parfaitement falsifiée...(2s silence) Jusque-là apparemment rien... I: **Alors qu'il était exécuté par armes à feu.*** » (Ieva, Entretien Laima et Ieva : Annexes, p. 155).

ce processus d'une quête d'une subjectivation est toujours actuel pour cette femme.

Le compromis que trouve parfois Laima face à ces attaques multiples, est d'organiser, et d'inscrire cette histoire dans des représentations factuelles. En effet, durant notre rencontre Laima recourt fréquemment à des dates, des noms de lieux, des noms de personnes, aux conditions géographiques. Par ce biais, cette femme semble parfois se protéger de la charge affective violente qui risque de faire effraction. Laima semble en effet à certains moments aux prises avec une confusion psychique intérieure.

Laima : lignes de confusion

« *Si je savais comment vous alliez souffrir, je vous aurais fait étrangler quand vous étiez bébés* »<sup>289</sup>

Le propre des violences est d'attaquer. Attaquer la pensée, le sujet, l'ordre de la vie. C'est ainsi qu'émerge la confusion. Cette dernière est caractéristique de plusieurs moments dans l'entretien ; tant dans le positionnement de Laima, que dans mes propres interventions. Ieva quant à elle, semble moins envahie par ces effets dévastateurs.

Malgré la tentative répétée de Laima de mettre de l'ordre dans le défilement du temps du récit, le télescopage semble à l'œuvre. L'emploi persistant du temps présent en parlant du passé, et la référence au présent en parlant de personnes décédées, émergent dans le discours de Laima. Ce qui rend confus les différents temps de l'histoire, à savoir l'avant, le pendant et l'après les déportations. Le « *elle dit* » : cette référence au livre de sa mère est quasi cyclique. Il s'agit néanmoins d'une forme langagière particulière dans le texte original. En effet, en lituanien, Laima prononce uniquement le verbe « *sako* », signifiant « dit ». Un verbe démunie de sujet créant une confusion et un sentiment d'étrangeté. « Dit » : par qui et quand ? Les repères quant au sujet et au temps du récit manquent cruellement. Ce « dit » se réfère, à la mère de Laima, morte depuis plusieurs années, mais ne cessant d'apparaître au présent dans ses propos.

Finalement, Laima partage une peur qui la hante toujours : « *... Et donc tout ça, on pouvait oublier. D'autant plus que cette expérience elle y est. Il en reste ensuite comme un sentiment de peur. Par exemple, moi, encore maintenant. Parfois ça m'arrive, alors que l'on dirait, il n'y a pas de raison concrète pour avoir peur. (...) Mais il y a un tel... Comme une tension ou de la peur, que quelque chose peut se passer (...) alors que tu sais que tu ne peux pas en parler avec tout le monde ou*

---

<sup>289</sup> Extrait de l'écrit de la mère de Laima. Il s'agirait des paroles que la grand-mère de Laima aurait adressé à ses enfants.

*bien... ».*<sup>290</sup> Ainsi émergent les traces toujours agissantes d'une expérience traumatique. Alors que le régime soviétique a chuté il y a bientôt 30 ans, le temps intérieur semble par moments figé. Les persécutions continuent intérieurement.

Par ailleurs, j'expérimente à certains moments de notre rencontre une confusion massive : « *Oui, donc votre tante... Non votre oncle, votre maman.... Votre oncle s'est noyé.* »<sup>291</sup>. Ainsi, je peine à situer le défunt dans la lignée générationnelle, tout comme dans l'appartenance des sexes. Il semblerait que je me trouve aux prises avec l'attaque de la pensée. De même, tout comme Laima, je m'accroche aux repères chronologiques lorsque la violence du récit me dépasse. À ce propos, ma réaction à l'annonce du verdict du décès de son grand-père consiste en effet à tenter, sans succès, de l'inscrire dans l'historicité temporelle<sup>292</sup>. Ce vécu de chercheuse, empreint d'une confusion et d'une angoisse, semblent ici venir en réponse aux traces traumatiques que Laima dépose par moments dans l'espace de notre rencontre.

Cependant, la seule dimension collective (à l'égard du fonctionnement totalitaire de la société lituanienne soviétique) ne semble pas suffisante pour rendre compte de la souffrance rencontrée chez Laima. Nous avons vu par exemple que pour Vidas, une appropriation progressive de cette appartenance conflictuelle a été possible. De même, le groupe familial de Laima semble avoir créé des espaces régénératifs groupaux. L'inscription de l'expérience familiale d'exil se tissait progressivement. Il s'agit d'un étayage qui, comme nous le verrons, a pu être bénéfique pour Ieva. Laima, tout comme sa fille, ne connaît quasiment pas l'histoire de sa lignée paternelle. Ainsi se dresse le poids du négatif dans les transmissions. La souffrance dont Laima se montre porteuse, serait-elle liée aux ombres de l'histoire sibérienne de sa famille paternelle ? De même, Laima est donc venue au monde suite au décès de sa grande sœur. Cette coïncidence mort-naissance, serait-elle porteuse des attaques dans les processus de subjectivation portant sur son origine empreinte (aussi) de la terreur ? Enfin, une problématique individuelle de Laima, qui m'échappe, s'y intriquerait-elle ?

---

<sup>290</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, page 152, page 157).

<sup>291</sup> Chercheuse, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 145)

<sup>292</sup> « C : *C'est l'année 60... Non... L: En 42.* », (Entretien Laima et Ieva, Annexes, p. 156).

Rencontre d'une lignée d'anciens déportées et d'une lignée de communistes

Laima choisit pour compagnon de vie, et donc le père d'Ieva, un homme issu d'une famille lituanienne communiste de longue date. « *Des vrais communistes (..) Ce n'était pas comme s'ils avaient retourné leur veste.*<sup>293</sup> », dirait Ieva. Ainsi se rencontre une lignée d'anciens déportés avec celle de communistes convaincus. Ce choix original rend compte d'une certaine répétition traumatique dans laquelle Laima semble aux prises. En effet, pendant tout un temps, elle ne pourra pas s'exprimer librement au sein de sa belle-famille. Laima raconte :

*« Mais il y a eu quand même un moment, où comme je suis entrée dans sa famille. Et là d'un seul coup j'ai commencé à expliquer comment je comprenais la vie. Et alors ils ont dit, stop, ce n'est pas acceptable de parler comme ça. Tant mieux, c'était une leçon pour moi. J'ai su qu'on n'a pas de droit d'avoir des pensées comme ça, ou de les dire. »*<sup>294</sup>

D'une part, l'intérieur, le groupe familial, qui jusque-là constituait le seul endroit où Laima pouvait se considérer comme enfant de déportés, devient lui aussi un espace interdisant de dire, de penser même. De l'autre part, cette rencontre avec le monde de la belle-famille constitue également une nouvelle occasion de mettre au travail son appartenance familiale. Il s'agit d'une tentative de lier le monde du dehors avec celui du dedans qui jusqu'ici semblaient soumis à une logique de clivage interne chez Laima. Une tentative qui, à long terme, semble aboutir. À propos notamment de sa relation conjugale qui a pu progressivement réinventer un lieu sécurisant. Ici, les deux mondes peuvent se rencontrer hors tout rapport type victimes-bourreaux. Cette relation aide, semblerait-il, à rompre le clivage. À cet égard, je parlerai prochainement du travail familial de commémoration de leurs morts et de leur histoire sibérienne. Et c'est le mari de Laima, issu de cette vieille famille de communistes, un sculpteur de métier, qui réalisera le monument commémoratif pour le grand-père de sa femme. Un acte qui vient symboliser pour Laima, entre autres, un certain aboutissement du processus de réconciliation. Ieva est donc la descendante de cette union originale.

Ieva : fille d'anciens déportées, fille de communistes

*« Et moi donc j'étais encore toute petite, et je ne comprenais pas tellement que la grand-mère était une ancienne déportée. Uniquement j'avais l'impression que lorsqu'elle était jeune, elle*

---

<sup>293</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 153).

<sup>294</sup> Laima, Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 153-154).

*avait beaucoup voyagé. Donc il y avait une certaine vie qui était là-bas. (...) Et elle racontait beaucoup. Ses histoires, et tout ça... Et justement... Et donc je me rappelle, qu'une mamie est donc pro-communiste. Et ici donc c'est l'autre grand-mère. Et quand même je les compare. Et celle-là elle me racontait tellement de choses. Il y a ceci et cela qui s'est passé. Et donc moi j'allais voir ma mamie et je lui demandais, raconte-moi quelque chose de ta jeunesse. Alors elle me raconte un truc. Encore ! Elle me dit : mais que veux-tu que je te raconte ? (...) Donc elle (Julija) disait : je vais vous lire, ce que j'ai écrit dans le train. Et il y avait de tout... Et elle allait pleurer, et moi aussi j'allais pleurer. (Ieva rit). Car il y avait quelque chose de touchant et triste. »<sup>295</sup>*

Ainsi, pour Ieva, c'est le lien avec sa grand-mère maternelle, Julija, qui constitue le lieu privilégié des transmissions familiales autour de la vie en exil en Sibérie. Julija se dresse ici telle la figure archaïque de conteuse. Cette femme semble porteuse de certaines capacités et volonté d'inscrire et de transmettre cette histoire à ses descendants via les modalités intergénérationnelles (Granjon, 2006). Son livre consistera en un véritable aboutissement de ce travail dans lequel elle s'investit. Ainsi, elle inscrit progressivement Ieva dans son appartenance familiale singulière. Cependant, le contexte violent dans lequel s'enracinent « ces voyages » est pendant longtemps mis sous silence. Même si Ieva pressentait qu'il s'agissait d'événements « à la fois tristes et touchants ».

Ainsi, tout comme Petras, Ieva entend des récits mais ça ne prend pas encore sens. Or, s'y originent une curiosité et des investissements infantiles. À ce propos, Ieva, étant enfant, comble le trou dans les transmissions par son imagination enfantine. Elle réélabore l'histoire grand-maternelle comme celle d'une dame ayant « beaucoup voyagé », « ayant beaucoup à raconter ». En émane le rôle du fantasme et de la rêverie qui la protègent de la violence réelle. De même, une opposition se dresse entre les deux grand-mères ayant plus ou moins « à raconter ». S'y dessinent probablement les traces d'un conflit de loyautés qu'Ieva a dû traiter. En effet, son appartenance est particulièrement conflictuelle. Il s'agit à la fois d'une fille de communistes et d'une fille d'anciens déportés.

Ieva évoque donc que pendant tout un temps, cette histoire « ne se lie pas ». À ce propos, elle utilise à plusieurs reprises un terme singulier (« nesiriša ») qu'elle emploie d'une façon péjorative. En lituanien littéraire ce verbe est communément utilisé dans le sens de « faire un nœud pour lier deux

---

<sup>295</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 154).



cordes ». En effet, les deux fils générationnels, celui maternel et celui paternel, ne se « nouent » pas si facilement. Se vivre descendante de ces deux grand-mères, une communiste, et une autre « touriste » en Sibérie, nécessite un travail d'appropriation complexe. Malgré une libéralisation du régime, et l'interdiction de parler de cette histoire hors du domicile qui fut moins pesante, Ieva peinait à donner sens à ses appartenances. Je viens ici à questionner si cette difficulté ne s'inscrirait pas dans la relation avec sa mère. Nous avons vu que cette dernière avait rencontré plusieurs entraves sur le chemin de subjectivation des violences vécues. Pour Ieva, les changements progressifs du régime couronnés par l'avènement de l'indépendance marqueront toutefois une rupture :

*« Ça devait être l'année 88, lorsque d'un seul coup j'avais compris, que mes grands-parents ont été déportés. (...) À l'école aussi on commençait à discuter avec les instituteurs. Et là j'apprends que les parents des instituteurs eux aussi étaient déportés. Et là tu comprends (...) Je me rappelle qu'au moment même ça m'avait secouée. (...) C'était suite à l'indépendance que j'ai fait le lien. J'avais autour de douze, treize ans. Et là j'avais compris de quoi il s'agissait... »<sup>296</sup>*

Tout comme Vidas, et plus tard Petras, Ieva témoigne à son tour d'un nécessaire étayage des espaces collectifs pour subjectiver une histoire empreinte des violences collectives. Le levé du déni collectif et l'ouverture des espaces collectifs d'une pensée accompagnent en effet Ieva dans le processus de liaison. Les différentes bribes des récits qu'Ieva porte prennent sens, se lient entre elles, lui racontant enfin l'histoire dont elle est issue.

Cette prise de conscience aurait pu produire une effraction traumatique. Cependant, une enveloppe contenante semble pouvoir se recréer grâce à l'inscription dans ce nouveau groupe d'appartenance : *« Et là tu comprends. Il y en a par-ci, par-là... Les parents d'un tel, les parents d'un tel... Et tu comprends que tu n'es pas seul. »<sup>297</sup>* Cette ré-inscription dans le groupe d'enfants d'anciens déportés permet à Ieva d'affronter dans cet après-coup la réalité de la violence de son histoire familiale. Tout comme jadis les groupes des co-exilés, puis des « sibériens », offraient à ses ancêtres des lieux précieux de protection et d'étayage vers la transformation des expériences douloureuses, Ieva s'inscrit à son tour dans ce nouveau groupe porteur.

---

<sup>296</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexes, pages 156, 157).

<sup>297</sup> Ieva, Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 158).

« ... lorsqu'ils sont arrivés, les russes venaient les voir et criaient que le cirque était arrivé. »<sup>298</sup>

Être un exilé, tout comme son descendant implique donc d'appartenir à un groupe exclu, puis maltraité. Le régime totalitaire lui interdit de raconter son histoire, et se charge de la réécrire. Qu'en est-il de ces atteintes narcissiques, et de la honte potentielle découlant de cette appartenance douloureuse, humiliée par le discours dominant ?

Tout comme pour la famille de Vidas, émergent dans le groupe familial de Laima les « récits réparateurs ». Ils se présentent sous forme de l'admiration quant aux diverses qualités des lituaniens en Sibérie. À ce propos, une véritable gloire entourerait donc leur bravoure, leur créativité et leur esprit vif. Des représentations vont de pair avec des images dégradées associées aux figures d'altérité menaçantes incarnées par les russes. Ces récits semblent partagés au sein de la dyade mère-fille, et s'enracinent dans le livre publié par la mère de Laima. Ils marquent fortement plusieurs moments de l'entretien ; dont je partage certains ici :

*« I: D'autant plus, comme tout le monde le sait, que les lituaniens étaient très bien vus. Ils sont travailleurs et... L: Ils sont travailleurs. Et ils étaient appréciés. (...) Et donc on disait, si tu regardes autour et tu vois une bonne maison, ça va être une maison de lituaniens. I: Et donc avec de l'aquarelle directement sur les murs blancs ils ont dessiné ces... Et donc les autochtones venaient voir comme une fresque au musée... »<sup>299</sup> « L: (...) les russes sont juste assises, en train de cracher les coques de graines tournesols par terre, et c'est tout. Et les autres, ou bien elles font de la broderie, ou bien d'autre chose, qu'elles ne peuvent pas juste comme ça rester assises, sans rien faire si ce n'est que cracher les tournesols. I: Et salir sa propre cours (elle rit). (...) L: Il y a donc des œufs. Donc elles (les russes) disent, que peut-on faire avec des œufs ? (...) Donc elles sont incapables de comprendre que l'on peut juste comme ça prendre et manger un œuf tout seul ».*

Par ailleurs, ces scènes qu'apportent ici Laima et Ieva consistent pratiquement en des citations à la lettre de certains passages du livre de Julija. Ce qui m'amène à penser que « les récits réparateurs » constituent pour Laima et Ieva un résultat des transmissions traumatiques. Ils répondent aux cas de figure où les héritiers du transmis se trouvent entravés dans le travail d'une réélaboration. À cet égard, la mère comme la fille semblent collées à l'écrit de Julija sans une possibilité d'une prise de

---

<sup>298</sup> Laima, Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 144).

<sup>299</sup> Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 147).

parole subjective.

De même, je soutiens que ces constructions, essentiellement basées sur les processus de clivage et de projections, constituent une défense aux multiples attaques narcissiques encaissées par le groupe familial durant les persécutions. Par ailleurs, dans l'enchaînement d'idées de Laima et d'Ieva, émane un amalgame entre le mortifère de la vie en Sibérie, et les qualités extraordinaires des lituaniens : « L : *Cette déportation était la plus dure. Et comme on disait tout à l'heure, que les lituaniens avec leur... I: Esprit d'entreprise. L: Donc qu'ils peuvent faire des choses. Ils mettaient de l'effort pour faire construire une maisonnette, ou planter quelque chose, ou faire quelque chose.*<sup>300</sup>. Ainsi, les « récits réparateurs » viennent protéger, voire, sauver, le groupe. Au prix cependant de se rigidifier et se souder grâce à ces procédés défensifs couteux. Les « récits réparateurs », à l'image des alliances inconscientes aliénantes, préservent mais aussi figent les liens. J'expérimente par ailleurs intimement mon adhésion inconsciente à ces constructions. Je me plie aux émergences des récits réparateurs ; j'en propose même de nouveaux (« Chercheuse : *Les talents la sauvaient parfois* »<sup>301</sup>). En effet, je partage avec ces deux femmes une appartenance lituanienne. De même, de forts mouvements identificatoires et emphatiques me traversent durant la rencontre. Enfin, j'ai pu progressivement tisser l'hypothèse que ma place dans ces rencontres familiales répond pour une part à celle d'une héritière. Ces différentes dimensions offrent des pistes pour appréhender mon collage aux liens scindés autour du négatif qui circulent dans l'espace de cette rencontre.

Enfin, les situations des violences collectives, à l'image de celles vécues par la famille de Laima, semblent faire resurgir le vécu archaïque de l'altérité. Cette dernière est déployée telle une menace à éradiquer. Elle s'associe au monstrueux, à l'inhumain, au dégoûtant. Comme en rend compte cet extrait du livre de Julija véhiculant une certaine cruauté jouissive : « Les russes aimaient rester assises, manger le tournesol, et s'épouiller. »

#### Travail des fantasmes de transmission

Pour cette dyade, la raison de la déportation de la famille maternelle de Laima paraît énigmatique. « Ils n'avaient pas de biens » ; répètent-elles toutes les deux. Pour Ieva, titulaire d'une

---

<sup>300</sup> Entretien Ieva et Laima (Annexes, p. 158-159).

<sup>301</sup> Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 159).

licence d'histoire, la difficulté de lier l'appartenance de sa famille au cercle d'intellectuels de l'époque, avec leur déportation est quelque peu surprenante. Il en est de même pour Laima, largement informée sur l'histoire de déportations. J'en viens ainsi à questionner le travail des « fantasmes de transmissions » (Ciconne, 2012a, 2012b).

« *Pourquoi, pour quelle raison ?* »<sup>302</sup>, questionne Ieva à propos des raisons du destin tragique de sa famille maternelle. Au-delà de la recherche de sens, j'entends également dans ce questionnement une recherche de faute. Laima, quant à elle, nomme de cette façon déguisée une supposée erreur commise par ses ascendants : « *On dirait, selon l'idéologie, selon leurs souhaits... Donc c'était bien **juste**, n'est-ce pas, car cet autre grand-père du papa, il avait une sorte de voiture, ou bien...* »<sup>303</sup> Elle déploie à plusieurs reprises le terme « ennemi » pour parler de sa famille : « *Enfin, il y avait à l'époque une telle version que ce sont des ennemis qui sont déportés, ceux qui possèdent quelque chose. Mais eux ils n'étaient ni ennemis, ni ne possédant quelque chose.* »<sup>304</sup>

D'une part, tout comme Vidas, Laima et Ieva intègrent ici pour une part le discours totalitaire soviétique. Posséder des biens étant associé par l'idéologie à la catégorie des « ennemis du peuple ». Cependant, cette insistance autour d'une quête d'une potentielle faute commise par les ancêtres semble à nouveau rendre compte d'un travail actif des fantasmes. J'ai pu appréhender les fonctions auxquelles répondent « les fantasmes de transmission » (Ciccone 2012a, 2012b) à l'occasion de l'analyse du cas de Vidas et Petras<sup>305</sup>. Il semblerait qu'ici, à nouveau, les héritières de cette histoire violente cherchent à atténuer la charge traumatique des transmissions, et ainsi œuvrent à leur subjectivation progressive.

---

<sup>302</sup> Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 158).

<sup>303</sup> Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 145).

<sup>304</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 139).

<sup>305</sup> Voir page 200.

Chute du système totalitaire :  
L'ouverture des espaces de commémoration et de subjectivation familiaux et individuels

*L'écrit de Julija*

« À vrai dire, elle écrivait pour nous. »<sup>306</sup>

Julija publie son récit de vie en exil suite à l'avènement de l'indépendance. Il puise toutefois sa source dans le journal intime qu'elle tenait durant l'exil ; tout comme dans les nombreuses notes prises à son retour en Lituanie. Or, sa publication ne fut possible qu'à la chute de l'URSS mettant fin à la menace de nouvelles persécutions.

La présence de ce récit témoigne d'un travail de symbolisation singulier qu'a tissé Julija. Elle a pu ainsi bien probablement atténuer la charge du négatif dans les transmissions. Et nous avons pu par ailleurs appréhender le rôle singulier qu'elle incarnait dans le groupe familial à son retour en Lituanie. À propos notamment de celle qui tisse et raconte les histoires sibériennes.

La naissance de cet objet familial des transmissions s'enracine par ailleurs dans le lien mère-fille. Laima raconte en effet avoir encouragé à plusieurs reprises sa mère à écrire, *pour eux*, cette histoire : « Et j'ai demandé, je dis : écris-le quelque part. (...) Et donc je suis très heureuse que je l'ai convaincue à l'époque et qu'elle avait écrit. »<sup>307</sup> Ainsi émane chez cette héritière d'une histoire familiale violente, le besoin crucial d'objets ou de lieux qui assurent son inscription en mémoire tout comme sa transmission.

Cependant, chaque génération a sa part de symbolisation à accomplir. Il y aurait toujours cette quantité du brut, du non-assimilé, qui est véhiculée dans la lignée générationnelle. Or, nous allons voir que cette part brute en quête d'élaboration émerge par des voies diverses chez ses dépositaires.

*Les héritières*

Laima

Le sujet des déportations avait attisé chez Laima tout un travail de recherches personnelles autour des livres publiés par d'anciens déportés, des photos et des manuels d'histoire. On retrouve donc chez elle cette pulsion épistémophilique de savoir, ce désir de creuser autour de son histoire

---

<sup>306</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 142).

<sup>307</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, pages 140 et 155).

familiale. La démarche d'élaboration initiée par sa mère semble avoir transmis cette ouverture. Néanmoins, nous l'avons vu, l'élaboration et l'appropriation subjective de cette histoire se montrent pour Laima problématiques. Laima apportera à plusieurs reprises : « *Enfin, comme je disais, je n'ai pas envie de me répéter. On pourrait lire. Ce livre n'est pas très gros.* »<sup>308</sup> Ici, l'écrit maternel s'impose au risque d'entraver la prise de parole subjective<sup>309</sup>. En effet, pour Laima parler en son propre nom de cette histoire semble difficile. D'une part, cette dynamique s'inscrit probablement dans les processus du deuil autour de l'objet maternel. La mère de Laima, l'auteure de cet écrit, est en effet décédée plusieurs années auparavant. D'autre part, les processus de l'appropriation des violences de déportation et d'exil, dont Laima est à la fois héritière et témoin, semblent quelque peu en souffrance. C'est ainsi qu'elle continue encore au jour d'aujourd'hui cette quête périlleuse de leur subjectivation.

À cet égard, une scène marque tout particulièrement notre rencontre. Un moment, alors que les mots semblent manquer, Laima allume l'ordinateur et se connecte à *google maps*. Elle raconte à ce propos qu'elle avait eu tout récemment cette idée d'aller « voire » : « *Et donc je me suis dit il y a une année ou deux (..)Il y a la recherche de google, on pourrait donc voir de quoi tout avait l'air.* »<sup>310</sup>. Nous passons en effet toutes les trois un moment à « regarder » ensemble les anciens lieux d'exil. Cependant, plus on avance dans « le Nord », moins le *google* offre d'images<sup>311</sup>. Comme s'il s'agissait d'un voyage au pays inexploré de l'archaïque. À ce propos, Laima cherche à connaître ce lieu énigmatique qu'est « le Nord ». Elle veut découvrir sa terre natale qui est donc celle de la rencontre de ses parents. Pour cette femme, il s'agit à la fois d'une quête autour de la scène originaire et de son histoire familiale. Une démarche qui semble constituer les prémices, voire, un équivalent symbolique, d'un voyage vers les lieux d'exil familial<sup>312</sup>.

Ieva

En ce qui concerne Ieva, une ouverture et un désir de connaître l'histoire de la déportation

---

<sup>308</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 142).

<sup>309</sup> La rencontre de Milda fournit un exemple extrême de ce cas de figure. Cette femme, tout comme Laima, est née sur les lieux d'exil parental. Elle dispose également d'un écrit maternel. Elle ne peut (pour l'instant) s'y référer autrement que via sa lecture respectant au mot près les dires originaux maternels. (Annexes, Entretien Milda, pages 351-365).

<sup>310</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 141).

<sup>311</sup> « Et là uniquement une photo par ci, une photo par là. Probablement que même aujourd'hui peu de monde va jusque là-bas. » Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 142).

<sup>312</sup> Voir à cet égard la partie intitulée « Le voyage familial du retour en Sibérie » (p. 198).

et de l'exil familial semblent tout aussi forts. Il paraît en effet que le processus de leur appropriation est en cours. À cet égard, Ieva avait réalisé des études d'histoire lituanienne. Elle avait également lu de nombreux livres publiés par d'anciens déportés. Le contenu de l'écrit de sa grand-mère lui est particulièrement familier. Elle investit cet écrit comme un héritage familial chéri et elle se l'approprie activement. Ainsi, elle semble dépasser les risques d'investir cet objet familial tel « une relique » ou un « monument » interdit d'une appropriation<sup>313</sup>. Ieva l'intègre en effet comme un précieux étayage dans l'appropriation de son histoire familiale. À cet égard, durant l'entretien, elle s'y réfère d'une façon infiniment subjective. À ce propos, elle partage essentiellement les moments du récit qui l'ont marquée, questionnée, surprise<sup>314</sup> ; etc. Sa façon authentique et personnelle de se référer à l'histoire sibérienne de sa famille évoque celle de Vidas dont j'ai pu précédemment parler.

Par ailleurs, un événement relaté dans ce livre attire des investissements tout particuliers chez Ieva. Il s'agit de la scène où le jeu du hasard fait que la famille ne reçoit pas le courrier contenant sa permission de retour. Suite à quoi la famille va subir une dizaine d'années d'exil. Ieva se dit tourmentée par des doutes, un sentiment que l'histoire aurait pu être différente : « *Je me suis toujours demandée ce qui ce serait passé au cas où... (...) Car là-bas son frère tant aimé est mort, et... Peut-être tout aurait été autrement* »<sup>315</sup>. Comme si elle voulait agir sur le cours des événements passés. Faire revenir les morts. Ieva semble ainsi chercher à se rendre actrice dans l'après coup des événements auxquels ses ascendants étaient soumis. S'y dessine une tentative de leur appropriation. Ieva questionne également ici les circonstances à l'origine de la naissance de sa mère, tout comme de la sienne (« *Toi aussi tu serais née... Et moi aussi ailleurs...* »<sup>316</sup>). Ainsi agit les fantasmes portant sur la scène originare. Ces reconstructions évoquent par ailleurs le roman familial du névrosé (Freud, 1909) visant à réécrire l'histoire familiale. Or, ces investissements tout-venant viennent rencontrent les violences réelles contenues dans cette histoire. Des violences qu'Ieva cherche ici à métaboliser.

---

<sup>313</sup> Voir à cet égard le cas d'Angelé ; la partie intitulée « La transmission monumentale ; urgence à constituer un héritier » (p. 153).

<sup>314</sup> En guise d'exemple : « *Elle avait aussi écrit, que lorsqu'ils ramenaient les affaires, ils ne savaient pas ce dont ils auraient besoin (...) Et donc elle mettait sa robe, du parfum, et puis dansait toute seule et imaginait que tout était beau. (...) Pour moi, c'est surtout cette part de l'histoire où « X » leur avait cette... Je me suis toujours demandée ce qui aurait ce passé au cas où...* » (Ieva, Entretien Laima et Ieva ; Annexes, p. 144, p. 157). « *.... ça m'a toujours paru bizarre... (...) Mais finalement on leur fournissait le minimum. Ils recevaient des rations du pain.* » (Laima, Entretien Laima et Ieva ; Annexes, p. 143).

<sup>315</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexe, p. 157).

<sup>316</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexe, p. 157).

De même, à l'époque de notre rencontre, Ieva est en train de réaliser l'arbre généalogique de ses deux lignées d'affiliations. Je note ainsi une véritable volonté de connaître et de s'approprier l'histoire de ses ascendants tout en les plaçant dans l'ordre générationnel. Enfin, une volonté de s'y placer elle-même. Il me semble que ceci consiste également en une tentative de nommer, d'inscrire, entre autres, ceux n'ayant pas survécu aux déportations. Je me réfère en effet à l'oncle et au grand-père maternels de Laima.

Réaliser l'arbre généalogique de ses deux familles constitue également, il semblerait, une façon pour Ieva de s'approprier ses appartenances conflictuelles dont j'ai pu précédemment parler. Elle dessine en effet un arbre où « se nouent » et se rencontrent les deux familles, celle maternelle des déportés, et celle paternelle des communistes.

Par ailleurs, ces différentes dimensions (inscrire les morts, lier les deux lignées d'ancêtres, s'approprier l'histoire de déportation) se rencontrent et s'intriquent très probablement avec les préoccupations actuelles d'Ieva. Cette femme est en effet enceinte au moment de notre rencontre. Il s'agit d'une mère en devenir. Ainsi la quête autour de sa généalogie répond également aux prémices d'une inscription dans cet arbre de vie du nouveau membre qu'elle porte en elle.

#### *Ouverture du dossier du KGB : démasquage de la « boîte de pandore » totalitaire*

Pour les sujets dont les familles ont été touchées par les répressions soviétiques, l'ouverture du dossier du KGB constitue un moment crucial. À l'occasion de l'analyse du cas de Vidas et Petras, j'ai pu proposer des hypothèses quant à sa fonction au sein du processus de subjectivation de l'histoire familiale sibérienne<sup>317</sup>. S'y dessine pour un héritier d'anciens déportés une quête autour de ses origines. L'histoire marquée par les violences devient une source potentielle de nouveaux investissements, voire, de nouvelles formes de vie psychique.

À cet égard, suite à l'indépendance, Laima ouvre le dossier du KGB de son grand-père paternel. Ce dernier en effet a été exécuté dès le début de son incarcération au Goulag. Lorsque la famille est enfin informée de son décès, son certificat de mort est cependant faussé. Il serait mort

---

<sup>317</sup> Voir partie intitulée « *L'ouverture du dossier du KGB : l'exploration de la « boîte de pandore » totalitaire* » (p. 197).



d'une pneumonie dans sa ville lituanienne d'origine. Ainsi, au niveau officiel, 50 ans durant, ni les déportations, ni le Goulag, ni le verdict de sa mort n'ont existé. Comme l'exprime Laima avec tant de ressentiments : « *Donc apparemment les gens mouraient au même endroit que celui d'où ils étaient déportés. Alors ça fait que dans l'histoire il n'y a eu absolument rien qui se soit passé.* »<sup>318</sup> D'une part, ouvrir ainsi le dossier secret du KGB rend compte de la résistance de Laima contre l'œuvre aliénante du système totalitaire soviétique. D'autre part, cet acte semble nécessaire pour inscrire enfin cet ancêtre démuné de sépulture parmi les morts. À cet égard, Laima questionne : « *Le statut de ma grand-mère... Est-ce bien une veuve, on bien non ? (...) Lorsqu'ils ont ouvert les archives, elle (la grand-mère maternelle de Laima) avait décidé d'y aller. Il me semble qu'elle s'était inscrite, mais elle n'a pas eu le courage. Car j'imagine que c'est trop dur d'y aller comme ça. Puisqu'elle savait qu'il pouvait y avoir des photos.* »<sup>319</sup> Ainsi, Laima vient prendre en charge la douleur de ces ascendantes. À propos notamment de sa mère et sa grand-mère. Ces dernières se sont montrées trop aux prises avec leur souffrance pour ouvrir la « boîte de pandore » du KGB, et affronter les atrocités cachées. Ainsi, Laima rend compte de la lourde charge qui revient aux héritiers face à l'inélaboré de l'histoire violente de leurs ascendants (Altounian 2000, 2009).

Le groupe familial de Laima continuera cependant ensemble le chemin de l'inscription de cet ancêtre au sein des rituels dont il a été longtemps privé. Il s'agit notamment de la réalisation collective d'un monument honorant et inscrivant la mémoire de ce bien-aimé mort au Goulag.

#### *Résistance du groupe familial : création d'un lieu commémoratif*

Le groupe familial de Laima se réunit afin de commémorer la mort de ce défunt. L'idée vient de sa mère, en souffrance de ne pas avoir de sépulture pour son père. Laima raconte : « *Alors elle (la mère de Laima) vivait très mal le fait qu'il n'y avait pas de pierre tombale pour le grand-père. (...) Ni un monument, ni une quelconque commémoration. Donc elle avait une idée, peut-être quelque part dans le cimetière... Donc là où ses proches étaient enterrés, y placer une petite plaque, ou poser quelque chose (...) Enfin là où l'on voit le relief (montre une photo), donc c'est « X » (le mari de Laima) qui l'avait fait. (...) Enfin il avait de la pierre, donc il a tout fait lui-*

---

<sup>318</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 155)

<sup>319</sup> Ieva, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 155)

*même. (...) Cet endroit où il y a la commémoration, il y a... Une sorte d'immortalisation... »<sup>320</sup>*

Ainsi, la famille décide de construire elle-même un monument avec une plaque commémorative. C'est donc Laima avec son mari, et leurs enfants, qui vont réaliser ce projet. Son mari sculpte la pierre en forme de croix. Le groupe familial se réunira pour le placer à l'endroit même d'où la famille avait jadis été déportée. Julija, sa fille Laima accompagnée de son conjoint, et ses deux petits-enfants (Ieva et son frère) participent à ce projet. Ainsi, plusieurs générations inventent ce lieu commémoratif, un « lieu métaphoriseur » selon les dires de Cherki (2006), rappelant et inscrivant l'histoire dont elles sont issues. La famille s'engage ainsi dans un travail de symbolisation collective de son histoire marquée par la vie et la mort en Sibérie.

Finalement, ces différents lieux et objets collectifs familiaux et plus personnels, à l'image de ce monument, du livre de Julija, ou de l'arbre généalogique réalisé par Ieva, témoignent d'une création et d'une transmission des contenants de pensée et d'élaboration pour les générations présentes et celles à venir. À chaque membre de s'en saisir, de les déployer de façon singulière.

---

<sup>320</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 156)

## RETOUR SUR LA CLINIQUE FAMILIALE D'ANCIENS DEPORTÉS

### 1. Les récits réparateurs dans les familles d'anciens déportés

Je constate parmi plusieurs familles d'anciens déportés la présence de constructions défensives spécifiques que j'avais nommées les « *récits réparateurs* »<sup>321</sup>. Ces derniers sont soutenus par un double mouvement. À cet égard, un groupe d'appartenance familiale, souvent, celui national, « les lituaniens », subit une idéalisation massive. En parallèle, un autre groupe extra-familial, désigné selon un trait d'appartenance spécifique, généralement ethnique ou nationale, devient le réceptacle des projections du négatif. Ce groupe-déchet incarne une figure d'altérité menaçante s'offrant tel un dépôt des contenus clivés. L'appartenance ainsi désignée concerne fréquemment, mais non systématiquement, « les russes ». Il s'agit donc des responsables symboliques des attaques subies par les familles à l'occasion des répressions soviétiques.

Je recours au terme « réparateur » à l'égard d'un pansement narcissique que ces récits semblent constituer. Il ne s'agit pas ici d'une réparation d'objet, telle qu'elle fut décrite dans les travaux kleinien à l'égard de la problématique de la position dépressive. Je propose de considérer une réparation d'ordre narcissique.

J'ai analysé l'émergence de ces reconstructions au sein des familles de Vidas et de Laima<sup>322</sup>. Or, des investissements similaires effleurent quasi systématiquement, avec une intensité variable, les récits familiaux de déportation. En guise d'exemple, Irma, fille d'anciens déportés, tisse ainsi un récit autour des qualités extraordinaires de sa famille : « *À Jérusalem (nom d'un quartier à Vilnius) parmi tous les foyers il n'y avait que dans le nôtre qu'il y a eu des enfants décents. Car là-bas soit ils sont partis en prison, soit devenus alcooliques. Soit prison, soit alcooliques.* »<sup>323</sup>.

Ou bien, Gintas, issu de deux lignées d'anciens déportés, fils d'un ancien combattant de guérilla, oppose ainsi la nation russe à celle lituanienne : « *La nation russe est très cruelle, l'injustice, les magouilles de l'état (...) tchékistes c'était des ça... des principes de cannibales. (...) Et les lituaniens, la plus grande, la plus organisée nation.* »<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> Pages 201, 223-224.

<sup>322</sup> Voir parties « Émergences des récits réparateurs » (pages 203-204 et 224).

<sup>323</sup> Irma, Entretien Irma et Vytis ; Annexes, p. 181.

<sup>324</sup> Entretien Gintas (Annexes, pages 313, 321, 329).

## Hypothèses

Pour situer les processus sous-jacents aux « *récits réparateurs* », je propose plusieurs hypothèses que je discuterai dans un second temps :

- Les « *récits réparateurs* », sans constituer à proprement parler des mythes, se situent au carrefour entre les mythes familiaux et les mythes sociétaux.
- « *Les récits réparateurs* » consistent en une modalité transgénérationnelle (Granjon 2000, 2006) des transmissions. Ils scellent les liens familiaux autour du négatif partagé.
- Les « *récits réparateurs* » consistent en mouvements défensifs basés sur une logique narcissique.
- Les situations des violences collectives, telles les violences soviétiques, ciblant une appartenance spécifique (ici, les koulaks, les anciens déportés) facilitent leur émergence. Les « *récits réparateurs* » consistent en une tentative groupale d'une répartition des atteintes narcissiques subies.
- La capacité transformative individuelle et familiale influe sur le destin des « *récits réparateurs* » et sur la possibilité d'une remobilisation des mouvements défensifs davantage structurants.

Au carrefour des mythes familiaux et des mythes sociétaux

Les psychanalystes familiaux ont décrit la fonction mythopœïétique familiale, cette capacité « d'une illusion » selon les dires de Ruffiot (1980). Je réintroduis ici brièvement plusieurs postulats issus de leurs travaux afin de discuter certains processus impliqués dans les « *récits réparateurs* ».

Granjon (2000), dans la continuité des travaux de Ruffiot (1980) définit ainsi les « mythes » : « Les mythes sont des convictions partagées et acceptées par tous les membres d'un groupe, d'une famille, donnant signification et continuité aux questions posées concernant l'Origine, la naissance, la transmission, la mort, identité de la famille, ses idéaux ». Le mythe sociétal est commun à l'ensemble des membres d'un groupe. Il cherche à donner sens à la réalité, à l'histoire du groupe. Il porte quasi systématiquement sur la question des origines (Joubert, 2000 ; Ruffiot, 1980). Granjon (2000) souligne que le mythe familial puise ses sources dans les mythes sociaux.

Selon Ruffiot (1980), le mythe familial se situe entre le mythe sociétal et le fantasme individuel. Il consiste en une construction imaginaire collective relevant des mouvements défensifs. Le mythe familial cherche ainsi à donner sens aux questions et conflits essentiels que traversent le groupe familial. S'y dessine le travail du fantasme individuel et groupal. Comme reformulé par Ruffiot, puisant dans les travaux d'Anzieu, « Le mythe est au groupe ce que le fantasme est à l'individu » (Ruffiot, 1980, p. 51). À ce propos, le groupe familial hérite des mythes, et évolue en générant de nouveaux. Ainsi, les mythes participent activement à la vie psychique familiale. De même, ils sont porteurs d'une fonction structurante fondamentale (fonder et organiser les liens, assurer la continuité, la cohésion, transmettre, interpréter et élaborer ; etc.) (Granjon, 2000 ; Ruffiot, 1980, Loncan, 2000). En revanche la souffrance familiale est fréquemment corrélée à l'entrave dans la mythopoïèse familiale (Granjon, 2000 ; Joubert, 2000 ; Loncan, 2000 ; Ruffiot, 1980). Donnant lieu à une pauvreté ou à une défaillance des mythes familiaux ne réussissant pas à assurer leurs fonctions structurantes essentielles. Ainsi, en lieu et place des mythes porteurs de vie, peuvent émerger des figures de « contenant du négatif » ou « mythes-écrans » (Granjon, 2000), des mythes- « carcan psychique familial » (Ruffiot, 1980) ou bien des « mythes individualisme anti-individualité » (Joubert, 2000).

Les « *récits réparateurs* » semblent ainsi se situer au carrefour des mythes familiaux et des mythes sociétaux. J'ai pu précédemment démontrer qu'ils relèvent des constructions défensives et imaginaires partagées à plusieurs. Ces récits voyagent via les processus des transmissions psychiques entre les générations (familles de Vidas, de Laima). Ils semblent chercher à préserver la cohésion du groupe familial attaquée par les violences soviétiques. Enfin, les « *récits réparateurs* » inscrivent une origine à la survivance des déportés et des exilés. À propos notamment des explications types ; « les lituaniens ont résisté au froid sibérien, à la famine, aux maltraitances soviétiques, car ils sont les plus forts, les plus courageux, les plus rusés ». Ces reconstructions traitent ainsi l'histoire du groupe de déportés et cherchent à lui donner sens. Ils évoquent à cet égard un mythe sociétal fondé autour des persécutions soviétiques. Nous retrouvons ici les propos de Ruffiot ; « Dans le groupe familial (...) le mythe cherche à donner sens à une relation au monde qui n'en a plus » (Ruffiot, 1980, p. 147). Cependant, à la différence des mythes, sociétaux ou familiaux, les « *récits réparateurs* » ne sont pas systématiquement partagés par tous les membres du groupe. Ils émergent parmi certains membres des familles d'anciens déportés. De même, en vue du

rapprochement dans le temps des événements de déportation, il me semble difficile de postuler avec certitude que ces récits constituent des mythes.

S'enracinant dans la génération témoin directe de la vie en exil forcé, les « *récits réparateurs* » jaillissent dans certaines générations en préservant d'autres. Pour certaines familles, ils semblent se modifier en s'estompant au fil des générations. À ce propos, Simas, petit-fils de deux résistants (grand-mère et grand-père maternels furent des combattants de la guérilla) et âgé d'une vingtaine d'années, témoigne de ce travail de transformation : « *Alors les nationalités c'était très important pour ma grand-mère. Alors elle distingue (...) Enfin elle avait ces stéréotypes que les polonaises c'était comme ça, les russes comme ça, les lettonnes comme ça, certaines étaient meilleures que d'autres, enfin là, je ne pourrais plus dire avec précision. Mais ces stéréotypes étaient bien ancrés. Mais enfin il faut savoir que ma grand-mère n'était pas une professeure, elle s'était arrêtée au CE2-CM1, alors telle était son expérience* »<sup>325</sup>. Ces dires témoignent singulièrement de comment Simas subjectivise et transforme ce qui, me-semble-t-il, lui fut transmis sous forme de « récits réparateurs ». Il se décale des dires grand-maternels originaux ; tout en y donnant sens (« ce sont des stéréotypes d'une grand-mère ayant fait peu d'études »). En outre, ce jeune homme, au moment de notre rencontre, réalise un doctorat. Il y étudie les traces de la résistance dans la littérature lituanienne de la période soviétique. Son histoire familiale, véritable source d'une curiosité chez ce jeune homme, déclenche ainsi des investissements créatifs. Ici, une élaboration intime de son histoire familiale semble fortement engagée. Lui permettant, semblerait-il, de transformer ces récits défensifs circulant dans son groupe familial.

En revanche, Ieva, tout comme Simas, fait partie de la seconde génération de descendance d'anciens déportés. Pour elle, les « *récits réparateurs* » marquent profondément ses investissements. Ainsi, les « *récits réparateurs* » ne s'estompent pas systématiquement. Nous constatons donc ici leur présence jusqu'à la seconde génération de descendance. Il serait en effet intéressant d'explorer leur présence (ou absence), à la troisième, voire, quatrième génération de la descendance.

---

<sup>325</sup> Simas, Entretien Simas (Annexes, p. 280). L'entretien n'a pas été traduit dans son intégralité. Je propose ici une traduction d'un passage particulier.

Les « récits réparateurs » : contenants du négatif ; une modalité transgénérationnelle des transmissions

Les « *récits réparateurs* » témoignent d'une souffrance familiale. Ils imposent des modalités défensives couteuses ; à l'image notamment du clivage, du déni et de projection. Ainsi, les « *récits réparateurs* » lient les membres de la famille, et probablement du groupe d'anciens déportés dans lequel ils circulent, autour du négatif partagé. En ce sens, ils constituent des « contenants du négatif » ; tels qu'ils furent décrits par Granjon (2000). Sur le versant rigide, ils entravent donc potentiellement les processus de différenciation. Dans la perspective des transmissions psychiques familiales, les « *récits réparateurs* » constituent ainsi une modalité transgénérationnelle des transmissions<sup>326</sup>. À ce propos, si l'on dresse une comparaison avec les « mythes familiaux », « les récits réparateurs » échouent dans les fonctions structurantes fondamentales des mythes<sup>327</sup>. Les « récits réparateurs » content une histoire sur la famille et le groupe ; ils représentent toutefois des constructions rigides laissant peu de place pour leur subjectivation d'une génération à l'autre. Se transmettant, ils assurent ainsi la continuité de la vie psychique dans la famille. Cependant, leur élaboration fantasmatique individuelle ne semble pas possible. Comme en témoigne le cas de Simas, une fois métabolisés, ces récits rigides sont « démentis » et s'estompent ; laissant place à des constructions davantage souples et structurantes. Celles qui, à l'image des mythes familiaux, permettent de symboliser la réalité sans pour autant la déformer profondément Granjon (2000).

La logique narcissique sous-jacente aux « récits réparateurs »

Les « *récits réparateurs* » semblent basés sur une logique narcissique. À cet égard, Faimberg (1993), à l'occasion de ses travaux sur les destins transgénérationnels des violences de la Shoah, formule la notion du « télescopage générationnel »<sup>328</sup>. Elle décrit parmi les processus qui sous-tendent ce phénomène problématique, la logique narcissique. À ce propos, l'enfant intègre un objet parental comme celui qui évacue en lui les projections négatives ; tout en gardant pour soi le « bon ». S'y identifiant, l'enfant devient dépositaire des parts inélabores de son histoire familiale.

---

<sup>326</sup> Voir à cet égard présentation des travaux de Granjon ; pages 69-70.

<sup>327</sup> Voir page 233.

<sup>328</sup> Voir pages 84-85.

Ainsi se dessine « l'identification aliénante ». Ces élaborations s'étaient originellement sur les travaux kleinien à propos de la période schizo-paranoïde où la modalité défensive essentielle est l'identification projective.

Je n'assimile pas les « récits réparateurs » au processus de « l'identification aliénante » ni à celui du « télescopage générationnel ». Je retrouve cependant ce même mécanisme du clivage basé sur une logique narcissique qu'a décrit Faimberg (1993). Ce mécanisme évoque ainsi le fonctionnement typique de la « position schizo-paranoïde » pensée par Klein (1946). À ce propos, il s'agit de garder le bon à l'intérieur du groupe (« *les lituaniens, la plus grande, la plus organisée nation*<sup>329</sup>», « *Les lituaniens sont travailleurs. Et ils étaient appréciés* »<sup>330</sup> ; etc.). Tandis que le mauvais est évacué via une projection massive sur un groupe identifié comme un déchet (« *Les russes aimaient rester assises, manger le tournesol, et s'épouiller*<sup>331</sup>. » ; « *La nation russe est très cruelle (...) les principes des cannibales* »<sup>332</sup> ; etc.). Ainsi, parallèlement à l'idéalisation grandiose du groupe d'appartenance propre, agit une dévalorisation extrême d'un groupe représentant l'altérité devenant le dépôt au négatif clivé. Ainsi le clivé fait retour sous cette forme persécutrice. La menace extérieure réelle semble ici dédoublée par une angoisse paranoïde. Le récit presque mythique des braves lituaniens, pour exister, nécessite celui des russes « ne sachant cuire un œuf »<sup>333</sup>, violents, voire, cannibales. Ces deux sagas, combinées, forment « un récit réparateur ».

Violences collectives : levier des « récits réparateurs »

Les « *récits réparateurs* » sont ici fondés autour des persécutions soviétiques. Ce régime fabrique des appartenances fictives qu'il attaque dans un second temps. Celle desdits « koulaks », fermiers possédant plus de 5 ha de terres, constitue un exemple par excellence. J'ai pu précédemment souligner que les persécutions soviétiques ne visent pas une appartenance ethnique ; ni, en réalité, aucune appartenance préexistante. Les koulaks, les déportés, puis, les anciens-déportés, sont des néo-groupes, purs produits des violences et de l'idéologie soviétiques. Cependant, cette appartenance devient centrale dans la vie collective des sujets ainsi désignés. Plus

---

<sup>329</sup> Gintas, Entretien Gintas (Annexes, p. 329).

<sup>330</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 147).

<sup>331</sup> Mère de Laima (Écrit)

<sup>332</sup> Gintas, Entretien Gintas (Annexes, p. 329).

<sup>333</sup> Laima et Ieva.



particulièrement, elle constitue leur stigmat. Et, les sujets intègrent à leur tour, pour le meilleur ou pour le pire, cette nouvelle appartenance. Le cas d'Angelé constitue un exemple extrême de toute la place prise par le groupe d'anciens déportés dans ses investissements psychiques.

À mon sens, ces violences singulières, fondant dans le collectif soviétique des appartenances-déchets, à l'image de celle des *koulaks déportables* devenant dans un second temps des *anciens déportés*, sollicitent fortement les mouvements défensifs groupaux spécifiques que j'ai appelé les « récits réparateurs ».

Ruffiot (1980) souligne que le mythe, tout comme le délire, cherche à **réparer** les gouffres du sens. Pour les anciens déportés, les « récits réparateurs » tâchent, à mon sens, de combler les trous béants dans le narcissisme du groupe familial qui furent produits par les violences soviétiques. Ces familles, attaquées dans leur histoire, leur culture et leurs traditions, furent réduites et assignées par le collectif menaçant à la seule néo appartenance négative. En réponse, ce groupe vient se rigidifier autour des néo « récits réparateurs », basés pour une part sur une appréhension de l'altérité dans des modalités archaïques. *L'autre*, souvent, le russe, vient, tel un miroir négatif, incarner le monstrueux (« russes cannibales<sup>334</sup> », « russes qui s'épouillent<sup>335</sup> »), le déchet, le dégoûtant. Le groupe originairement attaqué se vide ainsi dans des projections négatives ; investissant en leur place des images sur-idéalisées de lui-même. Il refuse ainsi activement la place négative qui lui fut longuement assignée par le collectif soviétique. Au prix cependant de perpétuer les violences et de créer un nouveau groupe imaginaire, représentant d'un bouc émissaire.

Les « récits réparateurs » et les ressources familiales

Finalement, je considère que les « récits réparateurs » ne constituent pas un destin unique ni immuable des violences soviétiques. Ils peuvent co-exister au sein d'une même famille avec des mouvements davantage structurants. Comme en témoignent fortement la famille de Laima ou celle de Vidas. À cet égard, tout au long de ce travail j'ai cherché à rendre compte de la richesse des mouvements de résistance et de subjectivation déployés par les individus et les familles exposées ou héritières des violences soviétiques. À cet égard, la capacité transformative familiale groupale, et celle individuelle, influent fortement sur le destin de ces procédés problématiques appelés

---

<sup>334</sup> Gintas (Entretien Gintas ; Annexes, p. 329).

<sup>335</sup> Mère de Laima (Écrit).

« récits réparateurs » ; tout comme sur la possibilité de remobiliser une mythopoïèse familiale davantage structurante, source des investissements créatifs pour ses membres.

## 2. Histoire de violences : une origine aux nouveaux groupes protecteurs

### *Hypothèses*

À partir de l'expérience de la vie collective des exilés en Sibérie, telle qu'elle fut reconstruite par les familles rencontrées, j'invite à considérer plusieurs hypothèses :

- L'expérience de la déportation et de l'exil est une occasion pour fonder de nouveaux groupes. Ces derniers puisent leur source dans l'histoire commune des violences collectives.
- L'émergence de ces groupes constitue un acte de résistance collective des sujets-exilés.
- L'inscription au sein de ces nouveaux groupes offre un lieu-ressource potentiel aux exilés (dépôt et transformation des expériences douloureuses, tissage de nouveaux liens, protection d'une appartenance sociale et culturelle attaquée). Ce potentiel structurant s'ancre dans le déploiement de « l'appareil psychique groupal » (Kaës, 1976) ou de « l'appareil psychique familial » (Ruffiot, 1981).
- Cette inscription au sein de nouveaux groupes soutient les modalités intergénérationnelles (Granjon, 1985, 2006) de transmission psychique ; allégeant ainsi la charge d'expériences non-élaborées, qui revient aux héritiers des violences soviétiques.

Les violences soviétiques : origine de nouveaux groupes protecteurs, métaboliseurs et résistants

Les histoires des familles rencontrées dessinent la naissance de plusieurs groupes ; tels les « sibériens » (famille de Laima)<sup>336</sup> ou le collectif du « tchaï » (famille de Vidas)<sup>337</sup>. De même, Morta<sup>338</sup>, une ancienne déportée adolescente de la première vague de répression soviétique, organise chez elles depuis maintenant plus de 50 ans des réunions des dites « lapteviennes ». À

---

<sup>336</sup> Voir partie « Les soirées des « sibériens » : seul lieu où l'histoire d'exil peut se dire », page 214.

<sup>337</sup> Voir partie « Constitution de l'appareil psychique familial », pages 188-190.

<sup>338</sup> Entretien Morta (Annexes, p. 365-391).

savoir, des anciennes co-déportées survivantes à l'exil sur la mer de Laptev. Enfin, de nombreux collectifs sont nés et toujours actifs en Lituanie réunissant les personnes touchées par les répressions soviétiques tout comme leurs familles<sup>339</sup>.

Dans les espaces collectifs tissés durant l'exil se nouent des liens, et se constitue la résistance. À ce propos, les exilés y partagent des moments de nostalgie (les chants folkloriques, les souvenirs de la vie d'avant), du plaisir (les danses des jeunes ; Julija), parfois du rire moquant le régime. Ils y déposent secrètement leurs astuces de survie. Ils préservent, parfois, réinventent avec les moyens du bord dont ils disposent, les traditions et les objets culturels amenés du pays. À propos notamment du respect et de la célébration des fêtes (Noël, Nouvel An), des rituels (baptême, mariage, funérailles, prières collectives), ou des pratiques folkloriques (chants et danses lituaniennes). Ces rencontres sont ainsi fréquemment portées par les expériences familiales créant une enveloppe sonore (les chants du pays, les prières récitées dans le dialecte natal). Via la répétition des mélodies et des rythmes familiers, se tisse une enveloppe sensorielle, invitant probablement à une certaine régression. Et permettant aux exilés un temps de rêverie partagée et d'évasion vers le pays d'origine.

Créés essentiellement durant l'exil ou peu de temps après le retour, et s'originant dans une histoire commune des persécutions, ces groupes offrent ainsi à ces familles des îlots sécurisants et régénératifs. Et ce alors que les violences soviétiques continuent à faire rage. Je considère la naissance même de ces espaces communs comme un acte collectif de résistance. Les exilés dépassent ainsi le stigmate que le régime totalitaire leur assigne. Ce dernier qui les avait démunis des lieux collectifs d'étayage et exclus d'une place dans le groupe. Ainsi, via la fondation de nouveaux groupes les exilés réaffirment activement leur appartenance sociale, culturelle, parfois même humaine.

Dans ces espaces partagés, l'expérience de la déportation, de l'exil, tout comme les souvenirs de la vie d'avant, peuvent être déposés. Ce qui assure une inscription et une pérennisation de l'histoire groupale. Par conséquent, cette inscription au sein des groupes était potentiellement les modalités intergénérationnelles (Granjon, 1985, 2006) des transmissions psychiques autour de cette histoire violente. Ces groupes sont donc fondés autour d'une histoire partagée des violences

---

<sup>339</sup> Je peux citer parmi les plus connues en Lituanie « Les lapteviens », « L'union des frères de la forêt », et « L'union des anciens déportés et prisonniers politiques ». (voir pages 21-23).

soviétiques tout en les dépassant ; ils deviennent des lieux précieux soutenant le sujet dans leur métabolisation.

Création de l'appareil psychique groupal et familial en exil

Pour rendre compte du potentiel transformateur et protecteur de ces groupes singuliers, je me réfère à la notion de « l'appareil psychique groupal » (Kaës, 1976). Kaës (Ibid.) formule l'hypothèse de l'existence d'un appareil liant les trois espaces, inter, intra et trans-subjectif. Réunissant et accordant les investissements et les parts des psychés individuels mobilisés dans le groupe, « l'appareil psychique groupal » offre un lieu de transformation et de métabolisation à ses membres. Ainsi naît une vie psychique groupale ; un précieux lieu de ressources.

Pour les groupes des « sibériens » (famille de Laima) ou des « lapteviennes » (famille de Morta), l'hypothèse de la création de « l'appareil psychique groupal » (Kaës, 1976) semble bienvenue. Ces groupes fondés au retour en Lituanie s'inscrivent et perdurent dans la durée. À cet égard, les « lapteviennes » sont restées liées « jusqu'à la mort ». Alors que de plus en plus de ses membres décèdent, le groupe compte aujourd'hui plus de 50 ans d'existence. Pour les anciens exilés, telle Julija (mère de Laima) ou Morta, ces espaces offrent la possibilité précieuse d'une élaboration commune de leurs expériences de la déportation, de l'exil et du retour. Pour leurs familles et leurs enfants, ils deviennent des espaces « métaphoriseurs », selon le terme que j'emprunte à Cherki (2006). S'y œuvrent les transmissions intergénérationnelles autour des histoires, parfois, des mythes co-tissés. À cet égard, Laima apporte que les rencontres des « sibériens » consistaient en « uniques moments où l'histoire sibérienne pouvait être parlée ». Cet espace lui a certainement offert un certain étayage pour œuvrer en une subjectivation progressive de son appartenance complexe (« fille d'anciens déportés lituaniens, née en Sibérie »). Même si pour cette femme ce processus de subjectivation se montre périlleux, et semble toujours en cours.

Dans la continuité des travaux de Kaës, Ruffiot (1981) conceptualise la notion de « l'appareil psychique familial ». Celui qui constitue une matrice primaire des liens, possédant un pouvoir organisateur et créateur. À ce propos, la situation des ancêtres de Vidas est originale. Ici, un nouveau groupe familial, issu de la rencontre de deux groupes d'exilés (la lignée maternelle et la lignée paternelle) se fonde sur les lieux d'exil. Ce qui nous avait amenés à proposer, avec

certaines précautions, l'hypothèse d'une création d'un « appareil psychique familial » en exil<sup>340</sup> (Burksaityte, & Konicheckis, 2016). Ce nouveau groupe familial semble avoir pu assurer une certaine protection à ses membres quant aux violences quotidiennes. Dans un second temps, les transmissions familiales se trouvent facilitées par la diminution des charges violentes. Ce qui ouvrent des voies possibles à la subjectivation individuelle. À ce propos, Vidas et Petras, issus de deux générations de descendance dont l'origine émane de ce groupe original, semblent moins envahis par les violences véhiculées via les voix transgénérationnelles. Ils réalisent, chacun à sa manière, un travail de subjectivation intime de cette part de l'histoire familiale douloureuse et riche à la fois.

### 3. L'histoire singulière, l'histoire familiale, l'histoire collective : des chemins qui se croisent

Tout au long de ce travail j'ai prêté une attention particulière à la rencontre de différentes problématiques, ou « logiques », selon le terme de Puget (2004, 2005, 2016), qui animent le sujet exilé, et ses héritiers. Ma position préalable, considérant les influences réciproques et continues entre les niveaux individuel, familial groupal et collectif, fut renforcée par l'issue de cette recherche. Alors que certains processus dits généraux ont pu être dégagés (tels les « *révits réparateurs* », ou le potentiel protecteur de l'inscription au sein de nouveaux groupes), force est de constater que chaque destin familial et individuel reste unique. J'ai précédemment traité des particularités du fonctionnement du système soviétique<sup>341</sup>. Or, je ne peux, pas plus que je ne souhaite, rendre compte ici de leurs conséquences univoques. Les violences soviétiques ont pu pour certains, tels Julija, Vidas ou Ieva, être dépassées et redéployées au sein d'investissements subjectifs et créatifs. Pour d'autres, telle Angelé, elles marquent un moment d'arrêt. Figeant ainsi les investissements psychiques dans une temporalité circulaire où les persécutions ne cessent de revenir. Cependant, la réalité des violences soviétiques, si elle ne peut être négligée ; elle ne peut pas non plus être considérée comme unique origine de la souffrance individuelle ou familiale. Un tel postulat viendrait produire un court-circuit. Ce dernier n'étant rien d'autre qu'une répétition et une perpétuation de l'œuvre même d'attaques des processus de la pensée, caractéristiques du traumatisme psychique.

---

<sup>340</sup> Voir partie « Constitution de l'appareil psychique familial » (pages 188-190)..

<sup>341</sup> Voir pages 39-62.

Au risque de me répéter, je réaffirme que les problématiques, les fragilités et les ressources familiales et individuelles influent considérablement quant aux destins des violences collectives tant chez l'individu les ayant subis que chez ses héritiers.

Pour étayer mon propos, je propose ici de discuter brièvement trois destins distincts quant à la rencontre entre les processus adolescents et les violences soviétiques. Je me laisse guider par les récits de la déportation et de l'exil de trois femmes : Julija, Morta et Angelé<sup>342</sup>.

*Julija : une adolescente qui danse*

Julija est déportée à l'âge de 16 ans. Pour elle, l'arrivée dans les terrifiants lieux d'exil, à l'image des côtes de la mer de Laptev, coïncide donc avec la pleine crise d'adolescence. Et, tant dans la mémoire familiale dont témoignent sa fille et sa petite-fille, que dans le roman publié par cette ancienne déportée, se dresse une posture unique et résistante d'une jeune femme. Elle traverse les violences de l'exil via des problématiques adolescentes « banales » et essentielles : les garçons, les apparences, le corps, l'amour, la rébellion contre sa mère, etc. Le grand reproche « adressé » par Julija à Staline, c'est de chercher à l'empêcher, sans y parvenir, de vivre sa jeunesse. À ce propos, parmi les premières scènes contées dans son roman on voit Julija danser avec des jeunes co-exilés à bord d'un bateau. Ce dernier qui les amène dans le « no man's land » laptevien. Ou bien l'image de Julija, furieuse contre le régime soviétique, en train de fumer une cigarette, puis, se faire attraper et réprimander par sa mère. L'histoire d'exil qu'elle transmet et inscrit dans la mémoire familiale raconte donc essentiellement son histoire d'adolescence en Sibérie.

*Angelé : une adolescence emprisonnée*

Angelé, une enfant déportée, qui a grandi sur les lieux d'exil forcé. Pour elle, c'est la douleur de la perte de quitter la terre de Sibérie, féroce mais familière à la fois, et les trouvailles avec la nonchalante Lituanie soviétique, qui coïncident avec l'entrée potentielle en adolescence. Cependant, ici, les investissements adolescents semblent étouffés par le réel des violences quotidiennes ; aussi bien que par une profonde souffrance familiale. Son père fait en effet une

---

<sup>342</sup> Je suis sensible au fait que le matériel est ici issu de sources différentes. Julija est décédée au moment de notre rencontre. Je me base ainsi sur les dires de sa fille (Laima) et sa petite-fille (Ieva), tout comme sur son écrit. Pour Angelé et Morta je déploie le matériel de nos rencontres, tout comme les écrits d'Angelé.

tentative de suicide peu après le retour en Lituanie ; Angelé et sa mère resteront à ses côtés pour en prendre soin. J'ai traité l'hypothèse qu'une souffrance partagée liait Angelé avec son père, un homme porteur d'une fragilité ancienne. Des liens scindés autour du négatif semblent avoir tenu Angelé prisonnière : enfant, adolescente, et adulte qu'elle est depuis devenue. Alors que les violences soviétiques sont réelles, et source d'attaques multiples, ni la souffrance d'Angelé, ni celle de son père, ne pourront être réduites à cette **unique** cause.

*Morta : une adolescence gelée par le traumatisme*

Lorsque sa famille subit la déportation, Morta a 13 ans. Elle se décrit en plein dans un moment de retrait adolescent narcissique ; elle passait son temps seule, « à rêver, à lire et à écrire la poésie ». Pour cette jeune fille, le jour de la déportation marque une rupture brutale. Elle décrit une expérience frôlant une déréalisation traumatique : « *Au début je n'ai pas réagi. Tout me semblait égal. (...) Puis j'ai ce sentiment que ma vie s'était terminée. Il n'y a plus rien, c'est tout* ». <sup>343</sup> Les premières années en exil qui suivront sont couvertes du voile d'une dépression sévère qu'elle traversait. Morta décrit des idées suicidaires la hantant ; « *j'avais tout le temps cette idée de mettre fin à mes jours* <sup>344</sup> », confie-t-elle fermement durant notre rencontre. Ici, les investissements adolescents semblent brusquement arrêtés sous l'effet du traumatisme.

*La « logique de 2 » revisitée via « la logique de 1 »*

Ces trois femmes, Angelé, Julija et Morta, qui traversent les violences soviétiques en même temps qu'une (potentielle) crise adolescente témoignent d'issues fort différentes. Pour réfléchir à ces rencontres singulières entre le sujet et sa petite histoire, et la Grande Histoire collective, je propose de revenir aux travaux de Puget (2004, 2005, 2016). J'ai présenté précédemment sa théorie autour de deux logiques « hétérologues » ; « la logique de 1 » et « la logique de 2 ». La problématique individuelle adolescente de chacune de ces trois femmes relèverait donc de la « logique de 1 ». Celle qui rend compte de la vie pulsionnelle et fantasmatique du sujet. En revanche, les violences soviétiques, donnant lieu à la déportation et à l'exil forcé auxquels ces trois femmes jadis furent confrontées, s'inscrivent au sein de la « logique de 2 ». Elles relèvent du champ

---

<sup>343</sup> Morta, Entretien (Annexes, p. 368).

<sup>344</sup> Morta, Entretien (Annexes, p. 378).

social et politique, source, selon Puget (Ibid.), d'une subjectivité sociale. Cette auteure soutient que ces deux logiques sont hétérologues et en relation de « superposition ».

Je rejoins pleinement Puget (Ibid.) quant à la nécessité d'étudier les lois spécifiques agissantes dans l'espace des liens ancrés dans le social et l'actuel. À ce propos, les violences soviétiques ne peuvent pas être uniquement appréhendées dans la seule lecture basée sur la métapsychologie freudienne classique. Consistant, par exemple, à considérer les déportations telle une répétition de la barbarie d'un père primitif despotique incarnée par la figure de Staline.

Ceci étant dit, il me paraît que ces deux logiques décrites par Puget (Ibid.) se rencontrent et s'influencent. Plus particulièrement, la « logique de 2 » semble revisitée au travers de la « logique du 1 ». À cet égard, les violences totalitaires, avec leur fonctionnement propre, et ancrées dans des dimensions historiques et géopolitiques, sont toutefois vécues par le sujet au travers de ses investissements actuels. Ce qui peut résulter en des cas de figure différents. Pour ces trois femmes, les destins des investissements adolescents se montrent distincts. Il peut ainsi s'agir d'un gel traumatique (pour Morta), d'une répétition traumatique au sein d'un temps circulaire (pour Angelé) ou d'un redéploiement (pour Julija). De même, Angelé, qui semble aux prises avec la souffrance paternelle, traite les violences soviétiques comme l'unique origine à tous les malheurs familiaux. Elle intègre ainsi la réalité sociale dans son histoire personnelle et familiale tout en la réélaborant via les problématiques qu'elle traverse. Les violences soviétiques font un court-circuit. Il ne semble pas ici s'agir d'une rupture traumatique ; à l'image de celle vécue par Morta. Mais plutôt, du « vieux » négatif familial qui se trouve revisité dans l'actuel des violences réelles vécues (« la logique de 2 »). Ainsi, les violences soviétiques offrent une origine « vivable » à la souffrance paternelle. Cet homme n'est plus un homme fragile ayant subi une hospitalisation psychiatrique avant même l'occupation soviétique. Il devient désormais un héros et un martyr des persécutions soviétiques.

Ainsi, tout en étant soumis aux influences des champs du social et du politique, le sujet y agit activement, s'en saisit, parfois, les redéploie pour créer ou préserver un équilibre individuel ou familial.



#### 4. Créations de rituels et d'espaces de commémoration des violences soviétiques

Les familles lituaniennes d'anciens déportés témoignent d'un besoin crucial d'avoir des lieux, physiques et psychiques, où leur histoire, marquée par les violences soviétiques, puisse être inscrite et traitée. À cet égard, je me joins aux auteurs dont la pensée m'a fortement guidée tout au long de ce travail. Je pense notamment à Altounian, Chercki, Davoine et Gaudillière, Feldman ou Mansouri. Des auteurs comme Altounian ou Jurgenson ont étudié le recours à certaines voies, tel que le travail d'écriture, rendant compte d'une forme de résistance ou d'élaboration de l'héritage traumatique. De la même façon, dans ma recherche j'ai remarqué que plusieurs familles rencontrées (celles de Laima, Gintas, Angelé, Milda, Asta) possèdent des écrits portant sur les temps d'exil. Il s'agit de véritables lieux de mémoire familiale. Chaque écrit est cependant empreint de potentialités d'élaboration singulières.

Je voudrais cependant m'attarder davantage sur deux formes spécifiques du travail commémoratif autour des répressions soviétiques que j'ai pu fréquemment rencontrer parmi les familles lituaniennes. À savoir, l'ouverture des archives secrètes du KGB et le voyage familial du retour en Sibérie.

##### *Ouvrir le dossier familial du KGB pour clore le chapitre totalitaire*

À l'arrivée de l'indépendance, les dossiers secrets du KGB sont rendus publics (Kuodyte, & Traveckis, 2014). De multiples anciens déportés et leurs familles « ouvrent » ces « romans » totalitaires soigneusement tenus à jour par le régime. S'y déploie le monde soviétique, son idéologie et ses lois insensibles au sens critique et rationnel. Ils consistent en de véritables œuvres de fiction, écrites en « langue de bois »<sup>345</sup> soviétique. Or, pour les anciens déportés tout comme pour leurs héritiers, se confronter à leur contenu constitue un acte symbolique accomplissant plusieurs fonctions. S'y dresse également un certain nombre de risques. J'ai pu en discuter à l'occasion de l'analyse des récits de la famille de Laima et Vidas<sup>346</sup>. Ici, j'en propose une synthèse.

---

<sup>345</sup> Voir les travaux de Glowinski (19991), Nowicki (2018). Pages 42, 52, 54.

<sup>346</sup> Voir parties : « *L'ouverture du dossier du KGB : l'exploration de la « boîte de pandore » totalitaire* » (p. 198-199) ; « *Ouverture du dossier du KGB : démasquage de la « boîte de pandore » totalitaire* » (p. 231-232).

L'ouverture du dossier du KGB: des risques d'une aliénation à une résistance subjectivante

Ainsi les exilés ou leurs héritiers explorent la « boîte de Pandore totalitaire ». Ils transgressent activement l'interdit intransigeant de prendre connaissance de ces documents « sacrés » du système, censés rester enterrés. Les familles ouvrent les dossiers familiaux du KGB dans l'espoir de clore le chapitre soviétique.

Cependant, l'appropriation subjectivante de ces chefs-d'œuvre de la littérature totalitaire n'est pas une tâche facile. Leur lecteur se confronte parfois à la désarticulation de son groupe d'origine par le système totalitaire. Comme en témoigne la douleur de la famille d'Angelé. Cette dernière qui apprend que c'était leur voisine, la meilleure amie de la mère d'Angelé, qui les avait dénoncés. S'y dresse la nécessaire réinscription des familles d'anciens exilés au sein de nouveaux groupes, offrant des liens suffisamment sécurisants. Faute de quoi, les processus problématiques de la vengeance (Sironi, 2007), ou des mouvements défensifs couteux portés par ces angoisses paranoïdes risquent de s'y greffer. Comme en témoigne la guérilla antisoviétique, sans pitié ni relâche, qu'Angelé mène, au jour d'aujourd'hui et avec acharnement contre ses « ennemis » communistes.

De même, les familles se réfèrent quasi systématiquement aux différents passages du dossier familial du KGB durant nos rencontres. « C'était dans le dossier »<sup>347</sup>, répètent-ils comme pour valider leurs dires. S'y dresse ainsi le risque d'une intériorisation du discours totalitaire au sein d'un amalgame produit par son œuvre aliénante et assujettissante (Puget, 1989). À cet égard, se dessine fréquemment une lutte interne dans les investissements des familles autour de ce document. Ce dernier, que pourtant ils savent être « fabriqué ». Mais qui revient dans leurs propos pour rendre compte des « fautes » de tel ou tel ancêtre « responsable » de la déportation de la famille. Comme le grand-père paternel d'Angelé à qui il aurait « *suffi de l'intelligence ou bien de la bêtise pour acheter encore plus de terres et devenir un koulak.* »<sup>348</sup>. Ou bien le grand-père de Laima, coupable, car « *c'était écrit qu'il avait fait une sorte de complot.* »<sup>349</sup>. Ainsi se dressent les traces d'une aliénation au discours soviétique empreint de l'arbitraire. Cependant, je propose également de considérer l'hypothèse d'un déploiement du travail des « fantasmes de transmission »

---

<sup>347</sup> Angelé, Entretien Angelé 1 (Annexes, p. 17).

<sup>348</sup> Entretien Angelé 2 (Annexes, p. 36).

<sup>349</sup> Laima, Entretien Laima et Ieva (Annexes, p. 155)

(Ciccone, 2012a, 2012b). Ce dernier semble s'appuyer sur ces versions totalitaires de l'histoire familiale réécrite par le KGB. Les familles puisent ainsi dans ces écrits secrets pour donner sens à la déportation, rendre une place active aux membres « coupables des persécutions ». Ainsi, agit un travail de l'élaboration de cette histoire douloureuse.

En effet, l'ouverture des dossiers du KGB peut également fonder le moment-clef de la période post-soviétique dans la vie familiale. Offrant potentiellement des pièces manquantes dans l'histoire familiale des persécutions. S'y dessinent les noms des informateurs ayant fourni des témoignages en défaveur de la famille. Tout comme les vraies circonstances des morts des proches. À l'égard notamment de la mémoire des prisonniers politiques morts aux Goulags. Pour rappel, les circonstances du décès, parfois son avènement même, furent cachés à leurs proches (Merridale, 2000). Ces derniers sont longuement restés dépourvus de rituels funéraires. À ce propos, j'ai pu traiter la démarche de Laima, ayant pris en charge l'ouverture du dossier grand-paternel, mort au Goulag. Et ce dans le but d'enfin inscrire dans l'histoire familiale l'histoire de cet ancêtre. L'acte de l'ouverture du dossier du KGB contribue ainsi à une inscription des morts dans la mémoire familiale et participe à l'accomplissement du processus du deuil.

Pour un enfant d'anciens déportés, l'ouverture du dossier parental du KGB témoigne également d'une quête autour de ses origines. Ces documents racontent en effet la vie parentale avant sa naissance, parfois, leur rencontre, leur vie en exil ; etc. Comme en témoigne Vidas ayant lu le dossier maternel ; et ayant ainsi appris « tout ce qu'elle disait »<sup>350</sup>. Ici, ouvrir le dossier parental, répond à une double exigence. Celle de creuser autour de son origine et l'histoire dont il est issu ; tout comme celle de traiter son histoire familiale marquée par les violences collectives. Le négatif dans les « transmissions du collectif totalitaire » est ainsi partiellement levé ; les bribes de l'histoire familiale peuvent désormais se lier et faire sens.

---

<sup>350</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 110).

Dès les premières années de l'indépendance, lesdites « expéditions » sont massivement organisées en direction des anciens lieux d'exil<sup>351</sup>. Elles réunissent des petits groupes (10 à 20 personnes) d'anciens déportés et de membres de leur famille. Parmi les familles rencontrées, celles de Vidas, de Gintas et d'Inesa participent à ces voyages collectifs. À cette occasion, les familles rapatrient les dépouilles de leurs proches décédés en exil ; réalisent des monuments ou des plaques commémoratives sur les anciens lieux d'exil ; s'occupent des cimetières d'exilés. Par ailleurs, le projet « Mission Sibérie », dont j'ai pu précédemment parler<sup>352</sup>, s'inscrit dans une continuité symbolique avec ces expéditions originales. Ce projet s'adresse essentiellement aux jeunes adultes lituaniens, qui se rassemblent chaque été pour un voyage dans les différents lieux d'exil en Sibérie. Fondé en 2006, « Mission Sibérie » reçoit toujours une attention particulière de la part de la communauté lituanienne. Le travail de subjectivation de cette histoire collective semble en effet toujours en cours.

#### Hypothèses

Je propose plusieurs hypothèses quant aux fonctions de ces voyages de retour sur les anciens lieux d'exil pour les anciens déportés et leurs héritiers :

- Ce voyage consiste en un acte de résistance, individuelle et collective, contre les violences soviétiques.
- Pour un ancien déporté, ce voyage participe d'une étape cruciale du processus de subjectivation de son expérience de déportation et d'exil (refaire le chemin d'exil forcé en tant que sujet, de son propre grès ; réélaborer les expériences de déportation et d'exil dans un véritable après-coup).
- Pour un héritier, ce voyage participe au travail de subjectivation de l'histoire familiale et de sa propre origine (« retour » au lieu originaire de la scène primitive ; appropriation active des expériences transgénérationnelles : métaphore de « montaison » (Konicheckis, 2008)). Ici, tout comme dans la migration du retour (D. Giannica<sup>353</sup>), le voyage de retour en Sibérie

---

<sup>351</sup> Source : [http://www.spaudos.lt/Knygnesiu\\_paminklai/knygnesiai/juozas\\_akelaitis2.html](http://www.spaudos.lt/Knygnesiu_paminklai/knygnesiai/juozas_akelaitis2.html).

<sup>352</sup> Voir partie « Les espaces et les lieux de commémoration en Lituanie » (page 22-24).

<sup>353</sup> Une idée élaborée au sein d'un travail doctoral « La psychologie et la psychopathologie de la migration de retour »

se situe à l'entrecroisement des axes diachronique et synchronique.

- Ce voyage participe à l'accomplissement des rituels du deuil et d'une inscription des morts dans la mémoire familiale et collective (rapatriement des dépouilles des proches décédés en exil, réalisation des monuments et des plaques commémoratives). Les familles « déterrent une crypte » pour créer une sépulture symbolisante.

Pour discuter ces idées, j'ai recours à trois récits familiaux : le voyage de retour familial de Vidas (fils d'anciens déportés, né en Lituanie) ; les voyages de retour, familial et individuel, de Gintas (fils d'anciens combattants, né en Sibérie), le voyage de retour familial d'Asta et Rita (deux sœurs, une déportée enfant, une née en exil).

Vidas<sup>354</sup>: visite du lieu symbolique de la scène originaire

Vidas, fils d'anciens déportés nés en Lituanie, participe au voyage familial en Sibérie. À cette occasion, la famille rapatrie la dépouille de la grand-mère maternelle de Vidas ; ce qui participe à un rituel familial nécessaire à l'accomplissement du deuil. Ses parents viennent ainsi se confronter aux anciens lieux de leur exil. Pour eux, le retour constitue un « après-coup » des temps de l'exil. Je parlerai plus amplement de cette hypothèse à l'occasion de l'analyse du cas de Gintas. Vidas quant à lui vient ainsi visiter le lieu symbolique de la scène originaire (la Sibérie est le lieu de la rencontre parentale), tout comme s'approprier activement l'histoire familiale marquée par les violences. L'histoire des violences devient ici une source potentielle aux nouveaux investissements. À ce propos, j'ai recouru à la métaphore « de la montaison » des saumons proposée par Konicheckis (2008). En effet, l'héritier des violences soviétiques, en réalisant un voyage en Sibérie, s'inscrit dans un travail actif de subjectivation des expériences transgénérationnelles.

Gintas : les retrouvailles avec le doux pays natal sibérien

Gintas est fils de deux combattants de la résistance anti-soviétique. Tout comme la grand-mère de Simas, la mère de Gintas participe à la résistance en tant que « *ryšininkė* » (« chargée de

---

en cours de préparation.

<sup>354</sup> Voir la partie « Le voyage familial du retour en Sibérie » (p. 198-199). Ici, je rappelle uniquement les fonctions essentielles que ce voyage accomplit pour la famille.

liaison »)<sup>355</sup>. Son père quant à lui figure parmi les dirigeants importants de la guérilla lituanienne. Ses quatre tantes paternelles y participent également. Ses parents sont attrapés par les soviets, torturés, puis envoyés au Goulag. Ils se rencontrent durant leur incarcération. Leurs deux fils viendront au monde en Sibérie, à la fin de leur détention. Gintas grandit donc dans la terre d'exil parental forcé ; et ce jusqu'à ses 11 ans. Quelle histoire héroïque imposante que celle des ancêtres de Gintas qu'il va s'agir, pour ce dernier, d'intégrer afin de trouver sa propre place !

À l'arrivée de l'indépendance, Gintas réalise plusieurs voyages en Sibérie. Il fait partie des organisateurs d'une des « expéditions » collectives, qu'il entreprend en compagnie de son père. Des années plus tard, il réalise un second voyage de retour. Cette fois-ci, seul. Il souhaite retourner dans son village natal : *« Lorsque j'ai pris ma retraite, lorsque j'ai joint les réserves, là je ne pouvais plus tenir, (...) les nerfs n'ont plus tenu, j'ai pris le dernier argent. (...) J'ai pris le train et je suis parti visiter mon pays natal. (...) Pour moi, ce nord effrayant, nord des goulags, c'est mon pays, cette ville. »*<sup>356</sup>

Toute la famille de Gintas (sa mère, son père, et ses quatre tantes paternelles) survit à l'emprisonnement aux Goulags et à la vie en exil. Cette famille de résistants, c'est le cas de le dire, résiste. Cependant Gintas s'investit dans l'organisation de « l'expédition » collective en Sibérie ayant pour but le rapatriement des dépouilles d'anciens exilés. À mon sens, il s'agit ici pour lui d'un acte d'acquiescement de la dette à l'égard des morts et de leurs proches endeuillés. Ceux pour qui la Sibérie fût la terre de la terreur. Il prend ainsi en charge l'inscription dans les sépultures et dans la mémoire collective des « morts des autres ».

S'y dessine également une quête intime d'une inscription au sein de ses appartenances complexes, sources des conflits de loyautés. Descendant de deux lignées de combattants lituaniens, Gintas se sent pourtant profondément lié à la terre de leur exil forcé. Ainsi, ce premier voyage

---

<sup>355</sup> Il s'agit d'un terme lituanien spécifique désignant un rôle précis dans le mouvement de résistance. Le mot vient du nom « ryšys » qui désigne le réseau, la connexion ou bien la liaison. Ne trouvant pas de terme équivalent dans la langue française, je propose celui de résistant « chargé de liaison ». Un résistant « chargé de liaison » garde sa couverture ne participant pas ouvertement à la guérilla. Il agit néanmoins en soutien aux résistants, leur fournissant la nourriture, les soins, une aide logistique diverse ; transmettant également les informations d'un bataillon de résistants à d'autres. Ce rôle est occupé majoritairement par des femmes.

<sup>356</sup> Gintas, Entretien Gintas (Annexes, p. 320).

« patriotique » semble fidèle à la tradition familiale de résistance. Il consiste en un voyage pour la « terre d'exil familial ».

Une fois la dette acquittée et la mémoire familiale honorée, Gintas pourra réaliser un véritable voyage de « retour au pays natal ». À ce propos, l'homme insiste : la Lituanie reste pour lui « la patrie<sup>357</sup> » (« tevyne »), le lieu de naissance de ses parents<sup>358</sup>. Cependant, « son pays à lui », « le pays natal » (« gimtine »), c'est la Sibérie. Sa ville natale se dresse pour lui comme « la plus douce et la plus proche »<sup>359</sup>. Ainsi, Gintas refuse de s'auto-déraciner et de renoncer à une partie précieuse de son histoire intime. Pour lui, la Sibérie résonne comme le lieu de l'infantile, de liens premiers, et de son origine même : « Car là-bas toute mon enfance s'était passée. (...) Comme un conte. Très belle. Une telle enfance, personne ne la connue en Lituanie, ça n'existait pas. Tout d'abord la neige, vous imaginez, on a de la neige jusqu'au toit.<sup>360</sup> » Ici, revenir sur ce lieu d'origine et originaire, relève pour Gintas d'une nécessité psychique.

D. Giannica<sup>361</sup> considère que le retour implique nécessairement un après-coup. Gintas, via ce voyage de retour, revisite, lie et (ré)intègre dans sa vaste histoire, l'histoire de l'exil parental, tout comme celle de son enfance sibérienne. Cet acte commémoratif, collectif puis individuel, que Gintas crée activement, répond donc aux exigences multiples. À propos notamment d'une inscription en mémoire de l'histoire familiale et collective, d'un acquittement d'une dette à l'égard de ceux qui n'ont pas résisté à la terreur sibérienne, tout comme d'une subjectivation de sa propre histoire intime.

Asta et Rita : création d'une sépulture symbolisante

*« Asta : J'ai grandi avec ces terribles rêves. Tout le temps, je rêvais de cette vaste grange. Il s'agit des obsèques de mon grand-père, de celui que je n'ai jamais connu, qu'à partir des photos. Et là d'un seul coup, je me trouve seule, et le grand-père sort du cercueil. Et moi j'ai tellement peur, je fuis. Alors ce rêve revenait. (...) Quand on l'avait amené chez nous, il avait cessé.*  
*Rita : Et moi j'avais ce rêve, au cimetière. En Sibérie, c'était vraiment en Sibérie. Et quand nous y sommes allés, alors ces rêves ont cessé<sup>362</sup>. »*

---

<sup>357</sup> Gintas, Entretien Gintas (Annexes, p. 320).

<sup>358</sup> En lituanien, ce terme (« tevyne ») évoque tant à la terre du père (« tevas »), que celle des parents (« tevai »).

<sup>359</sup> Gintas, Entretien Gintas (Annexes, p. 319).

<sup>360</sup> Gintas, Entretien Gintas (Annexes, p. 319, p. 329).

<sup>361</sup> Travail doctoral « La psychologie et la psychopathologie de la migration de retour » en cours de préparation.

<sup>362</sup> Asta et Rita, Entretien Asta, Rita, Inesa (Annexes, p. 232).

Asta et Rita sont deux sœurs issues d'une famille desdits « koulaks ». Rita, déportée avec sa famille en tant qu'enfant. Asta, née en exil. Au retour en Lituanie, Rita est une jeune adulte, alors que sa sœur traverse les débuts de l'adolescence.

Le grand-père paternel de ces femmes décède d'une pneumonie durant l'exil ; il est enterré dans un cimetière sibérien. La famille rentrera en Lituanie laissant sa dépouille sur cette terre lointaine. Or, au moment de quitter la Sibérie, le père du défunt fait une promesse sur sa tombe. Celle de revenir et de le ramener « chez lui ». Ainsi Rita dit avoir « *grandi tout en sachant qu'elle devra retourner en Sibérie* »<sup>363</sup>. Et, cet ancêtre « mal mort » (Sironi, 2007) fait retour ; il vient hanter les rêves de ses deux petites-filles. Il rappelle la promesse faite par son fils, le père d'Asta et de Rita. Ces dernières en héritent telle une lourde hypothèque. Elles répondent à cet appel d'un devoir à l'égard des morts familiaux. À ce propos, suite à l'indépendance, les deux sœurs partiront en Sibérie pour rapatrier la dépouille de leur grand-père. Ainsi, elles prennent activement en charge l'inélabore transgénérationnel. Elles accomplissent la promesse faite par leur père ; la santé de ce dernier ne lui permettant pas de réaliser ce voyage.

Cependant, au vu de la précarité des moyens dont elles disposent, une fois en Sibérie, elles doivent déterrer, à même les mains, os par os, les restes de leur ancêtre :

*« Rita : Il fait chaud, c'est l'été. Asta : Il fait chaud, nous sommes tendues. Rita : Et là je vois qu'elle (sa sœur) est devenue toute rouge, alors je lui dis sors (de la tombe), c'est à mon tour. J'entre là-dedans, et je me dis, je ne veux pas trouver le crâne, non, pas le crâne, j'avais peur. Alors j'avais trouvé les petits ossements de mon grand-père, et sa bague en argent, je les ramassais, un par un, ayant peur qu'il ne m'appelle à nouveau. Et j'ai trouvé le crâne. On a tout sorti. (...) Nous avions amené de la Lituanie une toile tissée par notre grand-mère avec de l'eau bénie, alors on a tout mis là-dedans. »*

Cette scène perçante constitue à mon sens une métaphore d'un déterrement d'une crypte familiale pour créer une sépulture symbolisante. Les sœurs s'offrent des relais, elles réalisent ensemble cette tâche immense. Elles réinscrivent les ossements de leur grand-père, et par cette voie, sa mémoire même, dans la « toile d'origine » tissée par les mains de la grand-mère, son épouse. Elles le ramènent dans sa terre natale, rompant ainsi son interminable exil. Maintenant, que

---

<sup>363</sup> Rita, Entretien Asta, Rita, Inesa (Annexes, p. 232).



cet ancêtre dispose d'un véritable lieu de mémoire, que le rituel l'inscrivant parmi les morts a pu être accompli, et la promesse paternelle tenue, les sœurs peuvent enfin dormir (et vivre) tranquillement. Les rêves du cercueil du grand-père cessent.

##### 5. Chercheuse « témoins » , chercheuse héritière

Lors de la revue de littérature, j'ai eu recours aux travaux portant sur le processus de témoignage autour des situations des violences collectives (Altounian, 2014 ; Chiantaretto, 2014b ; Laub, 1992, 2015 ; Waintrater, 2003, 2004)<sup>364</sup>. Ces lectures se sont montrées pour moi *salvatrices* pour comprendre certains moments énigmatiques des rencontres avec ces familles. Comme par exemple, l'intenable posture de neutralité bienveillante et la violence, inhérente à la rencontre, que j'ai pu expérimenter. Ou encore, les mouvements psychiques spécifiques déployés qui semblaient s'inscrire au sein des processus des « délégations »<sup>365</sup> ; processus dont les familles, tout comme moi-même, nous étions singulièrement porteurs. Ainsi, l'investissement et les attentes massives de la part d'Angelé à mon égard semblaient relever pour une part de la dynamique « témoin-témoins » (Waintrater, 2003). Dans la rencontre, je suis devenue une « partisane » dans la guérilla soviétique, toujours en cours dans le monde interne de cette dame. Je suis alors venue incarner la figure du « témoin garant » (Chiantaretto, 2014b) qui a jadis fait défaut, et qu'Angelé semble désespérément chercher à restituer.

La question épistémologique de la pertinence du recours à la notion de transfert et de contre-transfert dans le contexte du témoignage a été discutée<sup>366</sup>. J'avais élargi cette réflexion au cadre de ma recherche. La proposition de Waintrater (2003) invitant à user du terme de « résonance » (Abraham & Torok, 1987), pour désigner les éprouvés qui traversent le « témoins » à l'écoute du « témoin », me semble fort intéressante. Elle est toutefois basée sur l'idée d'une similarité des processus engagés dans l'espace analytique et dans celui du témoignage.

Ma propre expérience m'amène cependant à considérer une dimension supplémentaire : celle des modalités des transmissions psychiques déployées à même les rencontres.

---

<sup>364</sup> Voir partie « Le processus testimonial oral et ses fonctions » (p. 127-137).

<sup>365</sup> Notion proposée par Stierlin et Boszorményi-Nagy, et réélaborée par Waintrater (2001, 2003, 2004) à l'égard des processus déployés dans l'espace testimonial. Voir partie « La délégation » (p. 134).

<sup>366</sup> Voir partie « Entre la cure et le testimonial oral : une différence radicale ? » (p. 127-130).

À ce propos, j'émet l'hypothèse que je suis venue incarner la fonction de « l'héritière symbolique » de l'histoire familiale sibérienne. À ce propos, les modalités de transmission qui se déploient dans l'espace de ces rencontres, tout comme mes ressentis et mes réactions contre-transférentiels (ou de « résonance »<sup>367</sup>), semblent répondre aux exigences et aux principes régissant les transmissions inter et transgénérationnels au sein du groupe familial en question.

Je ne fais pas se superposer le complexe processus des transmissions générationnelles à la relation ci-présente entre la chercheuse et les familles (ou les sujets). Tout comme lorsque l'on fait référence au contre-transfert du chercheur, il ne s'agit pas pour autant d'assimiler les processus de la cure analytique à ceux engagés à l'occasion de la recherche. Cela n'empêche que les ressentis affectifs et corporels, les représentations, et parfois, leur absence, vécus par le chercheur, constituent un précieux matériel clinique. À ce propos, la recherche de thèse réalisée par M. El Husseini (2016)<sup>368</sup> rend compte de la pertinence et de la nécessité d'étude des mouvements contre-transférentiels du chercheur à partir de la clinique du traumatisme. Je propose ainsi de rester attentifs aux modalités des transmissions déployées dans l'espace de la rencontre même, tel un matériel à part pouvant *renseigner sur* (et non équivaloir à) la problématique des transmissions psychiques familiales.

Pour discuter cette idée, j'invite à s'imprégner à nouveau des différentes dynamiques qui se sont déployées lors de ces entretiens de recherche.

*Laima et Vidas : transmission d'une vie qui défie la mort*

La coprésence du rire et de la dérision, avec le tissage progressif d'un récit sibérien douloureux, parfois même macabre, a marqué les rencontres des familles de Vidas et de Laima. Cette résistance et volonté de préserver l'élan de vie malgré les violences quotidiennes de l'exil semblent fidèles à la « tradition » familiale. Comme en témoigne la façon dont ces récits furent transmis par les témoins directs de la vie en exil forcé à leurs héritiers, que j'ai pu rencontrer. Telle Julija, la mère de Laima, ayant laissé ce roman qui raconte son histoire sibérienne avec toute la

---

<sup>367</sup> Je reprends ici la proposition de Waintrater (2003) de parler de « la résonance » décrite par Abraham et Torok (1987). Voir page 128.

<sup>368</sup> Ce travail s'inscrit dans un projet de recherche plus large portant sur la transmission du traumatisme.

vitalité d'une jeune adolescente qu'elle était jadis. Ou la mère de Vidas, qui « *rigolait tout le temps* »<sup>369</sup> se rappelant des scènes anecdotiques qui donnaient de l'espoir au quotidien macabre.

*Angelé : transmissions confuses*

Pour Angelé, la subjectivation des violences soviétiques paraît tout autant désirée qu'entravée. Cette femme se montre aux prises avec une histoire de déportation sans fin, et une certaine pathologie dans les transmissions. En effet, le temps circulaire qui semble envahir cette dame constitue l'antithèse du « temps générationnel » organisant les transmissions familiales. C'est ainsi qu'elle s'est montrée à la fois confuse et confusionnante dans ses propres tentatives à me transmettre son histoire. De même, elle me *lègue* certains contenus, tels des « monuments » interdits à transformer. Ce qui m'avait amené à questionner une modalité des « transmissions monumentales ». À propos notamment d'une transmission dont l'appropriation est vécue fantasmatiquement par l'héritier comme un acte de vandalisme. Ce processus paraît lié aux atteintes narcissiques, les siennes et celles paternelles. Un négatif scelle les liens père-fille tel un « carcan psychique » (Ruffiot, 1980).

*Milda : qui parle ?*

Lors de la rencontre, Milda, née en Sibérie, lit rigoureusement des passages d'un manuscrit maternel sur le récit familial de déportation et d'exil. Une référence subjective à cet écrit ne se montre pas pour l'instant possible. Il a été transmis, ou vécu, tel un « objet sacré », difficilement métabolisable. C'est sous cette même forme qu'il m'est légué. Par ailleurs, au moment de notre rencontre Milda traverse le deuil. Sa mère, l'auteure de cet écrit, étant récemment décédée. La notion d'un objet - « relique » (Fédida, 1970) me semble ici bienvenue. Fédida (1970) apporte l'idée que la relique, représentante réelle ou symbolique du corps du défunt, cherche à défier l'œuvre de la mort (telle la pétrification d'une dépouille). Ici, j'avais l'impression d'assister à la réincarnation de la défunte via la voix de sa fille. Plus qu'un objet d'une mémoire familiale à s'approprier ; cet écrit semble, jusqu'ici, représenter l'objet d'une « transmission monumentale » ou celle de la « relique » dont l'appropriation est barrée.

---

<sup>369</sup> Vidas, Entretien Vidas et Petras (Annexes, p. 109)

*Morta : on ne parle **jamais** de cette histoire*

Morta, cette ancienne adolescente déportée dit ne **jamais** parler de la Sibérie dans sa famille. À cet égard, elle *s'efforce* de ne pas en parler avec ses enfants pour les « protéger ». Cette équivalence imaginaire « ne pas dire- ne pas transmettre la douleur » présente de fortes chances d'engendrer un lourd négatif familial. Ses enfants se montrent fidèles à l'interdit maternel. Sa fille se dit en déplacement. Son fils me laisse entendre ne pas avoir le temps pour ce genre de discussions. Dans l'après-coup, j'entends l'agressivité dans sa voix tel un signe de violence produite par mon invitation à parler de ce dont on ne parle **jamais**. Je renonce à réaliser un entretien familial ; je rencontre Morta seule. Cette rencontre m'est particulièrement douloureuse. Ma recherche semble transgresser les « pactes dénégatifs » (Kaës, 2009), organisateurs de la vie psychique familiale. L'histoire maternelle de vie en exil est censée rester enfouie. L'agressivité que Morta déploie à mon égard durant notre échange semble à la hauteur de la menace à l'équilibre familial que ma présence produit. Je me sens sans ressource. Morta prend contrôle de l'échange, de ce qui peut ou ne doit pas se dire. Les « existants transgénérationnels » (Konicheckis, 2008) envahissent l'espace ; ces figures du négatif que Morta interdit cependant de toucher. Ceci étant dit, la rencontre a bien eu lieu. Morta m'accueille chez elle. J'entends ici la « *nécessité* de transmettre » (Kaës, 1993). Ce afin d'assurer la continuité de la vie psychique, et de déposer dans l'appareil psychique d'un autre ce qui ne peut pas se loger en soi. C'est ainsi que Morta *s'efforce*, dans cette seule forme rigide qui lui paraît vivable, de me rencontrer et d'inscrire son histoire dans une mémoire partageable. Elle dépose à l'occasion de notre rencontre certains contenus violents ; telles les idées suicidaires qui la hantaient lors des premières années d'exil. Elle vient ainsi évacuer, et peut-être se libérer quelque peu, d'une part du négatif familial que je propose d'accueillir.

Une recherche qui invite à transmettre

Ainsi l'espace de la rencontre devient une nouvelle scène des transmissions familiales. À mon sens, le cadre même de ma recherche facilite potentiellement un tel phénomène. J'invitais les familles à me raconter, me *transmettre*, leur histoire. Cette dernière étant marquée par les violences soviétiques dont l'inscription en mémoire collective fut fort complexe, et semble inachevée. Une histoire restée donc en attente de lieux de mémoire, et d'*héritiers* qui assurent sa pérennisation.

De même, il s'agit majoritairement d'entretiens réalisés en présence de plusieurs générations ; le récit s'adressait donc à la fois à la chercheuse et aux autres membres présents. À cet égard, la rencontre est pour certains fortement investie telle une occasion de transmettre ou, « d'enfin » connaître l'histoire familiale de l'exil en Sibérie. C'est ainsi que Dalia, que je rencontre en présence de sa mère, Elzbieta<sup>370</sup>, une ancienne enfant déportée, partage dans l'après-coup de notre rencontre qu'il s'agissait de la première fois où elle a pu entendre sa mère tisser un récit sur ces événements douloureux.

Des objets familiaux de mémoire en guise de cadeaux d'adieu pour la chercheuse

Plusieurs familles me font des « cadeaux » à la fin de rencontre (Laima et Ieva, Rita, Asta et Inesa ; Milda ; Angelé ; Jonas). Il s'agit essentiellement de matériel pour « m'aider » dans ma recherche : des livres d'histoire, des cartes, des extraits des journaux portant sur les déportations en Sibérie (Angelé ; Jonas ; Antanas). Mais également des photos des temps d'exil et des écrits familiaux (Milda ; Angelé ; Rita, Asta et Inesa).

D'une part, les familles s'adressent ainsi à moi en tant que chercheuse-« témoins » ; me léguant un devoir de transmettre ces objets à mon tour (par exemple, utiliser les photos en illustration de la thèse). D'autre part, s'y tissent de véritables scènes de transmissions. Telle une héritière, je me vois confier ces précieux objets familiaux de mémoire. Les familles m'invitent à les garder, et ainsi à préserver leur mémoire. De même, je peux m'en saisir, d'y puiser pour m'en enrichir.

Un tel cadeau me marque singulièrement. À la fin de notre rencontre, Rita, Asta (deux soeurs) et Inesa (la fille d'Asta) m'offrent une petite « croix » honorifique. Ce médaillon est réservé aux personnes méritantes de l'organisation d'anciens déportés dont elles font partie. Me disant, émues, qu'elles ont « inscrit mon nom », et que désormais, je suis « devenue une ancienne déportée », moi aussi. Elles rajoutent un livre sur les déportations, avec une dédicace qu'elles signent devant moi : « Chère Goda, pour une rencontre pleine de sens ».

Telle l'héritière d'une histoire « extraordinaire », je me sens dans un premier temps quelque peu dépassée. Ce n'est que dans l'après-coup que je prends conscience de la signification symbolique de leur acte. La rencontre, tel un rituel initiatique que je « réussis » (« une rencontre pleine de

---

<sup>370</sup> Entretien Elzbieta et Dalia (Annexes, p. 254-278).

sens »), donne lieu à ma nouvelle affiliation. En effet, cette scène, certes unique, met en acte mon inscription au sein de leur groupe d'appartenance. Désormais dépositaire d'une partie de leur histoire familiale, je suis ainsi *officiellement* intégrée parmi « les siens ». Et, hériter, même symboliquement, d'une telle histoire de la vie et de la mort en Sibérie, consiste à la fois en un lourd legs, et en une richesse à acquérir.

## Conclusion

Les différentes propositions formulées tout au long de ce travail se basent d'abord sur les hypothèses de la jeune chercheuse que je suis. Les exigences universitaires m'ont amenée à réaliser ce travail doctoral en trois ans. Je reste cependant consciente que ce travail aurait pu bénéficier d'une maturation et d'un affinement. Je n'avais pas dédié un chapitre spécifique aux limites de cette recherche. J'ai cependant cherché à en rendre compte tout au long de ce travail. À propos notamment du cadre hétérogène de la constitution des entretiens de recherche (individuel, parent-enfant, familial). De même, les cas familiaux analysés ne suivent pas systématiquement la même trame d'exposé. J'ai privilégié la méthode d'analyse « par écriture » (Paillé & Mucchielli, 2016). Au détriment d'une certaine homogénéité, j'ai tenté de rester au plus près de la clinique familiale telle qu'elle s'était déployée. De même, j'ai combiné le matériel issu d'entretiens avec celui d'écrits familiaux. Je suis consciente qu'il s'agit d'un matériel de différentes natures et porté par des processus distincts. J'ai pris cependant le choix d'intégrer dans mon analyse ces écrits (romain de Julija, publications d'Angelé) au titre d'objets-familiaux des transmissions. Ils offrent des pistes précieuses quant aux questions que je me suis posée tout au long de ce travail. À savoir, que deviennent ces histoires sibériennes que le collectif totalitaire a cherché à supprimer de l'Histoire ? Comment et sous quelles modalités se transmettent-elles ? Comment s'inscrivent-elles parmi les héritiers ?

Ces familles lituaniennes témoignent d'une quête hargneuse d'une inscription en mémoire de leur histoire sibérienne longuement attaquée par le collectif totalitaire. En effet, « pour pouvoir oublier, il faut d'abord pouvoir se souvenir » (Chercki, 2006). Le travail de subjectivation, plus ou moins accompli, dans lequel s'engagent ces familles m'amène aux propositions de Chercki (Ibid.). À propos notamment de l'émergence des « lieux métaphoriseurs » (Ibid.), leviers potentiels du processus de métabolisation de l'histoire groupale empreinte des violences collectives.

En Lituanie, ces espaces et ces objets permettant une co-pensée et une co-élaboration de l'histoire des lituaniens en Sibérie sont relativement présents et accessibles (débat, films, ouvrages, réunions d'anciens déportés, projet « Mission Sibérie »). Cependant, leur création, nécessaire pour étayer le travail de l'élaboration, individuelle et collective, n'est pas pour autant suffisante. J'ai pu en effet constater que ces espaces potentiellement salvateurs peuvent également devenir des lieux où

l'histoire de la déportation et des violences, ne réussissant pas à s'inscrire, vient à se répéter. C'est ainsi qu'Angelé, cette ancienne déportée enfant, aujourd'hui ayant largement dépassé l'âge de la retraite, parcourt chaque semaine Vilnius en tant que guide touristique. Elle raconte, encore et encore, l'histoire des répressions soviétiques aux hôtes venus passer quelques jours à la capitale. Angelé les amène fréquemment chez Antanas, cet ancien militant de la guérilla qu'elle m'avait également présenté. Tout comme Angelé, il dit avoir été trop occupé avec « la lutte » pour fonder une famille. Et, cet homme centenaire projette encore au jour d'aujourd'hui aux touristes des documentaires. Ces derniers, il les avait tournés lui-même sur le thème de la lutte des lituaniens pour l'indépendance (années 89-90). Ici, la tentative de commémoration ne semble pas aboutir en une perlaboration. Le temps circulaire répète les mêmes récits traumatiques, telles les images des documentaires qu'Antanas continue à projeter, jour après jour, aux intéressés. Et ainsi l'histoire continue.

Ici, la seule dimension d'une entrave dans l'inscription en mémoire collective ne semble pas suffisante pour rendre compte de la souffrance dont Angelé ou Antanas se montrent porteurs. Ainsi se dressent leurs histoires singulières, individuelles et familiales. Les démêler des effets des persécutions soviétiques n'est pas une tâche aisée. J'ai tenté cette entreprise au travers de l'histoire d'Angelé. Cette dernière rend singulièrement compte d'un amalgame confusionnant entre les violences soviétiques, réelles et jadis actuelles, et les ombres préhistoriques de la « boîte de Pandore familiale ». Ici, les violences collectives croisent et se mêlent avec l'histoire familiale et intime. Leurs effets dévastateurs sont indéniables, et les négliger serait un acte violent en soi. Cependant, il ne serait pas pour autant pertinent de considérer que les violences soviétiques fondent « une macabre scène originaire » pour le négatif familial. Elles viennent plutôt rencontrer, pour le meilleur ou pour le pire, le groupe familial, son histoire, ses mythes, ses forces et faiblesses, ses trésors et ses ombres.

Je clos le présent travail tout en présentant qu'il constitue uniquement un premier chapitre d'une réflexion sur cette clinique singulière dont témoignent les familles lituaniennes d'anciens exilés en Sibérie. Alors que je réalise ce travail au sein d'une université parisienne, j'espère qu'il pourra profiter en premier lieu aux collègues exerçant au pays. Qui se trouvent, tout comme moi, traversés par des questions d'ordre clinique, théorique et éthique, sur les problématiques rencontrées, et l'accompagnement que l'on peut offrir à ces populations uniques.



## Bibliographie

Abraham, K. (1922). Sauvetage et meurtre du père dans les fantasmes névrotiques. In K. Abraham (1989) *Œuvres complètes : t. 2 : 1913-1925 : développement de la libido ; formation du caractère, études cliniques.* (pp. 146-152). Paris : science de l'homme Payot.

Abraham, N., & Torok, M. (1978). *L'écorce et noyau.* Paris : Flammarion.

Agamben, G. (1995). *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue.* Paris: Le Seuil.

Agamben, G. (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif.* Paris : Payot et Rivages.

Altounian, J. (2000). *La survivance. Traduire le trauma collectif.* Paris : Dunod.

Altounian, J. (2001). L'école de la République, jadis « mère adoptive » pour les sinistrés, l'est-elle encore? *Les Temps Modernes*, 615-616,(4), 167-179

Altounian, J. (2004). De quoi témoignent les mains des survivants ? In J.-F. Chiantaretto, C. Trevisian, J. Altounian, R. Waintrater, & P. Réfabert (2004) *Témoignage et trauma. Implications psychanalytiques* (pp. 27-65). Paris : Dunod.

Altounian, J. (2009). Parcours d'un écrit de survivant jusqu'à son inscription psychique ou Temporalité d'élaboration d'un héritage traumatique. In V. et J. Altounian (2009), *Mémoires du génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique.* (pp. 113-148). Paris : Presses Universitaires de France.

Altounian, J. (2012). *De la cure à l'écriture. L'élaboration d'un héritage traumatique.* Paris : Presses Universitaires de France.

Anaut, M. (2007). Transmissions et secrets de famille : entre pathologie et créativité. *La revue internationale de l'éducation familiale*, 22,(2), 27-42.

Anušauskas, A. (1996). *Lietuvių tautos sovietinis naikinimas 1940-1958 metais.* Vilnius: Mintis.

Arendt, H. (1951, éd. 2002). *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme* Paris : Éditions du Seuil.

Arendt, H. (1964). Responsabilité personnelle et régime dictatorial. In H. Arendt (2009), *Responsabilité et Jugement.* (pp. 57-91). Paris: Petite Biblio Payot.

Arendt, H. (1989). Responsabilité collective. In H. Arendt. (1989), *Ontologie et Politique.* Paris: Tierce.

Auerhahn, N.C. & Laub, D. (1998). Intergenerational memory of the Holocaust. In Y. Danieli (1998), *International handbook of multigenerational legacies of trauma*. (pp. 21-41). New York: Plenum Press.

Aulagnier, P. (1975). *La violence de l'interprétation*. Paris : Presses Universitaires de France.

Baranes, J.-J. Devenir soi même : avatars et statut du transgénérationnel. In R. Kaës, H. Faimberg, J.-J. Baranes, & M. Enriquez, (1993) *Transmission de la vie psychique entre générations* (pp. 170-191). Paris : Dunod.

Barrois, C. (1998). Le traumatisme second : le rôle aggravant des milieux socio-professionnel, familial, médical, dans l'évolution du syndrome psychotraumatique. *Annales médico-psychologiques*, 156 (7), 487-492.

Berger, E. & Paillé, P. (2011). Écriture impliquée, écriture du sensible, écriture analytique : de l'im-plication et l'ex-plication ». In E. Berger, & P. Paillé (2011) *Recherches qualitatives* (pp. 68-90).

Bergeret, J. (1984). *Violence fondamentale*. Paris : Dunod.

Bernhardt, H. (2013) German Democratic Republic: Absorbing the Sins of the Fathers. In J. D. Lindy & R.J. Lifton (2013) *Beyond invisible walls: The psychological legacy of Soviet trauma, East European therapists and their patients* (pp. 79-109). New York: Brunner-Routledge.

Bessoles, P. (2005). Barbarie et traumatisme. *Champ psychosomatique*, 38, 31-49.

Bion, W.-R. (1962). *Aux sources de l'expérience*. Paris : Presses Universitaire de France.

Bion, W.-R. (1961, éd. 2014). *Recherches sur les petits groupes*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bitter, J. (2003). Un outil de travail pour les organisations humanitaires face au radicalisme islamiste : typologie et images réciproques. In J. Bitter (2003), *Les dieux embusqués: Une approche pragmatique de la dimension religieuse des conflits* (pp. 46-156). Genève: Librairie Droz.

Bleger, J. (1966). Psychanalyse du cadre osychanalytique. In R. Kaës, A. Missenard et al. (2013) *Crise, rupture et dépassement* (pp. 257-277). Paris : Dunod.

Boszormenyi-Nagy, I. & Spark, G. (1973). *Invisible loyalties. Reciprocity in intergenerational family therapy*. Hager-Town: Harper & Row.

Braconnier, A. (2003). Entretien avec Alain de Mijolla. *Le Carnet PSY*, 79,(2), 28-33.

- Brun, A. & Roussillon, R. (2014). *Formes primaires de symbolisation*. Paris: Dunod.
- Burinskaitė, K. (2006). Buvusių kalinių ir tremtinių kontrolė KGB dokumentuose. *Genocidas ir Rezistencija, 1 (19)*.
- Burinskaitė, K. (2008). KGB prieš buvusius politinius kalinius ir tremtinius. *Genocidas ir rezistencija, 2 (24)*, 121-126.
- Burksaityte, G. & Konicheckis, A. (2016). Violences collectives dans l'histoire familiale : une source de subjectivation. *Le Divan familial, 36,(1)*, 107-122.
- Cherki, A. (2006). *La frontière invisible. Violences de l'immigration*. Paris : Éditions des crépuscules.
- Chertok, L. (2006). Les internements psychiatriques. In L. Chertok (2006), *Mémoires. Les résistances d'un psy* (pp. 155-156). Paris : Odile Jacob.
- Chiantaretto, J.-F. (2004a). Une parole en attente d'être pensée. In J.-F. Chiantaretto, C. Trevisian, J. Altounian, R. Waintrater, & P. Réfabert (2004) *Témoignage et trauma. Implications psychanalytiques* (pp. IX-XV) Paris : Dunod.
- Chiantaretto, J.-F. (2004b). Le témoin interne. In J.-F. Chiantaretto, C. Trevisian, J. Altounian, R. Waintrater, & P. Réfabert (2004) *Témoignage et trauma. Implications psychanalytiques* (pp. 99-137). Paris : Dunod.
- Ciccone, A. (2000). *L'observation clinique*. Paris: Dunod.
- Ciccone, A., & Ferrant, A. (2008). *Honte, culpabilité et traumatisme*. Paris : Dunod.
- Ciccone, A. (2012a). La transmission psychique inconsciente. Paris : Dunod.
- Ciccone, A. (2012b). Fantômes et fantasmes de transmission. *Cliniques méditerranéennes, 86,(2)*, 45-58.
- Ciccone, A. (2013). Fantôme de culpabilité et culture familiale. In R. Scelles, A. Ciccone, S. Korff-Sauss, S. Missonnier, & R. Salbreux (2013), *Famille, culture et handicap*. (pp. 61-70). Toulouse: Erès.
- Courbot, C. (2000). De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire: Petite histoire d'un terme connoté. *Hypothèses, 3,(1)*, 121-129.
- Crocq, L. (2012). *Seize leçons sur le trauma*. Paris : Jacob.
- Csiszer, N., & Katona, E. (2013). Hungary: Replacing a missing stone. In J. D. Lindy & R.J. Lifton, *Beyond invisible walls: The psychological legacy of Soviet trauma, East European therapists*

*and their patients* (pp. 53-78). New York: Brunner-Routledge.

Damiani, C.; Lebigot, F. (2011). *Les mots du trauma: Vocabulaire du psychotraumatisme*. Savigny-sur-Orge: P. Duval.

Davoine, F., & Gaudillière, J.-M. (2006). *Histoire et trauma : la folie des guerres*. Paris: Stock.

De Smet, D. (2011). La pratique de taqiyya et kitmān en islam chiite : compromis ou hypocrisie ? In *Actualité du compromis* (pp. 148-161). Paris: Armand Colin.

Diatkine, R. (1982). L'après-coup du traumatisme. In J. Guillaumin et coll. (1982) *Quinze études psychanalytiques sur le temps. Traumatisme et après coup* (pp. 91-102). Toulouse: Privat.

Eiguer A. (1987). *La Parenté fantasmatique*. Paris : Dunod.

Eiguer, A. (1997). La part maudite de l'héritage. In A. Eiguer, A. Carel, F. André-Fustier, A. Ciccone, & R. Kaës (1997). *Le générationnel. Approche en thérapie familiale psychanalytique* (pp. 14-65). Paris : Dunod.

Eiguer, A. (2005). Le transgénérationnel entre dette et interdit. In G. Descherf et al. (2005). *Les crises familiales*. Paris: In Press.

Eiguer, A. (2006). Introduction. In A. Eiguer, E. Granjon, A. Locan (2006) *La part des ancêtres* (pp. 1-7). Paris : Dunod.

El Gusseini, M. (2016). *Exploration du contre-transfert dans la clinique du trauma : une étude qualitative* (thesis). Sorbonne Paris Cité.

ÉPOPÉE : Définition de ÉPOPÉE. (s. d.). Consulté 26 Avril 2018, à l'adresse <http://www.cnrtl.fr/definition/%C3%A9pop%C3%A9e>

Faimberg, H. (1993). Le télescopage générationnel. In R. Kaës, H. Faimberg, J-J. Baranes, & M. Enriquez, (1993) *Transmission de la vie psychique entre générations* (pp. 59-82). Paris : Dunod.

Fédida, P. (1970). Relique et le travail du deuil. *Nouvelle revue de Psychanalyse*, 2, 249-254.

Feldman, M. (2009). *Entre trauma et protection : quel devenir pour les enfants juifs cachés en France ?* Toulouse : Éditions Érès.

Ferrant, A. (2001). *Pulsion et liens d'emprise*. Paris : Dunod.

Ferenczi, S. (1927-1933). Réflexions sur le traumatisme. In Ferenczi, S. (1982) *Psychanalyse IV. Oeuvres complètes 1927-1933.* (pp. 139-148). Paris: Payot.

Ferenczi, S. (1932, éd. 2004). *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant.* Paris: Payot & Rivages.

Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir.* Paris : NRF.

Freud (1909, éd. 2014). *Le roman familial des névrosés et autres textes.* Paris : Payot et Rivages.

Freud, S. (1920, éd. 2010). *Au-delà du principe de plaisir.* Paris : Presses Universitaires de France.

Freud, S. (1914). Remémoration, répétition et perlaboration. *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 9,(1), 13-22. (2004)

Freud, S., & Breuer, J. (1895, éd. 2005). *Études sur l'hystérie.* Paris : Presses Universitaires de France.

Freud, S. (1929, éd. 1995). *Malaise dans la culture.* Paris : Presses Universitaires de France.

Freud, S. (1914, éd. 2012). *Pour introduire le narcissisme.* Paris : Payot et Rivages.

Freud, S. (1912-1913, éd 2001). *Totem et tabou.* Paris: Payot et Rivages.

Fresco, N. (1984). Remembering the unknown. *International Review of Psycho-Analysis*, 11(4), 417-427.

Gailienė, D., & Kazlauskas, E. (2004). Po penkiasdešimties metų: sovietinių represijų Lietuvoje psichologiniai padariniai ir įveikos būdai. In D. Gailiene (2004), *Sunkių traumų psichologija: Politinių represijų padariniai.* (pp. 78-127). Vilnius : Spauda.

Gailiene, D. (2008). *Ką jie mums padarė? Lietuvos gyvenimas traumų psichologijos žvilgsniu.* Vilnius: Tyto Alba.

Gampel, Y. (2005). *Ces parents qui vivent à travers moi.* Saint-Amand-Montrond : Éditions Fayard.

Gampel, Y. (2006). La honte dans le contexte de la violence sociopolitique. *Le coq héron*, 184, 68-75.

Głowiński, M. (1991). *Nowomowa po polsku.* Warszawa: PEN.

Gobineau, A. (1886). *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale: Tome 1.* Paris: Librairie académique.

Golse, B. (1995). Le concept de transgénérationnel. *Carnet-Psy*, 6, 12-16.

Granjon E. (1987). Traces sans mémoire et liens généalogiques dans la constitution du groupe familial. *Dialogue*, 98, 10-15.

Granjon E. (1985). Travail psychanalytique et famille. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 1-2, 55-70.

Granjon, E. (2000). Mythopoïèse et souffrance familiale. *Le Divan familial*, 4, 13-25.

Granjon, E. (2006). S'approprier son histoire. In A. Eiguer, E. Granjon, A. Locan (2006) *La part des ancêtres* (pp. 39-56). Paris : Dunod.

Granjon, E. (2007). Le néo-groupe, lieu d'élaboration du transgénérationnel. *Le Divan familial*, 18,(1), 93-104.

Granjon, E. (2011). La thérapie familiale, lieu d'élaboration du transgénérationnel. In J-B. Chapelier et al. (2011), *Groupe, contenance et créativité* (pp. 191-202). Paris : ERES.

Granjon, E. (2012). La Boîte de Pandore. Que reste-t-il de l'espérance ?. *Le Divan familial*, 28,(1), 31-40.

Granjon, E. (2013). Du générationnel à l'individuel : le rôle du groupe familial. In N. Kasha & N. Sacco (2013) *Voies nouvelles pour les psychothérapies de groupe* (pp. 53-63). Toulouse : ERES.

Green, A. (1983). Narcissisme de vie, narcissisme de mort. Paris : Minuit.

Grinkevičiūtė, D. (1998). *Lietuviai prie Laptevų jūros*. Vilnius : Lietuvių literatūros lobynas.

Gudaite, G. (2004). Sovietinės traumos padariniai ir politinis procesas. In D. Gailiene (2004) *Sunkių traumų psichologija: Politinių represijų padariniai*. (pp. 127-150). Vilnius : Spauda.

Guyotat, J. (1980). Mort, naissance et filiation : études de psychopathologie sur le lien de filiation. Paris : Masson.

Guyotat, J. (2005). Traumatisme et lien de filiation. *Dialogue*, 168, 15-24.

HOMOTHÉTIE : Définition de HOMOTHÉTIE. (s. d.). Consulté 13 avril 2018, à l'adresse <http://www.cnrtl.fr/definition/homoth%C3%A9tie>

Joubert, C. (2000). Du sacrifice pour la famille à la famille sacrifiée. Un nouveau mythe, l'individualisme anti-individualité. *Le Divan familial*, 4, 131-143.

Jurgenson, L. (2003) *L'expérience concentrationnaire est-elle indicible ?*. Paris : Éditions du Rocher.

Kaës R. (1985). Filiation et affiliation. Quelques aspects de la réélaboration du roman

familial dans les familles adoptives, les groupes et les institutions. *Gruppo, 1*, 23-46.

Kaës, R. (1989). Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire. In J. Puget, R. Kaës, M. Vignar, L. Ricon, J. Braun de Dunayevich, M.-L. Pelento, S. Amati, M. Ulriksen-Vignar, & V. Galli (1989) *Violence d'état et psychanalyse* (pp. 169-205). Paris : Dunod.

Kaës, R. (1993). Introduction au concept de la transmission psychique dans la pensée de Freud. In R. Kaës, H. Faimberg, J.-J. Baranes, & M. Enriquez, (1993) *Transmission de la vie psychique entre générations* (pp. 17-59). Paris : Dunod.

Kaës R. (1994). Thérapie familiale analytique ou psychothérapie psychanalytique de la famille (en situation de groupe) ? Questions. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 22, 9-13.

Kaës, R. (1998). Introduction. Une différence de troisième type. In R. Kaës, O. Ruiz Korea, A. Eigner, O. Douville, M.-R. Moro, A. Revah-Lévy, Z. Dahoun, & E. Lecourt, (1998) *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. (pp. 1-21). Paris : Dunod.

Kaës, R. (2009). *Les alliances inconscientes*. Paris: Dunod.

Kaës, R. (1976, éd. 2010). *L'appareil psychique groupal*. Paris : Dunod.

Kaës, R. (2012). *Le Malêtre*. Paris: Dunod.

Kaminskaite Dillion, J. (2017). *The legacy of trauma in the narratives of Lithuanian women survivors of the 1941 Soviet deportations to Siberia*. ProQuest Information & Learning, US.

Kaplan, L. (1995). No voice is ever wholly lost: An exploration of the everlasting attachment between parent and child. New York: Simon & Schuster.

Kestenberg, J. S. (1980). Psychoanalyses of Children of Survivors From the Holocaust: Case Presentations and Assessment. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 28(4), 775.

Kestenberg, J. (1985). Child Survivors of the Holocaust—40 Years Later: Reflections and Commentary. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, 24(4), 408-412.

Kestenberg, J.S. (1990). Survivor-parents and their children. In M.S. Bergman & M.E. Jucovy (Eds.), *Generations of the Holocaust* (pp. 83-102). New York: Columbia University Press.

Klein, M. (1946, éd. 2013). Notes sur quelques mécanismes schizoïdes. In *Développements de la psychanalyse* (pp. 274-300). Paris : Presses Universitaires de France.

Konicheckis, A. (2008). *De génération en génération : la subjectivation et les liens précoces*. Paris : Presses Universitaires de France.

Konicheckis, A. (2014). Générativité des transmissions et psychisme individuel. *Revue française de psychanalyse*, 78,(2), 377-388.

Konkov, F. (2013). Russia: an emptiness within. In J. D. Lindy & R.J. Lifton, *Beyond invisible walls: The psychological legacy of Soviet trauma, East European therapists and their patients* (pp. 139-163). New York: Brunner-Routledge.

Koupernik, C., & Gourevitch, M. (1985). La psychiatrie soviétique. *Revue des Études Slaves*, 57(2), 325-331.

Kuodyte, D. (2004). Traumuojanti istorija. In D. Gailiene (2004), *Sunkių traumų psichologija: Politinių represijų padariniai*. (pp. 13-28). Vilnius : Spauda.

Kuodytė, D. & Tracevskis, R. (2004). *Siberia: Mass deportations from Lithuania to the USSR*. Vilnius: Genocide and Resistance Research Center of Lithuania.

Langer, L. L. (1991). *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. Yale University Press.

Lapatniova, A. (2006). Administrer la religion en URSS. Le cas de la Biélorussie et de la Lituanie. *Cahiers du monde russe. Russie - Empire russe - Union soviétique et États indépendants*, 47, 749-780.

Laplanche, J. (1987). *Nouveaux fondements pour la psychanalyse : la séduction originaire*. Paris : Presses Universitaires de France.

Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1967). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France.

Laub, D. (1992). Bearing witness or the vicissitudes of listening. In S. Felman, & D. Laub (1992), *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history* (pp. 57-74). New York: Routledge.

Laub, D. (2015). Rétablir le « Tu » intérieur dans le témoignage du trauma. *Le Coq-héron*, 220, 112-124.

Laval, G. (1999). Métapsychologie du meurtre totalitaire. In *Sectes* (pp. 171-198). Paris : Presses Universitaires de France.

Laval, G. (2004). Psychanalyse du meurtre totalitaire. *Cahiers de psychologie clinique*, 22,(1), 71-97.

Lebovici, S. (1995). Le mandat transgénérationnel. *Psychiatrie française*, 29 (3), 7-15.

Leibovici, M. (1998). *Hannah Arendt, une Juive: expérience, politique et histoire*. Desclée De Brouwer.



Levi, P., Bravo, A., Cereja, F., & Gayraud, J. (1994). *Le Devoir de mémoire*. Paris: Ed. Mille et une nuits.

Lindy, J. (2013). Legacy of Trauma and Loss. In J. D. Lindy & R.J. Lifton (2013) *Beyond invisible walls: The psychological legacy of Soviet trauma, East European therapists and their patients* (pp. 13-32). New York: Brunner-Routledge.

Loncan, A. (2000). Le destin d'un concept. *Le Divan Familial*, 4, 7-13.

Mansouri, M., Sturm, G., & Moro, M. R. (2008). Reflet du racisme : voile, emblème d'un métissage conflictuel. *L'autre*, 9, 381-399.

Mansouri, M. (2013). *Révoltes postcoloniales au cœur de l'Hexagone. Voix d'adolescents*. Paris : Presses Universitaires de France.

Merridale, C. (2000). *Night of stone: Death and memory in Russia*. London: Granta Books.

Mijolla, A. De (1981). *Visiteurs du Moi*. Paris : Les belles lettres.

Miller, M., & Gleize, S. (2001). *Freud au pays des soviets*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

Milosz, C. (1953). *Ketman*. In C. Milosz (2007) *La pensée captive*, (pp. 83-115 ). Paris : Gallimard.

MONUMENT : Etymologie de MONUMENT. (s. d.). Consulté 24 mai 2018, à l'adresse <http://www.cnrtl.fr/etymologie/monument>

Moro, M. R., De La Noë, Q., & Mouchenik, Y. (2006). *Manuel de psychiatrie transculturelle : travail clinique, travail social*. Grenoble : la Pensée sauvage.

Nachin, C. (2001). Unité duelle, cryptes et fantômes. *La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok*, (pp. 39-51). Toulouse : Eres.

Nachin, C. (2009). Les influences transgénérationnelles. *Perspectives Psy*, vol. 48,(3), 271-277.

Nowicki, J. (2018). La langue de bois. *Hermès, La Revue*, 80, 220-226.

O'Loughlin, M. (2010). *When speech and reason falter: Working with impossible mourning*. Paper presented at the Fifth Joint International Psychoanalytic Conference, Edinburgh, Scotland.

OXYMORE : Définition de OXYMORE. (s. d.). Consulté 21 juillet 2018, à l'adresse <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/oxymore>

Paminklai Lietuvos Knygnešiams ir Daraktoriams. (s. d.). Consulté 20 juin 2018, à l'adresse [http://www.spaudos.lt/Knygnesiu\\_paminklai/knygnesiai/juozas\\_akelaitis2.html](http://www.spaudos.lt/Knygnesiu_paminklai/knygnesiai/juozas_akelaitis2.html)

Pedinielli, J.-L., & Fernandez, L. (2015). *L'observation clinique et l'étude de cas*. Paris: A. Colin.

Paillé, P., & Mucchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris: Armand Colin.

Praeities tremtinys. (s. d.). Consulté 14 mai 2018, à l'adresse [https://nanook.lt/zymes\\_pereiti\\_praeiti/praeities-tremtinys.html](https://nanook.lt/zymes_pereiti_praeiti/praeities-tremtinys.html)

Pujet, J. (1989). État de menace et psychanalyse. De l'étranger structurant à l'étranger aliénant. In J. Puget, R. Kaës, M. Vignar, L. Ricon, J. Braun de Dunayevich, M.-L. Pelento, S. Amati, M. Ulriksen-Vignar, & V. Galli (1989) *Violence d'état et psychanalyse* (pp. 1-40). Paris : Dunod.

Puget, J. (2004). Penser la subjectivité sociale. *Psychothérapies*, 24(4), 183-188.

Puget, J. (2005). Dialogue d'un certain genre avec René Kaës à propos du lien. *Le Divan familial*, 15, 59-71.

Puget, J. (2016). Comment penser le social et le politique dans la clinique. *Connexions* 106, 37-48.

Rausky, F. (1983). Civilisation, répression et liberté : la théorie freudienne du phénomène totalitaire moderne. In M. Agi, Sirat R.-S. et al. (1983), *Judaïsme et droits de l'homme* (pp. 164-167). Paris : Librairie des libertés.

Ricœur, P. (2006). Mémoire, Histoire, Oubli. *Esprit*, 3, 20-29.

Rogers, A. (2008). *The Unsayable: The Hidden Language of Trauma*. Random House Publishing Group.

Rosolato, G. (1969, éd. 1994). Trois générations d'hommes dans le mythe religieux et la généalogie. In G. Rosolato (1994) *Essais sur le symbolique* (pp. 36-59). Paris : Gallimard.

Rouchy, J. (1983). L'élaboration des objets incorporés en groupe-analyse. *Bulletin de psychologie*, 37 (363), 71-77.

Rouchy, J. C. (2008). Le groupe, espace analytique. Ramonville Saint-Agne : Editions érès.

Ruffiot, A. (1980, éd. 2011). Fonction mythopoiétique de la famille. Mythe, fantasme, délire et leur genèse. *Le Divan familial*, (26), 143-164.

Ruffiot, A. (1981). Appareil psychique familial et appareil psychique individuel. Hypothèse pour une onto-éco-genèse. *Dialogue*, 72, 31-43 .

Sepetys, R. (2011). *Tarp pilku debesu*. Vilnius: Alma littera.

Sironi, F. (2004). Vers une théorie générale du traumatisme intentionnel. *Pratiques Psychologiques*, 10(4), 319-333.

Sironi, F. (2007). *Psychopathologie des violences collectives [Texte imprimé] : essai de psychologie géopolitique clinique*. Paris : O. Jacob.

Sironi, F. (2011). Traumatisme intentionnel. In Damiani et al. (2011) *Les mots du trauma. Vocabulaire de psychotraumatologie* (pp. 260-261). Savigny-Sur-Orge : Philippe Duval.

Steinberg, M. D. (2013). Historical Sketch: Russia. In J. D. Lindy & R.J. Lifton (2013) *Beyond invisible walls: The psychological legacy of Soviet trauma, East European therapists and their patients* (pp. 159-162). New York: Brunner-Routledge.

Thom, F. (1987). *La langue de bois*. Paris: Julliard.

Tisseron, S. (1993) *Tant et le secret de la famille*. Paris: Ramsay.

Tisseron, S. (1992). *La honte: Psychanalyse d'un lien social*. Paris: Dunod.

Tisseron, S. (1995). *Le psychisme à l'épreuve des générations: clinique du fantôme*. Paris: Dunod.

Tisseron, S. (1998). *Du bon usage de la honte*. Paris: Ramsay.

Tisseron, S. (2001). Les secrets de la famille, la honte, leurs images et leurs objets. In C. Rouchy, *La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok*, (pp. 53-68). Toulouse : Eres.

Valent, P. (1998). Child survivors: A review. In J.S. Kestenberg & C. Kahn (Eds.), *Children surviving persecution: An international study of trauma and healing* (pp. 109-123). Westport, CT: Praeger Publishers.

Van Gennep, A. (1909). Les rites d'initiation. In A. Van Gennep (2016) *Les rites de passages* (pp. 93-165). Paris : Picard.

Vaskelienė, I., Kazlauskas, E., Gailienė, D., & Domanskaitė-Gota, V. (2011). *Komunikacija apie patirtas politines represijas šeimoje: Tarpgeneracinis aspektas. = Communication about political oppression: Second generation study. International Journal of Psychology: A Biopsychosocial Approach / Tarptautinis psichologijos žurnalas: Biopsichosocialinis požiūris*, 9, 91-104.

Vignar, M. N. (1989). Violence sociale et réalité dans psychanalyse. In J. Puget, R. Kaës, M. Vignar, L. Ricon, J. Braun de Dunayevich, M.-L. Pelento, S. Amati, M. Ulriksen-Vignar, & V. Galli (1989) *Violence d'état et psychanalyse* (pp. 41-66). Paris : Dunod.

VIOLENCE COLLECTIVE (s.d.) Consulté le 21 juillet 2018 à l'adresse

[http://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/violence/world\\_report/factsheets/en/collective\\_fr.pdf](http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/factsheets/en/collective_fr.pdf)

Waintrater, R. (2001). Le sacrifice d'Isaac, Summary. *Cliniques méditerranéennes*, 63(1), 19-30.

Waintrater, R. (2003). *Sortir du génocide. Témoignage et survivance*. Paris : Editions Payot & Rivages.

Waintrater, R. (2004). Le pacte testimonial. In J.-F. Chiantaretto, C. Trevisian, J. Altounian, R. Waintrater, & P. Réfabert (2004) *Témoignage et trauma. Implications psychanalytiques* (pp. 66-99). Paris : Dunod.

Weil, S. (1949). *L'enracinement. Sherbrooke*. Paris : NRF.

Winnicott, D. (1984). La tendance antisociale. In D. Winnicott, *Déprivation et délinquance*, (pp. 145-159). Paris: Bibliothèque Scientifique Payot.

Zaltzman, N. (1999a). Préface. In N. Zaltzman (1999) *La résistance de l'humain* (pp. 1-4). Paris : Presses Universitaires de France.

Zaltzman, N. (1999b). L'homo sacer : l'homme tuable. In N. Zaltzman (1999) *La résistance de l'humain* (pp. 5-24). Paris : Presses Universitaires de France.