

Les leçons de la Shoah dans la lecture du génocide des Tutsi (Rwanda, 1994)

Catalina Sagarra Martin
Trent University (Ontario, Canada)

Beaucoup d'entre nous, individus ou peuples, sont à la merci de cette idée, consciente ou inconsciente, que « l'étranger, c'est l'ennemi ». Le plus souvent, cette conviction sommeille dans les esprits, comme une infection latente ; elle ne se manifeste que par des actes isolés, sans liens entre eux, elle ne fonde pas un système. Mais lorsque cela se produit, lorsque le dogme informulé est promu au rang de prémisse majeure d'un syllogisme, alors, au bout de la chaîne logique, il y a le Lager : c'est-à-dire le produit d'une conception du monde poussée à ses plus extrêmes conséquences avec une cohérence rigoureuse ; tant que la conception a cours, les conséquences nous menacent. Puisse l'histoire des camps d'extermination retentir pour tous comme un sinistre signal d'alarme.

(Primo Levi, *Si c'est un homme*, préface, p.7)

Le déporté, parce que survivant, c'est-à-dire un être de parole, dont la parole devient l'essentiel d'une activité morale, voire éthique, s'il devient parole témoignante, si sa parole devient projet de vie, intentionnalité à jamais assouvie, qu'il lui faut mille fois reprendre, sa survie même en étant une gageure majeure, il pose, au cœur de la société dans laquelle et pour laquelle il ne cesse de construire son discours témoignant, une question fondamentale, à savoir ce qui dans toute société, la sienne n'ayant été que le lieu d'actualisation de ce possible, permet l'existence d'un projet de société dont la finalité est la mort de l'Autre. Certains témoignages de déportés des camps nazis se sont refusés à cette interrogation, contrairement à Primo Levi. Sans doute peut-on interpréter ce refus comme répondant au besoin de croire dans l'exceptionnalité de l'idéologie nazie, sauvegardant de la sorte un espace éthique où mettre à l'abri l'humanité, espace où l'horreur absolue ne puisse se

manifester. En recourant à une supposée nature « barbare » du peuple allemand, que l'on situe ainsi dans un hors-norme, la norme, le monde « civilisé » est préservé, ou du moins les valeurs éthiques que l'on voudrait lui reconnaître. Nous voulons ici effectuer ce parcours vers l'humanité auquel invite Primo Levi en nous inspirant du sentier emprunté par Primo Levi, bien entendu, mais aussi par Robert Antelme et David Rousset, écrivains pour qui la question à ne pas éviter relève de l'avertissement que l'expérience du mal extrême devrait envoyer au monde entier :

L'existence des camps est un avertissement. [...] il serait facile de montrer que les traits les plus caractéristiques et de la mentalité SS et de soubassements sociaux se retrouvent dans bien d'autres secteurs de la société mondiale [...] Ce serait une duperie, et criminelle, que de prétendre qu'il est impossible aux autres peuples de faire une expérience analogue pour des raisons d'opposition de nature. [David Rousset, *L'Univers concentrationnaire* : p. 186-817]

Cet aveuglement à ne pas vouloir reconnaître le mal comme faisant partie des possibles, pour extrêmes et « inconcevables » que l'on veuille bien ou puisse les définir, est également dénoncé dans les récits des survivants du génocide des Tutsi au Rwanda en 1994. Ainsi, Yolande Mukagasana reprochera aux instances internationales, qui auraient pu agir promptement, de s'être réfugiées derrière la nature atavique du peuple rwandais, qui par « nature » aurait tendance à s'entretuer : « Ce génocide que l'on a qualifié, de Washington à Bruxelles, de "lutttes intestines à caractère tribal" » [*La mort ne veut pas de moi*, p. 15]. Ainsi définie, l'extermination d'un groupe d'êtres humains est radicalement niée, parce que passée sous silence à travers le glissement sémantique qui s'opère entre les intentions claires d'un projet de société exterminateur et un fatalisme historique face auquel aucun geste ne peut avoir de valeur ni de portée. Mais les récits des survivants tutsi précisent tous qu'au Rwanda, c'est un même peuple qui s'est livré à l'extermination d'une partie des siens : « Le déchirement rwandais d'aujourd'hui n'est pas interethnique,

il est intra-ethnique. Ce sont des frères qui massacrent leurs frères » (*N'aie pas peur de savoir*, p. 20). En recourant à la justification naturaliste plutôt qu'à l'acceptation de la manifestation du mal absolu, les institutions occidentales, qui avaient été créées pour enrayer toute manifestation de ce mal-là, se retranchent derrière le déterminisme historique qui veut qu'aucune cause ne soit à l'origine des gestes posés et qu'aucun remède ne puisse venir en altérer le devenir. Les récits de témoignage des survivants Tutsi ont bien saisi cet enjeu, de là que leurs récits réactualisent, et donc resémantisent, le mal extrême qui a traversé l'Occident. Les références à la Shoah sont là pour mettre en miroir deux projets de société identiques, où, d'une part, le politique, et non le naturel, est à l'origine du mal et où, d'autre part, la « barbarie » n'est pas un atavisme « africain » : « L'Occident du génocide juif, cet Occident qui a pu concevoir et organiser la solution finale, cet Occident qui a poussé le raffinement de la cruauté jusqu'à prévoir des mouiroirs, n'est-ce pas l'Occident de la barbarie ? (*La mort ne veut pas de moi*, p. 112)

Une fois ce parallélisme effectué, parallélisme qui ne se veut aucunement comparatif quant à la « barbarie » même, car il insiste plutôt sur les lieux de la barbarie, invalidant un supposé *locus* naturel où elle pourrait advenir, les récits posent de la sorte le cadre opératoire dans lequel ils s'inscrivent, à savoir la lutte contre l'oubli. En rappelant à l'Occident son passé, les récits des survivants tutsi entendent mieux faire comprendre les visées de leurs discours, parce qu'ils émanent des survivants mêmes, autrement dit d'êtres humains qui prennent la parole pour raconter ce à quoi ils ont survécu, ce qu'ils ont donc été à même de voir et qui a radicalement et drastiquement heurté les repères ontologiques sur lesquels reposait leur identité, en tant que membres d'une société globale, ou ce que Robert Antelme nommait l'espèce humaine. Cette mise en miroir

compte sur la mémoire du mal qu'ont dû apprendre à gérer les lecteurs occidentaux : l'Occident a dû accueillir, parfois à son corps défendant, les récits des rescapés des camps nazis. Qu'un survivant d'un autre génocide lui rappelle celui des Juifs d'Europe les oblige à endosser une grille de lecture particulière. C'est donc à cette empreinte mnémonique qu'ont laissée les récits livrés par les survivants des camps nazis, empreinte réactualisée par les actes commémoratifs, par les monuments érigés à la mémoire des victimes, et que Henri Rousso synthétise sous le titre de « Syndrome de Vichy », que les récits des survivants tutsi entendent faire appel.

Comme le signale Alain Parrau, l'entreprise concentrationnaire était placée sous le signe de l'oubli (*Écrire les camps*, p. 252). Cet oubli faisant bien évidemment référence à l'appartenance à l'humanité. Car s'il est bien un trait commun aux intentions génocidaires de tout régime totalitaire, c'est bien celui de dépouiller la future victime de ce sentiment-là, effaçant tout cadre relationnel. Ainsi, le journaliste Jean Hatzfeld rapporte-t-il les dires de Francine Niyitegeka pour signifier l'isolement, le repli sur soi auquel la survie accule les victimes. En se remémorant la rupture relationnelle que la survie a provoquée entre elle et son fiancé, elle dira à Hatzfeld : « On se sentait trop éparpillés pour trouver des vrais mots à s'échanger et des gestes de gentillesse à se toucher. Je veux dire que si on se croisait, ça n'avait plus d'importance, ni pour l'un ni pour l'autre ; puisque, avant toute chose, chacun était préoccupé, de se sauver de son côté... » (*Une saison de machette*, p. 172). Mais à cette rupture relationnelle viennent se joindre d'autres dispositions tout aussi destructrices de l'être, entendu ici au sens latin de « *esse* », c'est-à-dire ce qu'il y a d'essentiel en l'être humain, soit l'essence même de l'être. Comme le signalent Paul Ricœur ou la pensée de Hannah Arendt, au-delà de la

volonté de faire souffrir l'autre et de l'éliminer, tous les survivants rapportent la volonté expresse d'humilier dont ils ont été les victimes, « Au-delà de la volonté de faire souffrir et d'éliminer se dresse en effet la volonté d'humilier, de livrer l'autre à la dérélition de l'abandon, du mépris de soi » (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 601), ils ont âprement ressenti la jouissance de leurs bourreaux lorsque ceux-ci les obligeaient à se livrer à la « dérélition de l'abandon », voire au « mépris de soi », comme le montre cet extrait du récit de Révérien Rurangwa où le lecteur pénètre dans la psyché de Révérien en effectuant un bond du souvenir qu'il conserve dans sa mémoire meurtrie à la réalité de facto de cette scène où il s'est vu acculé à n'être plus qu'un « non-être », représentation que lui-même endosse, signifiant par là le dépouillement identitaire, ontologique dont il conserve encore les traces pathémiques : « Je progresse sur les fesses [...] La gorge en feu, le palais qui colle, la bouche en terre cuite. Mon nez bat mes lèvres, la peau de ma nuque coupée pend et bringuebale. Les Hutu n'arrivent pas à croire que je vive encore. Ils rient et me lancent des sobriquets : « Allez, mort debout, plus vite que ça ! » Un autre me surnomme le « mort qui marche ». Il n'a pas tort. » (*Génocidé*, p. 73-74) Esther Mujawayo écrit quant à elle : « Toute ma vie, j'ai éprouvé ce sentiment : être en tort d'exister. Toute leur vie, les Tutsi ont éprouvé ce sentiment. Puis un génocide a voulu définitivement nous en convaincre, en voulant définitivement nous exterminer. » (*Survivantes*, p. 272). Les récits de témoignage sont en ce sens des écritures réfutant l'idée de cette déchéance pourtant admise au moment des tueries. L'extrême du mal fait à autrui, dans la rupture du lien humain, dans la rupture du vivre-ensemble, devient ainsi l'indice d'un autre extrême, celui de la méchanceté, de la cruauté intime du criminel. La référence au mal suggère l'idée d'un excès, d'un « trop » insupportable, indissociable de

l'agent. Tous les récits travaillent et mettent en discours cette articulation qu'il y a entre l'acte et l'agent, ou, pour reprendre les analyses phénoménologiques de Paul Ricœur, entre le « quoi » des actes et le « qui » de la puissance d'agir » (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 597). Or, cette articulation relève encore à l'heure actuelle d'une mémoire empêchée, comme le signale cet extrait de *SurVivantes*, d'Esther Mujawayo :

En temps normal, quelqu'un meurt, tu l'enterres, tu fais ton deuil et continues ta vie. Dans un génocide, ce n'est pas quelqu'un qui meurt, tout le monde meurt. Et à propos des tueurs, c'est grand mystère, personne ne les connaît. Tu passes ton temps à vouloir montrer que les tiens ont été tués, alors que c'est évident, et comme tu ne peux pas citer celui qui a tué car sa famille, ses voisins, tous concernés, ne vont rien dire, tu restes perdu. Personne ne les a tués, nos morts. (*SurVivantes*, p. 86)

De cette dénonciation, il nous faut retenir au moins deux choses. La première a trait à la différence très significative entre la mort « douce » et la mort « violente », même si l'horreur de l'agonie de la mort « douce » peut venir défigurer celle-ci ; dans ce cas, lorsque la mort advient enfin, elle vaut délivrance et apaisement. Dans ce parcours qui passe par la mort de l'autre, nous apprenons la perte et le deuil ; la perte constituant en soi une amputation du soi-même, dans la mesure où le rapport avec le disparu fait partie intégrante de l'identité propre. Mais au terme du mouvement d'intériorisation de l'objet d'amour à jamais perdu se profile la réconciliation avec la perte, et c'est là ce en quoi consiste le travail de deuil (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 468). Quant à la mort « violente », celle sur laquelle il est impossible de méditer, celle sur laquelle le travail de deuil ne semble avoir prise, elle pose la problématique de la mort en histoire, parce qu'elle se donne dans la sphère de l'existence publique :

« On ne peut pas faire notre deuil [...] puisqu'on ne sait pas quels ont été les derniers moments de nos familles. [...] Mais pourquoi savoir. [...] on souffre encore plus du fait de savoir. Mais on souffre autant du fait de ne pas savoir... » (*SurVivantes*, p. 76).

Deuil impossible, à cause du silence de certains génocidaires, à cause des « vérités » que d'autres ont livrées. Les survivants se trouvent tous face à l'impossibilité d'effectuer un travail de deuil, sans doute est-ce parce que les crimes commis s'inscrivent effectivement dans la sphère publique, sphère qui a radicalement changé après le génocide, la société d'avant le génocide n'a pas repris sa place, une autre configuration sociale s'étant imposée à partir de juillet 1994, avec le retour des réfugiés de l'Ouganda, du Burundi, de la RDC et de la Tanzanie, avec un peuple majoritairement génocidaire et avec la présence encombrante d'une poignée de survivants, approximativement 300 000 personnes) qui réclamaient que justice soit faite. C'est d'ailleurs dans ce passage par le politique que nous inscrivons notre deuxième remarque à propos de la citation d'Esther Mujawayo, qui elle a trait à la justice. La dénonciation d'Esther s'adresse précisément à cette communauté historique qui s'est forgée après le génocide et dans laquelle il est fait peu de cas des survivants : « [...] au tout début, c'est-à-dire à la fin du génocide [...] On ne nous disait pas encore, comme dans un discours prononcé à la radio par le Premier ministre de l'époque, Twagiramungu, au cours du mois de novembre qui a suivi le génocide de juillet 1994 : « Trois mois suffisent pour oublier et recommencer. » Ou comme dans cette allocution de notre président Kagame, quatre ans plus tard, à l'attention des rescapés : « Mettez vos sentiments dans le placard. » (*Survivantes*, p. 77-78).

Ce que les commentaires de ces deux hommes politiques semblent ignorer ou passer sous silence, c'est précisément le détour par le politique d'où découle le meurtre collectif. Car ce que le meurtre institutionnalisé met à nu, c'est la marque du néant, par le biais de l'anéantissement visé (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 469). En voulant corréliser les

actes aux agents, Esther Mujawayo responsabilise les individus pris un à un, tout en réclamant justice, car il y a des culpabilités, collectives et individuelles, auxquelles des individus et des instances doivent répondre. En effet, lors d'un génocide, il y a une masse incommensurable d'actes individuels, petits et grands, plus ou moins sadiques et cruels, qui contribuent, même dans le cas d'un simple mais tacite acquiescement, à la culpabilité criminelle des politiques et à la culpabilité politique des membres du corps politique. Et c'est dans ce cadre « du politique » que tout agent, pris individuellement, et que tout homme politique, est responsable de ses actes et de ses dires, si ceux-ci ont contribué ou incité au meurtre. Y. Mukagasana dira en ce sens qu'elle vit en Europe, « parce que la justice n'a pas encore été rendue dans [son] pays. Des machettes attendent dans l'ombre de s'abattre sur ma nuque pour me faire taire à jamais. Il n'y a sans doute presque aucun survivant tutsi sur la colline de Cyivugiza. Qui témoignera, sinon Muganga ? » (*La mort ne veut pas de moi*, p. 257)

Le besoin de justice est donc indissociable du devoir de mémoire auquel se livrent tous les survivants qui ont pris sur eux de témoigner, inscrivant derechef leurs récits dans les rapports de filiation qu'ils entretiennent avec les générations futures. Dans leurs revendications, tous les rescapés ressentent que les crimes contre l'humanité et plus concrètement le crime de génocide dont eux et les leurs, proches ou pas, ont été les victimes et les cibles, ne peuvent être dits (improprement) impardonnables, parce que la question du pardon n'a pas lieu de se poser, comme le développe longuement Paul Ricœur (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 612), comme le montre aussi les nombreuses réflexions auxquelles se livrent les survivants quant aux possibilités, ou plus exactement, à l'impossibilité du pardon. Il leur est ainsi tout à fait inconcevable que la grâce puisse

substituer la justice. Car pardonner ratifie l'impunité. Mais la communauté historique qui a émergé après le génocide n'avait, comme dans le cas de la Shoah, aucun recours légal à la hauteur de l'énormité des crimes commis. Était rompu le principe de proportion qui régit les rapports entre l'échelle des délits ou des crimes et celle des châtements. Il n'y a pas de châtement approprié à un crime disproportionné (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 613). Les politiques de réconciliation ont vainement tenté, en ce qui a trait à la justice que réclament les victimes, de pallier à cette impasse, en réclamant les aveux des génocidaires en échange d'un allègement de leur peine, ce qui n'a pas manqué de soulever, bien entendu, l'indignation des victimes : « C'est un choc monstrueux qui me laisse anéanti, terrifié. Le cabaretier de Mugina a purgé deux malheureuses années de prison pour le sadique assassinat de quarante-trois personnes, et voilà libre ce montre ordinaire ! » (*Génocidé*, p. 104).

Pris du côté objectal, l'injustifiable désigne cet excès du non valable, cet au-delà des infractions mesurées à l'aune des règles que la conscience morale reconnaît. L'excès du non valable selon Nabert dans *Essai sur le mal*, « ce sont [...] des maux, ce sont des déchirements de l'être intérieur, des conflits, des souffrances sans apaisement concevable ». Les maux sont alors des malheurs inqualifiables pour ceux qui les souffrent. [...] (cité dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 601).

« Je veux quitter ce film d'horreur. Je voudrais que ça s'arrête. M'endormir, m'enfoncer dans les marais de l'oubli et du néant, dans les sables mouvants où la conscience s'éteint, et le défilé des images monstrueuses, et la souffrance aussi. Dormir ou mourir, peu importe, pourvu que je ne me réveille jamais. » (*Génocidé*, p. 71)

L'excès, le hors-norme des atrocités auxquelles ont survécu les témoins du génocide des Tutsi annonce toute une série d'autres notions où se loge l'exceptionnel, et où le juridique a une place de choix. Car, le terme même d'exception relève déjà du juridique. Jusqu'au

XIII siècle, il n'apparaissait en fait que dans l'expression « exception de droit et de fait ». Il est ensuite passé à signifier tout ce qui était « en dehors de ce qui est courant », comme le rappelle son étymologie. « Exception » est composé de « *ex* » qui signifie « en dehors de » et de « *capere* », « prendre ». C'est ce qu'entend souligner Esther Mujawayo dans les nombreuses réflexions auxquelles elle se livre à propos des tribunaux populaires Gacaca : « De toute façon, ces *gacacas* ne sont qu'un pis-aller. Traditionnellement, ils sont dirigés par des sages... dont la plupart ont été exterminés ! Alors, on forme des « cadres » en quelques mois, comme si le génocide ne relevait pas d'un caractère exceptionnel... » (*Survivantes*, p. 254) C'est donc dans cet « exceptionnel », dans ce hors norme où se logent et l'irréparable du côté des effets, et l'imprescriptible du côté de la justice pénale, et l'impardonnable du côté du jugement moral (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 602).

L'irréparable, les récits des survivants le signifient de maintes façons, dont la plus évidente étant bien sûr l'impossibilité de défaire le mal qui a été commis et de rendre ainsi la vie aux morts. Mais cet irréparable se situe aussi dans l'impossibilité du deuil auquel les survivants aspirent par des moyens divers. Certains voudraient pouvoir accompagner les leurs jusqu'à leur dernier souffle, pour les arracher ainsi à l'anonymat, d'autres les arrachent à l'oubli en se livrant et en les livrant à l'écriture. Mais le deuil est toutefois impossible, comme nous venons de le voir et comme en témoigne les nombreuses écritures que nous a léguées Primo Levi. Les souffrances, le trauma que chaque mot ravive, que chaque image convoque chez les survivants renvoient à l'irréparable. « Mon corps, mon visage et le plus vif de ma mémoire [...] portent les stigmates [de l'horreur indicible dont je ne comprendrai probablement jamais les raisons ici-bas, jusqu'à la fin de ma vie]. Pour toujours. » (*Génocidé*, p. 16-17)

À l'irréparable vient alors faire écho l'imprescriptible des crimes que la justice doit faire face, qu'il s'agisse du Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR) ou des *gacacas*. « Là où la justice classique se révèle une impasse, on prétend que la justice coutumière, elle, pourrait régler cette question cruciale des génocidaires ! Ah, ça, pour la mise en place des *gacacas*, les donateurs internationaux ont été généreux, cette fois ! Sous prétexte de respecter les coutumes locales, leur aide cautionne, en fait une fausse solution » (*SurVivantes*, p. 254). Car ce que réclament les juridictions *gacaca*, c'est l'aveu public. Or, comme le rappelle Paul Ricœur, l'aveu public est bien souvent un stratagème en vue de demander et d'obtenir une amnistie libératoire de toute poursuite judiciaire et de toute condamnation pénale. De là que l'assassin de la famille de Révérien Rurangwa, comme tant d'autres génocidaires qui ont accepté de livrer des aveux, bien souvent très partiels, ait été libéré après n'avoir purgé que deux ans de peine en prison. Il satisfaisait ainsi aux critères légaux dont dépendait sa liberté. Pourtant, avouer sans rien concéder de la conviction d'avoir eu raison, c'est faire l'usage le plus économique des règles du jeu de l'aveu. L'imputabilité constitue à cet égard une dimension intégrante de l'homme capable, où se situe l'articulation entre l'acte et l'agent dont il était tout à l'heure question. En avouant, il faut que le sujet prenne sur soi, assume l'accusation. Or, ce que les récits des survivants mettent en avant, c'est moins que les survivants réclament l'aveu des génocidaires que le savoir auquel cet aveu donne naissance. En hissant les morts hors de l'anonymat, en retraçant les lieux et les gestes de leur extermination, ils gagnent une lutte contre l'oubli, c'est ce à quoi œuvrent, hors des tribunaux et de toutes instances juridiques, des initiatives comme celle du USC Shoah Foundation Institute for Visual History (USA) ou du Holocaust Literature Research Institute (Canada). L'oubli

étant l'équivalent, comme tous les textes ne manquent jamais de le signifier, d'un non-savoir. L'aveu ne peut aucunement être un enjeu pour minimiser la faute, comme en témoignent les libérations expéditives de nombreux détenus, car la faute dont il est ici question est par essence impardonnable non seulement de fait, mais de droit. Car, s'il est difficile à donner et à recevoir, le pardon est, pour des crimes de génocide, tout aussi impossible à concevoir. Le concept d'imputabilité nous tient comptables de nos actions au titre de leur auteur véritable. En ce sens, Derrida écrit : « À chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut, chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité [sociale, nationale, politique, psychologique] par un travail de deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le « pardon » n'est pas pur —ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. » [cité dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 608]. Or L'axiome faute/pardon ou aveu/pardon auquel sont confrontés les survivants par des volontés exogènes, les amène à ressasser une évidence : on ne peut pardonner que là où on peut punir. Pour punir, nous disent les textes, il faut qu'il y ait des règles communes. Or un génocide se situe dans l'exception, dans l'excès du hors-norme, dans l'inqualifiable, l'incomparable, l'incommensurable du mal. L'imprescriptibilité signifie que le principe de prescription n'a pas lieu d'être invoqué, aucune punition et aucune réparation ne pouvant répondre à la profondeur du mal. Même si effectivement un nombre restreint d'individus est châtié, notamment au Tribunal Pénal International pour le Rwanda, aux tribunaux jugeant certains criminels en Belgique ou au Canada, les crimes sont, quant à eux, déclarés imprescriptibles. Et c'est par la question de l'imprescriptibilité que cette disposition légale touche au problème du pardon. La

trajectoire du pardon prend son origine dans la disproportion que ne peut surmonter la justice entre le châtement à imputer et le crime à juger, disproportion qui renvoie dos à dos les deux pôles de la faute et du pardon.

Dans la clôture ontique, éthique, juridique et pragmatique que vivent les survivants tutsi à cause de l'irréparable des crimes, de l'imprescriptible des crimes et de l'impardonnable des crimes, la parole est l'unique salvation. Témoigner est un devoir de mémoire pour les morts, pour leur offrir des tombeaux scripturaires, pour les arracher à l'anonymat, au meurtre, à l'extermination en les inscrivant à jamais dans les textes. Tous les témoins survivants espèrent ainsi transmettre un message, celui-là même qui anima les survivants des camps nazis à témoigner, l'écriture devenant le fatal avertissement du mal auquel Robert Antelme, David Rousset et Primo Levi font tous référence. Ce mal qui sommeille en toute société et qui peut, les circonstances se présentant et se conjuguant, se manifester aux quatre coins du monde, aucune société ne pouvant se croire à l'abri de la « barbarie ». À ce titre et pour revenir autrement sur la citation de Primo Levi mise en exergue à cette modeste contribution, nous invitons le lecteur à pénétrer une communauté de mémoires et de souffrances, de mémoires en souffrance d'un mal inconcevable même pour ceux qui y ont survécu, survivants ou rescapés. Voici une réflexion, une introspection de R. Rurangwa rendant compte d'un voyage à Auschwitz :

C'est un voyage intérieur dans une confrontation avec le lieu du mal, le symbole du Génocide, le paradigme du crime contre l'humanité. [...] Un lieu où tous les survivants se retrouvent en quelque sorte chez eux, si j'ose dire. C'est cette étrange fraternité que je viens de partager avec une trentaine d'autres rescapés de génocides [...] Il y a dans notre délégation de vieux Arméniens, des Juifs âgés, de jeunes Tutsi, des Hereros du Mozambique. Mais un survivant n'a pas d'âge. Si nos langages sont différents, une complicité s'est créée entre nous qui se passe de mots lorsque nous découvrons les monticules de chaussures, les tas de cheveux coupés, les galeries de portraits, les traces de pieds nus dans la terre gelée... Nos corps se raidissent dans un vain réflexe de défense. [*Génocidé*, p. 152]

Nous pourrions ajouter, tout survivant incarne la mémoire du mal, le devoir de mémoire, la transmission d'une mémoire collective dont l'horizon d'attente tend vers la même fin, servir d'avertissement pour que cela n'advienne plus.

Bibliographie

Récit de témoignage

Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987.

Primo Levi, *La Trêve*, Paris, Grasset, coll. Les Cahiers rouges, 1966.

Primo Levi, *Maintenant ou jamais*, Paris, Julliard, 1983.

Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, les éditions de Minuit, 1965.

Esther Mujawayo, *SurVivantes*, La Tours d'Aigues [France], Éditions de l'Aube, 2004.

Esther Mujawayo, *La fleur de Stéphanie*. Rwanda entre réconciliation et déni, Paris, Flammarion, 2006.

Yolande Mukagasana, *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot, 1997.

Yolande Mukagasana, *N'aie pas peur de savoir. Rwanda : une rescapée raconte*, Paris, Robert Laffont, 1999.

Révérien Rurangwa, *Génocidé*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006.

Marie-Aimable Umurerwa, *Comme la langue entre les dents, Fratricide et Piège identitaire au Rwanda*, Paris. L'Harmattan, 2000.

Récits

Jean Hatzfeld, *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris, Seuil, 2000.

Jean Hatzfeld, *Une saison de machettes. Récits*, Paris, Seuil, 2003.

Essais

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

Améry, Jean, *Par delà le crime et le châtement*, Arles, Actes Sud, 1995.

- Arendt Hannah, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.
- Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Levy, 1972.
- Armengou, Montseñ Belis, Ricard, *El convoy de los 927*, Barcelona, Plaza y Janés, 2005.
- Bermejo, Benito, *Francisco Boix, el fotógrafo de Mathausen*, Barcelona, RBA Libros, 2002.
- Blanchot, Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- Carcedo, Diego, *Un español frente al Holocausto. Así salvo Ángel Sanz Briz a 5.000 judíos*, Madrid, Ediciones Temas de hoy, Coll. Historia Viva, 2000.
- Constante, Mariano ; Razola, Manuel, *Triangle bleu. Les Républicains espagnols à Mauthausen 19740-1945*, Paris, Éditions du Félin, 2002.
- Fontanille, Jacques, *Sémiotique et littérature. Essais de méthode*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Fontanille, Jacques ; Zilberberg, Claude, *Tension et signification*, Belgique, Mardaga, 1998.
- Greimas, Algirdas J., *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.
- Jaspers, Karl, *La culpabilité allemande*, Paris, Minuit, 1990.
- Kristeva, Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil, Paris, 1980.
- La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, Série Morales, 1994.
- Laruelle François [éd.], *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, J.-M. Place, 1980.
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- Lévy, Bernard-Henri, *La Pureté dangereuse*, Paris, Grasset, 1994.
- Lytard, François, *L'inhumain*, Paris, Galilée, 1998.
- Parrau, Alain, *Écrire les camps*, Paris, Belin, 1995.
- Piralian, Hélène, *Génocide et transmission. Sauver la mort. Sortir du meutre*, Paris, l'Harmattan, 2008.
- Rastier, François, *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- Ricœur, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1986.
- Rwanda : 15 ans après le génocide des Tutsi : bilan et perspective*, Dialogue, Revue d'information et de réflexion, numéro 187, Kigali, novembre-mars 2009.
- Semprun, Jorgeñ Wiesel, Elie, *Se taire est impossible*, Paris, Éditions des Milles et une nuits, 1995.

Taylor, Christopher, *Terreur et sacrifice. Une approche anthropologique du génocide rwandais*, Toulouse, Octarès Éditions, 2000.

The Holocaust: Remembering for the Future, The Annals of the American Academy of Political and social science, London, SAGE Periodical Press, Vol. 548, Nov. 1996.

Todorov, Tzvetan, *Mémoire du mal. Tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000.

Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres*, la réflexion française sur la diversité humaine, Paris, Seuil, 1989.