

Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

Volume 69
Number 1 *Le témoignage d'un génocide ou les
chatoiements d'un discours indicible*

Article 4

12-1-2007

Témoigner : les voies de la connaissance

Catalina Sagarra
Trent University

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>



Part of the African History Commons, African Languages and Societies Commons, African Studies Commons, Creative Writing Commons, French and Francophone Language and Literature Commons, International Relations Commons, Other Psychology Commons, Peace and Conflict Studies Commons, and the Race, Ethnicity and Post-Colonial Studies Commons

Recommended Citation

Sagarra, Catalina (2007) "Témoigner : les voies de la connaissance," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 69 : No. 1 , Article 4.
Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol69/iss1/4>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

Catalina SAGARRA

Trent University

Témoigner: les voies de la connaissance

Résumé: L'auteure se penche ici sur les récits testimoniaux de survivants du génocide des Batutsi en 1994, en limitant son analyse à deux affects : la culpabilité et la responsabilité. Tous les textes reprennent ces affects dans la quête à laquelle se livrent les témoins afin de gérer ce passé d'horreur qui les hante. Ils se posent mille questions, sans toutefois apporter toujours une réponse qui les satisfasse, sur les différents agents qui devraient se sentir coupables et/ou responsables devant la tragédie rwandaise. Les textes seront abordés à partir de la phénoménologie, de la sémiotique et de la sémantique interprétative.

Affects, culpabilité, phénoménologie, récits de témoignage de survivant(e)s, responsabilités de la communauté internationale, responsabilités du témoin, sémantique interprétative, sémiotique, Soi et altérité

« J'ai envie d'en finir une fois pour toutes. Si l'on m'aime, que l'on me tue!
Je pleure. Tutsi, être tutsi m'apparaît comme une faute impardonnable,
que je dois expier.
J'ai un ennemi de plus : moi-même. »

– Yolande Mukagasana (1999 : 27)

Introduction

Cet extrait permet de situer les textes des survivants du génocide des Tutsi du Rwanda en 1994 dans un contexte où il y aurait un tort de la part des victimes, et un tort appelant à être réparé par elles. Ce qui revient à dire que c'est à la victime d'« expier » la « faute impardonnable » qu'elle s'attribue à la vue des horreurs qu'on lui fait subir, face à l'anéantissement dont elle est la cible. « Expier », dans cette paradoxale contextualisation, renvoie sans équivoque à un « étant » qui lutte pour sa survie et qui est sur le point d'abandonner cette même lutte, parce que trop insensée dans les circonstances extrêmes dans lesquelles elle advient. « Expier » renvoie ici à une souillure profonde, parce que ancrée dans l'« être », au sens de *esse*, et dont l'essence même de l'être en est la cause. « Expier »,

de *expiare*, insiste dès lors sur la négation de soi qu'opérerait une purification de l'essence, la faute dont il est ici question relevant du péché des origines. En d'autres termes, la faute dont le témoin se sent responsable ne se rattache pas à un faire, mais bien plutôt à un « étant » au monde. Or, tout au long du XX^e siècle ou plus exactement de la colonisation belge jusqu'au génocide de 1994, être Tutsi a découlé d'une fixation ethnique imposée, stigmatisant ceux sur qui elle est retombée. Or, comme il arrive dans toute stigmatisation, le sujet qu'elle qualifie est déprécié dans toutes les attributions qui lui sont reconnues, car on reconnaît en lui la cause d'un ou de plusieurs maux qui nuisent au bien-être social d'un peuple, d'une nation, etc. Dans le cas des Tutsi, l'humain était ce qui précisément était déshumanisé.

Esther Mujawayo illustre clairement la différenciation qu'établissaient déjà les Grecs entre la *zoe* et la *bios*, soit entre la vie nue et l'être vivant au sein de la *polis*: « Pas le droit d'être. Exister passe encore, mais ne pas être, ne pas devenir. » (2006 : 27) Être Tutsi, dans un cadre comme celui-ci, devrait en principe décharger le coupable de toute responsabilité, puisque ses droits ont été abrogés, seule lui restant la vie, la vie nue. Or, le politique étant ce qui détermine le statut des citoyens, en l'occurrence ici par l'attribution ethnique, il convient effectivement de se poser la question de la culpabilité et des responsabilités, comme le font tous les récits de témoignage, mais en des termes autres que ceux retenus par Mukagasana qui, trop affectée par les responsabilités qui incombent à tout être humain, ne peut prendre de distance par rapport au contexte et aux limites que celui-ci impose. C'est donc ce que cette analyse tentera, en prenant une certaine distance, nécessaire, par rapport à l'*ethos* des témoins. C'est à partir de divers récits de survivants du génocide – en fait surtout de survivantes – que sera analysée la cognition opérée par les témoins qui sont aux prises avec deux affects de par leur survie même : 1) la culpabilité d'avoir survécu et 2) la responsabilité qu'ils ressentent d'avoir échoué, l'Autre, les Autres étant morts. Ces deux affects inscrivent d'emblée le témoignage dans un cadre relevant du juridique, voire d'une phénoménologie du juridique.

Dans un tel cadre, « expier » sous-entend, au sens civil, l'idée de réparation d'un crime, d'une faute. Là réside la première responsabilité du fautif. Mais, au moment de dresser les responsabilités, les textes confrontent les lecteurs à un raisonnement paradoxal où,

progressivement, plusieurs culpabilités font surface, chacune d'elles s'inscrivant sur des axes temporels différents : certaines renvoient à un avant le génocide, d'autres, à un pendant, et enfin les dernières s'inscrivent dans un après le génocide, et ce, jusqu'au moment de la mise en discours de tout ce passé qui torture les victimes et qu'il leur faut expulser. Ces culpabilités renvoient aussi à des sphères et des domaines différents – métaphysiques, politiques, moraux. Enfin, elles reviennent à des agents différents : bourreaux, victimes et spectateurs se doivent de reconnaître et d'assumer leur part de responsabilités dans ce qui s'est passé au Rwanda en 1994. D'autres cadres opératoires interviennent, bien entendu, dans les mises en discours de la culpabilité et de la responsabilité, tels que les perçoivent les survivants-témoins, mais la présente analyse s'en tiendra à ces quelques éléments pour poser les premiers jalons d'une étude qui se doit d'être plus approfondie.

La *doxa* et la culpabilité attribuée aux Tutsi

Tout d'abord, il convient de rappeler que le terme « responsable » provient de *respons*, supin de *respondere* qui signifie <se porter garant>. Ce n'est qu'à partir du XIV^e siècle que « responsable » commence à qualifier la personne qui doit rendre compte de ses actes et de ceux des personnes dont elle a la charge, d'abord dans un cadre juridique certes, mais aussi en vertu de la morale admise. Dès lors, l'homme ne peut plus être exonéré des gestes qu'il pose et des conséquences qui en découlent, on lui reconnaît un libre arbitre qui le rend responsable de lui, responsable de l'autre et responsable devant autrui. La présente analyse s'attardera, dans un premier temps, à saisir l'opposition relevée dans les textes entre le libre arbitre qui fait que tout un chacun est responsable des gestes qu'il pose (ou de l'absence de gestes posés) et le déterminisme historique dont s'est amplement servie l'idéologie génocidaire pour conduire le peuple rwandais au meurtre absolu, absolu parce que nihiliste par essence, en prétendant vouloir exterminer une partie du peuple rwandais : « Regarde-les palabrer à longueur de journée, jurant sur les Tutsi, leur reprochant de leur avoir volé leur maison et leurs terres, alors que c'est eux qui se sont mis à les chasser et à les couper en morceaux. » (Umurerwa, 2000 : 141)

Cet extrait met en discours la *doxa* qui veut que les Tutsi aient usurpé les biens des Rwandais. La *vox populi* intériorise ainsi le

déterminisme historique en reprenant des discours figés qui sont supposés renvoyer à la nuit des temps tout en étant aussi évalués dans leur visée prospective, accordant à certains jugements et à certaines perceptions de la réalité sociale valeur de vérité absolue – les théories belges sur l'origine des Tutsi ont fait et font d'ailleurs pour plus d'un encore office de « vérités » avec tous les dommages que cela a causé et cause encore. Le recours à cet absolutisme aveugle et aveuglant a en fait servi à camoufler, à voiler les exactions et les crimes perpétrés contre les Tutsi, et ce, depuis 1959, première tentative génocidaire qui est passée dans les annales de l'histoire comme ayant été « une révolution sociale ». À cette accusation absolue portée contre les Tutsi, l'imaginaire social rwandais ajoutera que ceux-ci, parce que Tutsi, étaient forcément descendants de la royauté, tutsi, qui « dirigeait » le pays jusqu'en 1959, sans remettre en question l'absurdité même de cet énoncé. Par extension et amalgame, le Tutsi est rapidement devenu la figure archétypale d'un mal historique national, voire mondial :

Vengeons, dit-il [l'animateur Kantano sur RTL], l'immonde assassinat par les cancrelats du bien-aimé Juvénal Habyarimana et vengeons en même temps celui, le 21 octobre 1993, de Melchior Ndadaye, le regretté président du Burundi. Traquez partout le serpent et tuez-le. Que le monde, par votre magnifique travail, soit à jamais libéré du mal! (Mukagasana, 1997 : 43)

Ce mal historique dont serait porteur le Tutsi renvoie encore une fois à l'histoire précoloniale telle qu'établie par les théories pseudo-scientifiques belges qui stipulaient malencontreusement que le Tutsi serait un envahisseur. Par la suite, le politique, puis l'imaginaire social rwandais, ont repris ces discours en désignant aussi le Tutsi comme traître, fourbe, ennemi du peuple rwandais – ce qui revient à dire, mais autrement, que le Tutsi est non Rwandais –, esclavagiste – parce que forcément le passé d'envahisseur qui lui a été attribué ne pouvait faire de lui qu'un nostalgique du système féodal que la « révolution sociale » de 1959 aurait renversé : « C'est un type qui a voulu me tabasser, maman. Il disait que j'étais un descendant de Musinga [surnom donné parfois aux Tutsi, du nom d'un ancien roi du Rwanda] » (Umurerwa, 2000 : 130).

S'organise et se sédimente depuis 1959 un système de pensée machiavélique autour de paradigmes opposant le Hutu et le Tutsi de manière absolue, comme le bien s'oppose au mal. Or, comme le rappelle Karl Jaspers, il est moralement erroné de frapper tout un

peuple d'un certain caractère, car ce type de perception est propre au déterminisme historique de par les implications métaphysiques qu'il déploie. Car, dans ce cadre épistémique, nous affirmerions que les choses et les êtres sont ce qu'ils sont parce que tout était là pour que cela ne pût être autrement. C'est pourtant par le biais d'un tel raisonnement que le gouvernement rwandais s'est déresponsabilisé face aux gestes qu'il a posés, tout en justifiant devant et pour son peuple qu'il fallait poser des gestes répréhensibles et immoraux, qui pourtant ne sauraient être répressibles. Devant de tels discours, les textes des survivants opèrent de nombreux renversements épistémiques pour recouvrer le libre arbitre dont les Rwandais ont été privés, privation qui les a amenés à commettre des crimes impensables autrement. Cela place les acteurs du génocide devant l'immoralité des actes qu'eux seuls ont été à même de poser. Rien ne sert de se retrancher derrière les discours politiques qui voulaient que les Tutsi fussent des envahisseurs venus d'Abyssinie pour justifier l'injustifiable, car, au bout du bras qui agit, il n'y a d'autre main que celle de l'acteur-auteur du geste posé :

Yolande... Yolande... Je suis un homme malheureux. Honte sur moi, petite. Je suis un homme malheureux.
 Le petit colonel est avachi dans un fauteuil. Il toussote un coup.
 «Yolande, je suis damné. Je suis un damné. Et je n'ai plus d'espoir.»
 Il avale le premier verre d'un trait. Je le remplis aussitôt.
 Je m'agenouille devant le colonel, en respectant une distance suffisante pour que sa main ne puisse m'atteindre.
 « Je ne comprends rien à cette guerre. »
 Un long silence. Je regarde ses bottines, maculées de terre et de sang.
 Du sang tutsi!
 «Yolande, je ne comprends rien. Je suis si seul! Je ne comprends pas ce que nous sommes en train de faire.
 – Qu'est-ce que vous êtes en train de faire?
 – Nous assassinons des Tutsi. Sans raison. Sans vrai mobile. Ah! Que je suis fatigué. Quelle fatalité!
 La confession me semble lacunaire. C'est trop facile d'invoquer la fatalité. La fatalité a des bras ici-bas, et qui savent manier la machette. C'est trop facile de dire qu'on n'est qu'un rouage dans une machine qui vous dépasse.
 – J'ai l'impression d'être une marionnette, d'être un pantin. Des bras inconnus élèvent le mien, l'arment d'une machette et le font s'abattre sur des innocents. (Mukagasana, 1997 : 192)

Les témoins survivants s'opposent à la doxa

Umurerwa élargira le spectre de ce fatalisme historique, en se tournant cette fois vers la communauté internationale, qui ne serait

pas intervenue parce que précisément il n'y aurait rien eu à faire pour régler un problème atavique propre à l'Afrique: « Il serait trop facile d'affirmer, comme le font certains observateurs et décideurs internationaux, que la haine tribale est une fatalité africaine. » (2000: 198). Ces deux extraits défendent on ne peut plus clairement le déterminisme historique auquel recourent les génocidaires et la communauté internationale pour ne pas avoir à poser de gestes, voire pour justifier rétrospectivement toute passivité. Or, ce faisant, les textes énoncent par quels discours injonctifs et par quels poncifs ce sont des pratiques politiques qui ont incité au meurtre. À ce « fatalisme » invoqué par tous ceux qui n'ont pas été victimes de l'idéologie génocidaire, les textes opposent l'existence du libre arbitre de toute personne devant le et face au politique, car sans libre arbitre, sans volonté autonome, personne ne peut être tenu pour moralement responsable de quoi que ce soit, puisque chaque geste posé ne serait que la cause d'une cause à venir. Dès lors, il serait impossible de juger, de blâmer ou de louer, car tout s'insérerait le long d'une chaîne que l'on pourrait remonter à l'infini, sans rencontrer jamais de cause première qui puisse répondre de toutes les autres, autrement dit, jamais aucune décision qui serait intervenue dans le cours de l'histoire.

Dès le XIII^e siècle, Thomas d'Aquin avait affirmé le lien nécessaire entre le libre arbitre et la responsabilité morale: « L'homme possède le libre arbitre, ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les châtements seraient vains » (Collectif, 1994: 35). Mukagasana, avec force ironie et grande stupeur, parlera de la « lobotomie mentale » qu'auraient opérée les politiciens rwandais défenseurs de l'idéologie génocidaire sur le peuple rwandais pour que celui-ci se livrât si méthodiquement aux tueries quotidiennes, comme si effectivement ce fut une fatalité inévitable:

C'est là que réside sans doute le génie de ceux qui ont préparé et orchestré le génocide. J'éprouve parfois comme de l'admiration pour la capacité intellectuelle de ceux qui cherchent à éradiquer mon peuple de la surface de la terre. Ils ont réussi ce que personne n'avait réussi auparavant: la lobotomie mentale des génocidaires. On dirait que, dès qu'un Hutu sort de chez lui, il devient un automate et s'en va tuer consciencieusement. Mais, lorsqu'il rentre du travail, il redevient un homme, presque un bon père de famille. (Mukagasana, 1997: 200)

Face à la culpabilité ressentie malgré le déterminisme historique invoqué, les textes abordent une autre culpabilité, elle aussi absolue,

celle des survivants. Tous, sans exception, se sentent coupables de ne pas être morts, comme si leur survie signifiait qu'ils n'auraient pas posé l'ultime geste, celui qui aurait pu sauver une autre vie aux dépens de la leur :

Mais dans sa tête, elle est toujours dans la fosse. Parce qu'il y a des enfants. Des enfants vivants accrochés sur le dos de leur maman morte. Des enfants qui pleurent, des enfants qui étouffent, des enfants qui meurent de soif et de faim. Des enfants qu'elle ne peut sauver. Des enfants qu'elle doit abandonner à la mort, enterrés vivants, car elle ne peut que fuir seule si elle veut pouvoir retrouver les siens, Grâce et Denis. (Rurangwa, 2006 : 167)

Pouvoir, devoir et vouloir se partagent un espace insoutenable, car il dicte à la survivante d'agir contre la morale qui veut qu'on aide toute personne en danger, car précisément la vie de cette personne est en jeu. Or, Alice ne peut rien faire, et c'est parce qu'elle sait qu'elle devrait sauver ces enfants qu'elle confond cette impuissance avec le devoir de laisser mourir les enfants, devoir qui s'inscrit en opposition à la morale et qui affecte tout son être, jusqu'à atteindre son désir de sauver les siens, un vouloir qui ne lui permettra pas dès lors de justifier ni d'expliquer ce geste d'abandon qu'elle revit de manière obsessionnelle, la responsabilité qu'elle ressent et à laquelle elle a failli affectant toute sa personne. Mais cette responsabilité, seule la victime qu'elle est peut se la reprocher, car elle seule a éprouvé l'écartèlement de son être devant les crimes qui se commettaient autour d'elle et dont elle n'était pas responsable, mais bien au contraire une victime parmi tant d'autres. Esther Mujawayo fera ressortir les deux culpabilités qu'ont ressenties toutes les victimes du génocide, mettant en miroir un avant le génocide et un après le génocide : « L'accomplissement, j'entends la "réussite" d'un génocide réside, entre autres, dans ce principe : te rendre coupable de vivre puis, rescapé, te rendre coupable de survivre. » (2006 : 40)

L'éthique des survivants

Cette culpabilité des survivants met en relief que la responsabilité qui échoit aux êtres que nous sommes nous enjoint de répondre à l'appel de la vie contre l'oppression mortifère pour laquelle l'intérêt de la société serait placé au-dessus de celui de l'individu. Alice, dans l'affection de la culpabilité qu'elle a accusée et de la responsabilité à laquelle elle aurait failli, alors qu'il lui était tout simplement impossible de concevoir et d'entreprendre d'autre fuite

que la sienne sans risquer sa propre vie, avec son histoire et ses affects, son sens de l'éthique, alors même qu'elle était aussi parmi les victimes, place les autres, ceux à qui elle raconte, ceux qui ont assisté aux massacres en direct, soit la communauté internationale, en face de leurs responsabilités, voire de leur irresponsabilité devant ce génocide. Dès lors, il devient insupportable d'écouter le récit d'Alice; dès lors, tout interlocuteur autre qu'un survivant ne pourra supporter les implications de ce récit: « Lorsque Alice raconte son histoire, on l'arrête systématiquement au moment des bébés qui pleurent: "Arrête, c'est trop horrible!" » (Rurangwa, 2006: 167) Injonction qui fera taire Alice, qui fait taire tous les rescapés, les obligeant à se replier sur eux-mêmes et à ne témoigner qu'entre eux, pour pouvoir tout dire et se libérer du poids de la responsabilité entre personnes « responsables ». Le récit des survivants est donc insupportable parce que la moralité exige que la volonté de la personne soit tenue pour cause première, non réductible à l'ensemble des facteurs environnants, même si ceux-ci semblent ou sont déterminants. Écouter jusqu'au bout, éprouver de l'empathie jusqu'au bout oblige l'interlocuteur à se remettre en question, car il se trouve alors confronté à cette terrible question à laquelle il lui sera impossible de répondre de façon satisfaisante: Où étais-je? Que faisais-je? Que n'ai-je rien fait? Notre humanité fait de nous des êtres de langage, qui peuvent et doivent par là même se confronter à des choix devant les multiples alternatives qui se présentent à nous. Dans ces choix et ces interprétations réside notre responsabilité et nous tous devons répondre de nos gestes et de nos interprétations au regard d'autrui. C'est cela même qui permet à Esther Mujawayo de rédiger un réquisitoire contre tous ceux qui n'ont pas fait ce qu'il fallait pour empêcher que le pire n'arrivât:

[...] J'accuse tous les bien-pensants, chrétiens en tête et pas des moindres – papes, messeigneurs, prêtres et pasteurs, nonnes – pour leur silence assourdissant.

J'accuse vous tous qui avez fermé les yeux pendant qu'un innocent se faisait tuer; qu'une femme se faisait violer.

J'accuse vous tous qui avez dénoncé les cachettes des pauvres hères au bout de la course contre la mort.

J'accuse ceux qui nous ont abandonnés. Obligeant les nôtres à nous abandonner; malgré eux, dans la vie. (2004: 273)

Conclusion

En témoignant, tous les textes confrontent les bourreaux aux crimes qu'ils ont commis et devant lesquels il leur incombe de se

sentir coupables; ils confrontent les victimes à la culpabilité et leur fait éprouver de la honte devant leur survie et devant la mort des « vraies victimes » (comme nommait Primo Levi ceux qui ne sont pas revenus des camps); et enfin, ils confrontent les spectateurs à une culpabilité tout aussi lourde que celle des bourreaux, de par l'irresponsabilité dont ils ont fait preuve devant les massacres qui leur étaient montrés en direct et sur lesquels il ne pouvait y avoir aucun doute. Tous les textes réclament que justice soit faite, une justice qui relèverait tant du civil que du pénal, car les témoins réclament et l'impossible réparation des torts causés et la punition que ces mêmes torts méritent, ce qui là encore pose de sérieux problèmes, compte tenu de l'étendue et de l'ampleur des torts: « [...] pour un rescapé, aucune justice ne paraîtra jamais adéquate: ce qui s'est passé est trop inouï pour qu'on puisse admettre qu'une législation y insuffle du rationnel. » (Mujawayo, 2006: 47) Les survivants ne peuvent donc dessiner les pourtours de cette justice qu'ils réclament, mais comment les en blâmer: dans ce procès, ils sont à la fois les témoins, les victimes et les plaignants. Le besoin viscéral de voir la justice triompher affecte leur être au plus profond d'eux-mêmes, car ils y voient leur unique mais impossible salut pour mieux vivre avec leur douloureux passé, avec cette responsabilité dont ils ont tous accusé la charge. Une justice qui pointe du doigt les criminels, qui entende enfin les victimes et qui statue que crime contre l'humanité il y a eu, crime dont l'humanité entière est aussi responsable et, parce que responsable, elle doit elle aussi se donner les moyens et l'obligation non seulement de choisir entre le mal et le bien, mais de décider ce qui est bien ou mal afin d'agir en conséquence sans se perdre dans les méandres de discours politiques, comme ce fut le cas en 1994. La responsabilité naissant à l'instant où l'autre m'affecte, cela me rend responsable malgré moi: voilà la responsabilité invoquée par les textes. Ils illustrent qu'elle n'est pas une vertu que s'imposerait une personne de bonne volonté mais qu'il s'agit bien au contraire d'un événement qui saisit et obsède jusqu'à l'insomnie, provoquant une scission de l'identité. Il n'est pas question d'être uniquement responsable mais de répondre devant l'autre. Les textes s'inscrivent ainsi dans le courant de pensée de Levinas, Jasper ou Jonas qui, sous des modalités différentes, ont posé l'hypothèse d'une objectivité éthique qui surgirait dans l'affectivité. Une approche de la responsabilité comme charge et non comme projet pourrait permettre de dépasser le règne du « trop-plein-trop-complexe » ambiant afin d'éviter de confondre liberté et égoïsme devant le malheur des autres. « La pitié est aussi barbare que la vérité quand elle est fuyante. » (*ibid.*: 67)

Professeure à Trent University, **Catalina Sagarra** centre ses recherches sur les témoignages, de survivants ou de rescapés. Elle a participé à des ouvrages collectifs: *Mémoires de femmes, paroles de femmes* (2002), *L'interculturel au cœur des Amériques* (2003), *Altérité et diversité culturelle* (2005), « Intertextualité, interdiscursivité, intermédialité » (*Tangence*, 2006), « Identité et altérité dans les littératures francophones » (*Dalhousie French Studies*, 2006), *Écriture de soi* (2007), *Mémoire et identité dans les littératures francophones* (Université Senghor d'Alexandrie, 2007), « Hommage à Léopold Sédar Senghor » (*Francographies*, 2007), *Guerre et société* (Université de Cocody, 2007).

Références

Récits de témoignage

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

-- (2004). *Survivantes*, La Tour d'Aigues (France), Éditions de l'Aube.

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

-- (1997). *La mort ne veut pas de moi*, Paris, Fixot.

RURANGWA, Révérien (2006). *Génocidé*, Paris, Presses de la Renaissance.

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

Essais

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

ARENDDT, Hannah (1972). *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy.

COLLECTIF (1994). *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, Série Morales.

FONTANILLE, Jacques (1999). *Sémiotique et littérature. Essais de méthode*, Paris, Presses universitaires de France.

FONTANILLE, Jacques et Claude ZILBERBERG (1998). *Tension et signification*, Bruxelles, Mardaga.

GREIMAS, Algirdas J. (1991). *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil.

JASPERS, Karl (1990). *La culpabilité allemande*, Paris, Minuit.

KRISTEVA, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil.

LEVINAS, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.

RASTIER, François (2005). *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*, Paris, Éditions du Cerf.

RICŒUR, Paul (1986). *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

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

-- (1989). *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.