

des années 1990, « si l'existence d'Israël reste un impératif absolu de la conscience juive moderne, les formes de manifestation de la solidarité avec cet État sont aujourd'hui moins visibles et moins politiques que dans les années 1970 [...] ». La relation à Israël s'est ainsi banalisée, elle s'est « désidéologisée »³⁶.

Ensuite, l'évolution des relations qu'entretiennent les juifs de France avec leur pays, d'une part, et avec le judaïsme, de l'autre, doit également être mise en perspective. Comme Pierre Birnbaum le résume, « la lente montée d'un pluralisme culturel change considérablement la place des juifs dans la société française »³⁷. Ce changement n'est certes pas l'objet de cette contribution. Il permet simplement de souligner la complexité des processus sociaux qui président à l'expression des souvenirs à travers le titre de Juste parmi les nations – processus qui font de cette catégorie une construction non seulement institutionnelle mais aussi sociale – et invite à prendre en compte deux principaux types d'acteurs : les acteurs politico-institutionnels qui entendent s'inspirer du modèle de Yad Vashem pour façonner les rapports entre les groupes, dont dépend pourtant ce modèle lui-même ; mais aussi ceux qui entendent ériger les témoignages en « sources » pour l'écriture de l'histoire. Alors que – et le présent ouvrage en fournit une illustration – de plus en plus de chercheurs s'intéressent au thème du sauvetage des juifs et aux témoignages rassemblés dans le cadre de la procédure d'attribution du titre de « Juste », la prise en compte de la nature socialement construite de ces traces du passé apparaît d'autant plus nécessaire.

Chapitre 2

À LA RECHERCHE DES JUSTES LE CAS ARMÉNIEN

Fatma Müge GÖÇEK

Par Justes, nous entendons ces hommes et ces femmes qui placent le principe d'humanité au-dessus de tout, y compris leur propre vie, afin d'aider les victimes d'agressions organisées, systématiques et intentionnelles. La présente contribution propose une critique sociohistorique de l'applicabilité de ce concept à tous les génocides et massacres qui se sont produits et se produisent à travers le monde. Elle en retrace tout d'abord l'apparition historique tout en soumettant à un examen critique son étroite association à l'expérience judéo-chrétienne en Europe en général, et à celle de la Shoah en particulier. L'exemple des déportations et des massacres systématiques des arméniens ordonnés par le gouvernement ottoman en 1915 et, plus particulièrement, le cas d'un Juste, Hüseyin Nesimi, qui a secouru des arméniens au péril de sa vie permettront ensuite de mettre en relief les problèmes que soulève l'application de l'expérience historique de la Shoah à l'interprétation d'autres tragédies. Cette analyse empirique aboutira sur deux propositions liées au concept de Juste : élargir ce dernier afin d'inclure l'expérience musulmane dans le débat, et ce en introduisant la notion de gens de bien tirée du concept islamique d'*'adala'* ; mettre en place une communauté formée d'universitaires internationaux, et en aucun cas de représentants des États, qui serait chargée de sélectionner ces gens de bien.

1. L'auteur établit ici une distinction entre les « Justes parmi les nations », « the Righteous among the Nations » en anglais, et ce qu'elle appelle « the just persons » que nous avons choisi de traduire par « les gens de bien » pour éviter toute confusion. Le terme arabe d'*'adala'* désigne la justice sociale (NDT).

36. Martine Cohen, « Les juifs de France. Modernité et identité », Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 66, avril-juin 2000, p. 105.

37. Pierre Birnbaum, La France imaginée : déclin des rêves unitaires ?, Paris, Gallimard, 2003 [1^{re} éd., Paris, Fayard, 1998], p. 32.

L'émergence de la notion de Juste

La plupart des spécialistes² s'accordent à dater du siècle des Lumières la fondation des sciences sociales telles que celles-ci sont encore pratiquées aujourd'hui. C'est en réalité au moment de la Renaissance européenne puis, effectivement, des Lumières que le monde a renoncé à ses racines sacrées et que les hommes ont décrété que, bien plus que Dieu, l'individu lui-même était maître de sa vie. L'étude systématique des règles sociales, politiques, économiques et psychologiques, ainsi que celle des principes de l'organisation humaine, ont constitué la base des différentes disciplines des sciences sociales. Simultanément, la méthode scientifique fondée sur la rationalité a remplacé l'ordre sacré imposé par Dieu. La maîtrise de l'environnement par le biais de la technologie et l'accumulation des ressources matérielles que celle-ci a engendrée ont été à l'origine de la révolution industrielle qui, à son tour, a entraîné la quête de nouveaux marchés provoquant des guerres entre les puissances européennes et conduisant à leur expansion impérialiste.

Apparus de manière simultanée, les débats sur la répartition de ces ressources entre les peuples ont été à l'origine de la révolution idéologique de la démocratisation, symbolisée par la Révolution française et sa devise de « liberté, égalité, fraternité ». On a alors assisté à la transformation progressive de la relation entre souverain et sujets en un contrat social signé symboliquement entre l'État et ses citoyens. Les notions de « liberté » et d'« égalité » ont contribué à réduire les fractures religieuses, ethniques et raciales qui divisaient les sujets. Le nouveau citoyen a acquis des droits et des responsabilités en relation directe avec l'État. De fait, les droits des citoyens se sont élargis pour surmonter les clivages ethniques et religieux existants, jusqu'à ce que le concept de « fraternité » montre ses limites : d'une part, il restait réservé aux hommes, de l'autre, la communauté fictive de citoyens qu'il a engendrée a favorisé l'idéologie nationaliste³. L'idée de « fraternité » est rapidement devenue vecteur d'exclusion, conduisant à l'intégration de certains groupes sociaux dans

cette nouvelle communauté fictive quand d'autres en étaient exclus⁴. On n'éprouvait aucun scrupule à détruire l'existence de ceux dont on refusait l'inclusion, et l'on s'est mis à sacrifier les intérêts de l'État aux dépens des êtres humains.

Cette force destructrice du nationalisme atteignit finalement un degré tel que les guerres du xx^e siècle furent les plus meurtrières de l'histoire humaine. En Europe, ce fut la communauté juive qui en souffrit au cours de la Seconde Guerre mondiale lorsque les nazis entreprirent d'exterminer six millions et demi de juifs. Ces derniers ayant formé une communauté minoritaire essentiellement établie dans les centres urbains à travers toute l'Europe, ils avaient dans un premier temps largement bénéficié des Lumières européennes et des idées de liberté et d'égalité pour devenir des citoyens à part entière des nouvelles républiques. Mais comme l'a révélé l'Affaire Dreyfus en France avant la Première Guerre mondiale et comme l'a ensuite amplement prouvé la tragédie de la Shoah, leur inclusion dans la « fraternité » des citoyens demeurerait toute relative. Avec la Shoah, l'idée de progrès qui avait représenté le plus grand triomphe des Lumières et avait poussé les Européens à civiliser le monde entier à leur image devint soudain extrêmement problématique. L'Occident perdit son innocence, sa foi et sa confiance inébranlables dans la science, la technologie ainsi que dans son aptitude à s'améliorer et à améliorer autrui⁵.

Voilà la leçon du xx^e siècle en général et de la Shoah en particulier : bien que l'humanité ait appris à maîtriser la nature, elle n'avait pas appris à maîtriser sa faculté d'autodestruction. Comment le monde occidental qui prétendait depuis un siècle être le plus civilisé qui soit pouvait-il surmonter cette tendance autodestructrice ? On comprendra dans ces circonstances qu'à l'aube du xxi^e siècle, la recherche de paix et de réconciliation soit devenue un objectif prédominant en Occident, les dirigeants s'efforçant de définir un nouvel ordre mondial qui pourrait, en quelque sorte, rompre avec l'héritage du xx^e siècle marqué par les États-nations, deux guerres mondiales et les massacres les plus sanglants de l'histoire humaine⁶. Depuis la fin de la guerre froide, et les années 1980

2. Ira Katznelson, *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge after Total War. Totalitarianism and the Holocaust*, New York (N. Y.), Columbia University Press, 2003. Et Jeffrey Alexander, *Modern, Anti, Post, and Neo: How Intellectuals Explain "Our Time"*, The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology, Oxford, Oxford University Press, 2003.

3. Julia Adams, *The Rule of the Father: Patriarchy and Patrimonialism in Early Modern Europe*, dans Charles Camic et al. (éd.), *Max Weber's Economy and Society*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 2005, p. 245-246.

4. John Dryzek, *Political Inclusion and the Dynamics of Democratization*, The American Political Science Review, 90 (3), 1996, p. 475-488.

5. Ira Katznelson, *Desolation and Enlightenment...*, op. cit., et Jeffrey Alexander, *The Meanings of Social Life...*, op. cit.

6. Je pense que la vision de l'Union européenne est particulièrement significative dans ce contexte, car elle aspire à définir et à relier les êtres humains d'une manière qui dépasse les limites étroites de l'identité que leur ont inculquée leurs États-nations et leur nationalisme naturalisé. La vision européenne cherche à

et 1990 en particulier, qui ont vu les tensions internationales se réduire considérablement, la paix est devenue la principale aspiration des sociétés.

Le cadre théorique de l'exposé qui précède a été élaboré par l'École de Francfort, laquelle s'est concentrée exclusivement sur l'identification des facteurs et des processus sociaux qui ont produit la Shoah. Elle a ainsi mis au jour les éléments de la personnalité autoritaire et la dynamique du fascisme, ce qui lui a permis d'élaborer la méthodologie de la critique agressive⁷. C'est grâce à celle-ci que Jürgen Habermas a pu contester la neutralité de la science et de la technologie et mettre en relief le lien entre connaissance et intérêts humains. Habermas affirmait également que la connaissance engendrée par la méthode scientifique n'était pas nécessairement un gage de salut pour l'homme et que, si elle n'était pas guidée par des considérations morales et éthiques, elle pouvait tout aussi aisément être manipulée pour entraîner la destruction humaine.

Paradoxalement, il semble que lorsque la science et la rationalité des Lumières ont remplacé le sacré, elles ont sous-estimé l'importance de l'éthique et de la moralité religieuses comme éléments d'ordre social. Or le vide moral créé par l'impuissance de la science/raison/règne de la loi des Lumières à remplir les fonctions éthiques de la religion/foi/règle divine a conduit des hommes à faire un mauvais usage de la science et de la loi, et à se détruire les uns les autres. La possibilité de voir survenir de nouvelles Shoahs a conduit l'École de Francfort à se demander comment construire un nouvel ordre éthique laïque des Lumières. L'École de Francfort et la théorie critique qu'elle avait engendrée ayant déjà révélé que des intérêts puissants, et notamment ceux de l'État, façonnaient la connaissance, des penseurs comme Michel de Certeau⁸ ou encore James C. Scott⁹ ont entrepris d'identifier les lieux et les hommes qui avaient su résister contre vents et marées à ces forces hégémoniques et rester fidèles à certaines convictions éthiques.

mettre l'accent sur l'expérience humaine avec la conviction ultime que l'humanité finira par s'améliorer lorsqu'elle découvrira enfin le bien, le vertueux et le juste dans son propre passé et dans son présent et qu'elle projetera alors ces éléments vers l'avenir. Pour le moment, les États-Unis manquent malheureusement d'une telle vision.

7. Bert Adams et Rosalind A. Sydie, « Critical Theory: the Frankfurt School and Habermas », *Contemporary Sociological Theory*, Thousand Oaks (Calif.), Pine Forge, 2002, p. 59-88.

8. Michel de Certeau, « On the Oppositional Practices of Everyday Life », *Social Text*, 3, automne 1980, p. 3-43, et *The Practice of Everyday Life*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1988.

9. James C. Scott, *Domination and the Hidden Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1990.

Il convient, dans un premier temps, de resituer le concept de Juste dans le cadre historique des Lumières qui vient d'être esquissé. Dans un tel contexte, le code éthique des Justes est particulièrement important, car il témoigne d'une résistance aux forces du fascisme de l'État allemand et redonne espoir dans l'avenir de l'humanité. Il semble paradoxal que les penseurs laïques des Lumières n'aient pas trouvé d'autre terme que celui de Juste alors que celui-ci trouve son origine dans la tradition religieuse judéo-chrétienne où il désigne ceux qui ont respecté un certain nombre de principes religieux présumés « corrects », principes que le programme des Lumières cherchait avec tant d'acharnement à remplacer par des valeurs séculières. Notre première critique porte donc sur les origines religieuses – plus précisément judéo-chrétiennes – d'un terme utilisé dans le contexte d'actes de violence qui apparaissent comme une conséquence de la modernité fondée sur le laïcisme. Jusqu'à présent, les études tendent à naturaliser, et à négliger donc, cette origine religieuse de la notion de Juste, parce que le cadre laïque dans lequel elle est utilisée, aussi bien que la promesse potentielle qu'elle contient pour l'ensemble de l'humanité, conduit au présupposé que son origine est également laïque. Mais ce n'est pas le cas, son origine est inscrite dans une tradition religieuse. Or, en l'occurrence, la tradition musulmane est différente et se trouve exclue de la notion.

La seconde critique que suscite le concept de Juste est liée aux limites de la religion sur lequel il repose. Je m'inspire ici des « études subalternes » qui ont vu le jour sur le sous-continent indien à la fin du XX^e siècle afin de mettre fin à l'hégémonie britannique sur l'histoire indienne en redéfinissant jusqu'aux questions et méthodes de cette dernière¹⁰. Bien que l'Inde ait été décolonisée, affirment les auteurs de ces études, la connaissance que l'on a de ce pays est restée soumise à un colonialisme épistémologique. Pourtant, la mise à jour des relations de pouvoir enchâssées dans les textes historiques contemporains révèle la persistance de cette hégémonie britannique. Dipesh Chakrabarty¹¹ a ensuite appliqué ces idées à l'histoire européenne. Il a ainsi affirmé que l'histoire de l'Europe en général et des Lumières en particulier a toujours relaté les événements en accordant la primauté à l'Europe aux dépens du reste

10. Pankaj Mishra, « From East to West: Emergent Global Philosophies – Beginnings of the End of Western Dominance? », *Theory, Culture and Society*, 19 (3), 2002, p. 89-111, et *Guba Rangit, History at the Limit of World-History*, New York (N. Y.), Columbia University Press, 2002.

11. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1998.

du monde et qu'il fallait, pour corriger ce récit déformé, « provincialiser » le rôle de l'Europe en tant qu'acteur social des événements mondiaux.

Quand on applique cette approche « subalterne » au concept de Juste, on se rend compte que le terme tel qu'il est actuellement défini privilégie l'expérience européenne judéo-chrétienne au détriment de celles du reste du monde. Dans le cas arménien, cette prise de conscience repose évidemment sur la présence aux côtés du christianisme d'une autre religion monothéiste, l'islam. Il conviendrait donc de redéfinir le concept de Juste de façon à inclure également l'expérience musulmane. Une telle analyse devrait commencer par un débat sur ce qui est/pourrait/devoirait être analogue au Juste dans le cas des déportations et des massacres arméniens de 1915.

Les Justes et le cas arménien

Relevons d'abord que les massacres des arméniens en 1915 n'ont fait partie ni du récit historique des Lumières européennes ni de celui de leurs dérapages ultérieurs, dont a témoigné la Shoah. Cette exclusion du cas arménien de l'histoire européenne possède des raisons temporelles, épistémologiques aussi bien qu'ontologiques. Temporellement, ce qui est arrivé aux arméniens en 1915 a évidemment précédé la Shoah de près de deux décennies. Épistémologiquement, comme l'a si remarquablement démontré Edward Said¹², l'Europe occidentale considérait que l'Empire ottoman en général et l'élite dirigeante des jeunes-turcs en particulier appartenaient à l'Orient « non civilisé » – en tant que tels, ils ne pouvaient pas, et n'étaient pas censés, respecter les règles et les principes de la modernité européenne. C'est ce que supposaient toutes les puissances européennes, alors même que les dirigeants d'Europe occidentale étaient conscients, dans les faits, que les auteurs des crimes contre les arméniens, à savoir les membres les plus éminents du comité Union et Progrès (CUP), comptaient parmi les habitants les plus instruits de l'Empire ottoman et qu'ils avaient, en outre, reçu une éducation occidentale. Ils maîtrisaient presque tous au moins une langue occidentale et avaient passé quelques années à Paris, Berlin ou Londres, où ils avaient souvent vécu en exil avant de prendre le pouvoir en 1908. De surcroît, parmi ces dirigeants les criminels les plus notoires tels que le D^r Nazim, le D^r Bahaeddin Sakir

12. Edward Said, *Orientalism* [l'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident, trad. par Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 1980], New York (N. Y.), Pantheon, 1978.

et le D^r Mehmed Şahingiray étaient, comme leurs titres l'indiquent, des médecins probablement formés à sauver des vies plutôt qu'à les détruire.

La violence que les membres du CUP exercèrent contre les sujets arméniens de leur propre empire a été une manifestation publique dans l'histoire humaine et européenne de la face sombre des Lumières, la démonstration que le nouveau principe séculier du caractère sacré de l'État a pris le pas sur le primat de la vie humaine. Le débat sur la Révolution française et sur la Terreur mise en oeuvre par la République jacobine en Vendée notamment, préfigure la « face sombre » de la raison et montre ce qui n'a pas été négocié pour obtenir la liberté pour chacun. « *Ethnos* » a remplacé « *demoi* », l'ethnicité a été substituée au peuple, et le projet de liberté est devenu celui du nationalisme¹³. Mais, en 1915, l'Europe occidentale n'était pas prête à intégrer ce massacre des temps modernes dans son récit historique, car elle avait exclu épistémologiquement l'Empire ottoman des frontières de son monde civilisé.

Cette exclusion épistémologique s'est transformée en exclusion ontologique, les événements survenus dans l'Empire ottoman étant interprétés comme un acte « barbare » que les principes du monde occidental civilisé et baigné de la philosophie des Lumières ne sauraient expliquer. C'est à mon avis cette myopie de l'Europe occidentale, incapable de voir, de reconnaître et d'identifier le fait que le sort infligé aux arméniens dans l'Empire ottoman constituait le premier exemple de la face obscure des Lumières, qui l'a rendue incapable d'empêcher la Shoah deux décennies plus tard.

Quand on passe de cette discussion générale sur la notion de Justes au cas particulier des massacres arméniens de 1915, on voit surgir deux problèmes supplémentaires qui ne se posent absolument pas dans le cas de la Shoah à partir duquel cette notion est fondée. Le premier découle de l'attitude politique actuelle de l'État turc face aux massacres des arméniens, qui tranche par rapport à celle de l'État allemand face à la Shoah. Non content de nier la nature génocidaire de ce qu'ont subi les arméniens en 1915, l'État turc ne reconnaît même pas le caractère injustifié de ces massacres ; la position officielle rappelle à l'envi que des turcs furent également massacrés par les arméniens. Les autorités turques s'efforcent ainsi de marginaliser ce qui est arrivé aux arméniens et emploient tous les moyens en leur pouvoir pour imposer leur point de vue. En raison

13. Eric J. Hobsbawm, « The Making of a "Bourgeois" Revolution », *Social Research*, 56 (1), 1989, p. 8 ; Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; Charles Tilly, *The Vendee*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

de cette attitude singulière de l'État turc et des lois qu'il a promulguées pour l'éviter, quiconque affirme dans la Turquie actuelle que ce qui s'est passé en 1915 était un génocide est juridiquement passible de poursuites. Il devient donc aussi difficile que dangereux de recueillir des récits sur les Justes qui ont aidé les arméniens et d'identifier les familles de ces personnes qui vivent encore dans la Turquie d'aujourd'hui.

Le second problème est lié à l'identification des acteurs sociaux turcs dont les actions pourraient correspondre à la définition de la catégorie du Juste. Les recherches à ce sujet sont très rares¹⁴, et il faut bien souvent se contenter d'une mention occasionnelle de leurs noms dans les récits de survivants arméniens ou dans quelques Mémoires turcs¹⁵. Ma propre analyse du parcours des individus qui ont protégé des arméniens a révélé qu'ils étaient presque tous hostiles au CUP, qui a joué un rôle majeur dans les crimes commis contre les arméniens en 1915. Bien que le CUP ait été brièvement exclu du pouvoir entre 1918 et 1922, l'idéologie proto-nationaliste qu'il prônait a fini par trouver un prolongement aussi bien auprès des responsables de la lutte pour l'indépendance turque – en majorité d'anciens membres du CUP – que de la République turque des jeunes-turcs fondée par la suite¹⁶. L'idéologie du CUP, responsable des crimes contre les arméniens – et qui a donc empêché d'agir, voire bien souvent puni, ceux qui aidaient les arméniens au lieu de reconnaître que leur comportement était « juste » – s'est ainsi perpétuée en Turquie jusqu'à aujourd'hui. Les actions des Justes qui se sont opposés au CUP ont protégé les arméniens en 1915 n'ont été ni reconnues ni récompensées. Pis encore, ces gens ont été réduits au silence par la mort, la prison, l'exil ou le retrait forcé de la vie publique.

En réalité, l'État turc a défini sa propre catégorie de Justes, qui n'a rien à voir avec ceux qui ont aidé les arméniens : il a récompensé les auteurs des massacres, jugeant qu'ils avaient fait passer les intérêts de

14. Je devrais noter ici qu'à ce jour, il n'y a eu, à ma connaissance, que deux travaux sur les turcs « altruistes ». Le plus récent a été présenté par Sarkis Seropyan au colloque organisé à Istanbul en 2005 sur les arméniens de l'Empire ottoman, qui s'est tenu à l'Université de Bilgi en septembre 2005. Une contribution plus ancienne a été présentée par Richard Horanissian au Workshop on Armenian Turkish Scholarship de 2003 organisé à l'Université du Michigan, intitulée « Intervention and Altruism during the Armenian Genocide ».

15. On en trouvera un exemple dans l'article de Hassan le Ciraccien, également connu sous le nom de « Hassan Amca » publié dans le journal *Alemdar* (1919) où il mentionne les arméniens qu'il a sauvés du désert syrien sur ordre de Cemal Pacha et malgré les intrigues de Talât Pacha.

16. Erik Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*, Leyde, Brill, 1984.

l'État avant la préservation de la vie des arméniens. L'État leur a accordé des postes importants de cadres de la nation ou, lorsqu'ils étaient déjà morts, a pris des mesures pour pourvoir financièrement aux besoins de leurs familles. Cette décision de l'État turc souligne l'importance de la composition du groupe chargé d'identifier les Justes : lorsque c'est l'État qui, en procédant à ce choix, fait passer ses intérêts politiques propres avant tout le reste, les individus ainsi identifiés n'ont généralement pas grand-chose à voir avec ceux qui seraient sélectionnés en vertu des considérations humanitaires sous-entendues par la notion de Justes. Voilà pourquoi je conteste vivement la présence dans un tel comité de représentants d'un État, quel qu'il soit.

Je voudrais à présent exposer comment et pourquoi certaines personnes ont résisté à la décision du CUP et quel fut leur sort, à travers l'analyse d'un exemple, celui d'Hüseyin Nesimi, que j'ai découvert en étudiant des Mémoires turcs contemporains. Il me semble indispensable de commenter par une telle entreprise empirique pour étudier les individus qui, mus par leurs principes, refusent d'obéir aux ordres de l'État. Je tiens aussi à souligner que cet exemple illustre également les deux points que j'avance dans cet article, à savoir qu'il faut élargir le concept de Justes pour y intégrer l'expérience musulmane, et que la communauté qui définit les Justes ne doit pas admettre de représentants de l'État en son sein.

Le cas d'Hüseyin Nesimi

Commençons par un bref rappel des événements de 1915. Le XIX^e siècle a vu l'expansion impérialiste de l'Europe aux dépens de l'Empire ottoman, structurellement incapable de relever les défis lancés par un Occident en plein essor, comme l'indique son impuissance à mettre en place une réforme qui aurait accordé l'égalité à tous ses sujets, quelle que soit leur religion. La structure sociale ottomane reposait sur les principes juridiques islamiques qui favorisaient les musulmans par rapport aux membres d'autres confessions, lesquels jouissaient d'un statut minoritaire en tant que communautés autonomes appelées *milletts*. Jusqu'au XVIII^e siècle, cette disposition avait été satisfaisante pour les musulmans et pour les minorités. Mais l'avènement des idées des Lumières et l'apparition du concept de citoyenneté incitèrent tous les sujets des empires à aspirer à l'égalité, quelle que fût leur religion. Il existait alors dans

l'Empire ottoman trois minorités non musulmanes : les grecs, les arméniens et les juifs. Leurs représentants établis dans les Balkans finirent par accéder aux droits politiques à la suite de la création d'abord de l'État grec, puis des États serbe, roumain et bulgare. Les juifs commencèrent à définir la Palestine comme leur patrie et à y acquérir des terres, fondant des colonies.

La patrie des arméniens était quant à elle bien plus proche de Constantinople, la capitale de l'Empire ottoman. Ils étaient dispersés à travers toute l'Anatolie, dans les régions orientales entourant Van et au Sud-Est, autour de la Cilicie. Le passage de sujets à citoyens se fit sous diverses formes, souvent contrastées, la plupart collaborant avec empiriquement avec l'État ottoman pour réaliser des réformes sociales, politiques et économiques qui profiteraient à tous les Ottomans, tandis que certains rejoignaient les rangs des partis révolutionnaires arméniens qui prônaient le recours à la violence et à la rébellion armée pour accéder à l'indépendance en obligeant les puissances occidentales à intervenir dans les affaires de l'Empire ottoman. Bien que ce dernier ait effectivement entrepris une série de réformes et que des arméniens aient participé au gouvernement ottoman au XIX^e siècle et officiellement jusqu'en 1914, les tentatives pour améliorer la situation de ceux qui vivaient dans les régions rurales et dans de petites bourgades ou pour corriger leur statut au sein d'un Empire ottoman dominé par les turcs musulmans finirent par échouer.

À la veille de la Première Guerre mondiale, on assista à une bipolarisation due à l'avènement de l'idéologie nationaliste. Les fonctionnaires réformateurs du CUP intervinrent d'abord en 1908 pour remplacer le règne autocratique du sultan, fondé sur la religion, par un régime constitutionnel reposant sur la loi et la raison. Mais le respect des nouvelles lois, tant par les sujets que par les autorités elles-mêmes, eut bien du mal à s'imposer. Alors que l'un après l'autre, les pays déclaraient la guerre à l'Empire ottoman, les responsables du CUP durent recourir à une violence croissante pour maintenir l'ordre social. En 1913, une fraction radicale de responsables du CUP, aux tendances militaristes, décida d'exercer le pouvoir direct, créant ainsi un contexte politique extrêmement dangereux.

Ce groupe protonationaliste se fixa comme objectif prioritaire et comme devoir sacré de préserver son pouvoir et d'assurer la survie de l'État ottoman quel qu'en fût le prix. Cela le conduisit à considérer toutes les activités liées à la réforme de l'Empire comme des menaces majeures, des actes de trahison. Les partis politiques arméniens et leurs dirigeants qui avaient demandé aux grandes puissances d'intervenir pour faire exécuter ces réformes constituaient à leurs yeux un danger pour le bien-être

de l'Empire ottoman. Ce jugement s'étendait à tous les civils arméniens, hommes ou femmes, vieux ou jeunes, qui vivaient pacifiquement d'un bout à l'autre de l'Anatolie. Tous étant désormais perçus comme une « menace potentielle », il convenait de s'en débarrasser et de les remplacer par des populations « sûres », des musulmans turcs par exemple – eux-mêmes récemment expulsés par la force et la violence à la suite des massacres survenus pendant les guerres des Balkans – qui ne rechercheraient pas l'intervention occidentale et à qui l'Occident ne s'intéresserait pas, en tout état de cause.

Les paramètres du conflit entre arméniens et turcs tel qu'il apparaît aujourd'hui furent donc définis dans les années 1915-1917 pendant la Première Guerre mondiale, au moment où le gouvernement turc ottoman orchestra la déportation et le massacre d'un million d'arméniens, estimés t-on, chassés d'Anatolie, leur terre ancestrale depuis des milliers d'années. Le gouvernement justifia ces agissements par la menace qui pesait, selon lui, sur l'État ottoman. En se fondant sur les témoignages des victimes, ceux d'étrangers, les rapports de diplomates occidentaux et d'autres documents, la communauté scientifique mondiale a fini par identifier et définir comme un génocide ce qui est arrivé aux arméniens.

C'est dans ce cadre historique plus général que je présenterai le cas de Hüseyin Nesimi. Les informations dont nous disposons sont tirées de la notice biographique que lui a consacrée son fils Abidin Nesimi¹⁷, très critique à l'égard du CUP. Ce texte commence par décrire le cortège de violences auquel le comité se livra avant les massacres arméniens. Nesimi relève notamment¹⁸ que la fraction du comité de Salomonique n'hésita pas à éliminer brutalement les espions du sultan Abdülhamid II, mais également ses propres adversaires politiques tels que les journalistes Hassan Fehmi, Ahmet Samim et Zeki Bey, assassinés par une organisation spéciale secrète qui existait au sein du CUP et qui s'appelait le Teskilat-ı Mahsusa.

De fait, cette organisation spéciale joua un rôle déterminant dans l'assassinat d'intellectuels et de responsables politiques arméniens. Le circassien Ahmed Bey, le membre le plus important de la fraction de Salomonique, fut responsable « de l'assassinat des députés arméniens ottomans Varatkés, Zohrab et Dikran Kelekyan, aux environs de Bilecik¹⁹ ».

17. *Abidin Nesimi, Yılların İçinden [De l'intérieur des années], Istanbul, Gözlem, 1977.*

18. *Ibid.*, p. 34.

19. *Abidin Nesimi raconte aussi comment, pour finir, on empêcha l'Organisation spéciale de commettre des assassinats dans le pays ; on la chargea de rassembler des informations et de fomenter des révoltes en Afrique du Nord, en*

Lorsque la Première Guerre mondiale éclata, cette organisation fut divisée en deux branches. Alors que la branche extérieure poursuivait ses activités hors de l'Empire, la branche intérieure « assurait la sécurité et l'ordre public, dirigeait les mouvements de résistance locale dans les territoires ottomans sous occupation ennemie et menait des opérations de guérilla ».

Nesimi évoque la figure d'un commandant de cette branche intérieure, dont le cas mérite attention. Il s'agit du Dr Resit Şahingiray. Nesimi note que « Şahingiray avait pris la responsabilité d'organiser l'Anatolie orientale et l'Irak [...] faisant d'une unité de gendarmerie circassienne itinérante sa force de frappe. Cette gendarmerie loyale ne comptait pas plus de vingt membres. Les circassiens Harun, Davut [qui collabora au début de la guerre d'indépendance turque avec Rauf Orbay, lequel allait lui-même devenir le commandant en chef de l'armée turque] et Ethem formaient l'état-major de Şahingiray [...]. Şahingiray mit aussi sur pied une unité de milice kurde qu'il plaça sous le commandement de la gendarmerie. Cette milice servit lors de la déportation des arméniens en 1915 [...]. Au début, [Şahingiray] travailla en Irak pour l'Organisation spéciale sans titre particulier. Il devint ensuite gouverneur de Diyarbakir et s'occupa de la déportation arménienne. Bien des meurtres inexplicables furent perpétrés pendant que Şahingiray occupait ces postes. Parmi les victimes figuraient, outre Ferit, gouverneur de Basra, le gouverneur du district de Müntefek Bedii Nuri, le kaïmakam adjoint de Besiri, le journaliste Ismail Mestan, ainsi que le kaïmakam de Lice et Hüseyin Nesimi [le père de l'auteur]²⁰. Nesimi révèle ainsi que, non content de participer à la déportation des arméniens notamment par le biais de ses milices circassiennes et kurde, Şahingiray assassina certains membres de l'administration ottomane, hostiles aux massacres qu'il commandait.

En résumé, Şahingiray, qui est à la fois membre du CUP et de l'Organisation spéciale, mène d'abord des opérations secrètes en Irak, avant d'être nommé officiellement gouverneur de Diyarbakir par l'État ottoman. Une fois gouverneur, il emploie deux unités de milice formées de kurdes et de circassiens pour se livrer à des activités illégales. C'est probablement par l'intermédiaire de ces forces qu'il perpétue les massacres des arméniens au moment de leur déportation et qu'il assassine des administrateurs ottomans, dont Hüseyin Nesimi, qui s'opposent à ses agissements.

Iran, en Inde et en Russie (Ibid., p. 36). Elle fut rebaptisée direction des Affaires orientales (Ömer-u Sarkiye Müdürlüğü) et transformée ainsi en organisme d'État, rattaché au chef d'état-major général (Genelkurmay).

20. Ibid., p. 37-39.

Nesimi raconte ensuite avec davantage de détails comment son père fut assassiné. « Le meurtre de mon père est lié de près aux déportations arméniennes » note-t-il, avant d'expliquer que « les arméniens entretenaient des liens avec les pays impérialistes occidentaux en accord avec leur confession [...] [et que] les intérêts arméniens n'étaient pas de détruire l'Empire et d'établir un État arménien, mais de transformer l'Empire en État social fédéral ou, pour dire les choses plus clairement, de réaliser un État social ottoman reposant sur les droits de l'homme et sur la liberté »²¹. Ainsi, contrairement à la fraction radicale du CUP qui diabolisait les arméniens et attisait les antagonismes, Nesimi présente une description plus nuancée de l'éventail d'idées et d'opinions présents parmi les arméniens. Il évoque ensuite le rôle destructeur des puissances mondiales dans les rébellions arméniennes et dans la désintégration de l'Empire ottoman, affirmant que ni les unionistes ottomans (membres du comité Union et Progrès) ni les arméniens du Dashnak n'étaient conscients de cette réalité²². Mais il souligne en même temps que les arméniens du Dashnak étaient tout aussi radicalisés et destructeurs que le CUP, et que l'incapacité de percevoir cette réalité était sans doute le fruit de la bipolarisation déjà en place.

Suit un exposé sur les motifs des déportations arméniennes. Nesimi affirme qu'« il aurait été absurde que le comité central d'Union et Progrès cherche à organiser des massacres sous le couvert de déportations. Ce n'était pas en accord avec la *sharia*, laquelle n'autorise que le meurtre de ceux qui ont failli dans leur loyauté envers un État légal [c'est-à-dire sous la condition de *nakz-i ahd* et de *nakz-i vefat*]. C'est ainsi que le prophète Mahomet a passé par le glaive la tribu juive de Ben-i Kureysh mais n'a pas touché aux enfants ni aux innocents. L'État ottoman ayant

21. Ibid., p. 40-46.

22. Ibid., p. 42-44. Il note spécifiquement que « les unionistes ont provoqué la destruction de l'Empire ottoman, et les dashnaks l'ancémissement de la nation arménienne. Il est tout à fait naturel que l'intégralité de la population ottomane n'ait pas été du côté des unionistes et que l'intégralité de la nation arménienne n'ait pas été du côté des dashnaks. En fait, la majorité de la population ottomane était contre les unionistes et celle de la nation arménienne contre les dashnaks. Mais il était impossible de percevoir cette réalité et de la mettre en pratique. La plupart des membres de la population ottomane ont été victimes des unionistes et ceux de la nation arménienne des dashnaks [...]. Damat Ferit Pacha avait exposé précisément ce point [que les unionistes et les dashnaks seraient pénalisés] quand il avait plaidé contre la déportation des arméniens et contre le châtiment des Ottomans aux négociations du traité de Sévres. Les puissances occidentales affirmèrent au contraire que la population ottomane devait être pénalisée non pour ce qu'avait fait l'Union et Progrès mais pour ne pas l'avoir retiré du gouvernement politique ».

été fondé en accord avec les principes de la *sharia* et étant donc tenu de les respecter, seuls ceux qui avaient failli dans leur loyauté auraient dû être assassinés. Les autres n'auraient pas dû être tués, mais déportés. Ce point de vue a été défendu par les hommes mentionnés plus haut [dont son père] qui ont eux-mêmes été assassinés [par la bande du circassien Ahmed]. Le comité central d'Union et Progrès partageait cet avis [...] et avait envisagé, par mesure de précaution, d'assassiner ceux qui avaient failli dans leur loyauté et de déporter les arméniens innocents. Mais l'organisation de la milice kurde établie par Şahingiray et d'autres qui se sont chargés de la déportation ont transformé celle-ci en massacre. Et le comité central d'Union et Progrès a partiellement fermé les yeux. Il y a eu des moments où il n'y est pas très bien arrivé [...] comme dans le cas de Vartkes, Kelekyan et d'autres [...]. Bref, alors que la décision du comité central était de procéder à la déportation [des arméniens], ce que la milice kurde et les membres du Teskilat-i Mahsusa ont fait était un massacre ».

Ce texte est intéressant, car il avance une raison religieuse qui aurait dû interdire le massacre des arméniens, en se fondant sur l'exemple coranique du *hadith* de la tribu juive de Ben-i Kureysh, qui s'était révoltée contre le Prophète. Cette suggestion est très significative à maints égards. En effet, les membres du CUP étaient en général farouchement laïques, et aucune de leurs actions ne reflétait l'adhésion à des principes religieux. Ils avaient en réalité remplacé leur foi dans le divin par la croyance dans le caractère sacro-saint de l'État ottoman et justifiaient leurs actions par le nationalisme et non par la religion. Le seul autre recours à la religion islamique dans le cadre des déportations arméniennes est le fait de Vahakn Dadrian, qui affirme que la population musulmane ignorante était souvent excitée contre les arméniens définis comme des « infidèles », dont le massacre était censé ouvrir les portes du paradis aux musulmans. Mais on connaît l'exemple de musulmans qui refusèrent cette pratique parce qu'ils la jugeaient injustifiée ou estimaient « injuste » de tuer un autre être humain, quel qu'il fût.

Ce point exige quelques précisions sur la conception de la justice islamique (et ottomane), à savoir l'*adala* en arabe ou *adalet* en ottoman ou en turc. Ce concept ne recouvre pas la notion judéo-chrétienne du « comportement juste ». La notion musulmane d'*adala* est au fondement de la gouvernance et du système judiciaire de l'Empire ottoman. Elle constitue le cadre à l'intérieur duquel les musulmans jugent la conduite humaine comme « juste » ou « injuste ». C'est dans ce cadre de référence qu'ils agissent à l'égard des arméniens avec bienveillance et résistent aux

ordres destructeurs – « injustes » à leurs yeux – des unionistes. Cette conception diffère de la notion judéo-chrétienne du comportement « juste » : les musulmans n'agissent pas en raison de la valeur supérieure du principe d'humanité, mais en raison de celle des principes de l'islam. Et ce faisant, ils agissent contre les principes des unionistes qui considèrent l'État et sa préservation comme valeurs suprêmes. Si les actes de Şahingiray sont illégitimes aux yeux de Hüseyin Nesimî et provoquent son opposition, c'est parce qu'ils sont contraires à la justice (*adaleter*) et répandent l'injustice (le *zulüm*)²³. La conception de la justice connaissait une transformation en 1915, puisque les administrateurs ottomans ne s'entendaient pas sur sa définition. Alors que Nesimî respectait encore la conception traditionnelle de la justice prônée par la *sharia* et affichée par le CUP, ce que l'Organisation spéciale mit en pratique ouvertement et le CUP en cachette était une autre conception, selon laquelle la vraie justice était incarnée par les intérêts de l'État. En l'occurrence, ceux-ci, définis en termes nationalistes, préconisaient la destruction des arméniens.

De fait, cette subversion de la notion islamique de justice apparaît avec plus d'évidence lorsqu'on analyse l'image que l'histoire turque a donnée depuis du Dr Şahingiray. Ce dernier a, du reste, rédigé ses Mémoires pendant la période de l'Armistice, alors qu'il cherchait à échapper aux forces alliées d'Istanbul qui le recherchaient pour ses crimes contre les arméniens. Son texte s'achève brutalement alors qu'il se suicide au moment où il comprend que son arrestation est imminente. L'État turc a rendu hommage à cet homme, présenté comme un « authentique nationaliste ». C'est en ces termes que Hüsamettin Ertürk, lui-même membre de l'Organisation spéciale et qui écrivit aussi ses Mémoires, parle du Dr Resit Şahingiray²⁴, un homme « ayant atteint le martyre » par son suicide. Ertürk se fait sans doute l'écho du sentiment nationaliste qui persiste encore dans la Turquie actuelle lorsqu'il commente le sort des auteurs de crimes contre les arméniens : « de nombreuses pendaisons se succédèrent et les enfants de la nation moururent au gibet. Tout cela fut le fait des ennemis des Turcs²⁵ ». Les sentiments de ces « martyrs » sont exprimés par le cri que poussa l'un d'eux, selon Ertürk : « La nation

23. De fait, comme les spécialistes l'ont souvent noté, on ne pouvait légitimement refuser de pouvoir les dirigeants musulmans qu'en prouvant qu'ils avaient agi « injustement » à l'égard de leurs sujets. Cf. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, New York (N. Y.), Praeger, 1973.

24. Hüsamettin Ertürk, *İki Devrin Perde Arkası [Deux ères en coulisses, İstanbul, Hilmi, 1957, p. 327.*

25. *Ibid.*, p. 306.

turque vivra à jamais et l'islam ne connaîtra jamais le déclin. Puisse Dieu ne pas faire de tort à la nation et au pays ; les individus meurent, les nations continuent de vivre. Si Dieu le veut, la nation turque vivra pour l'éternité.» On le voit, le caractère sacré de la nation et de l'État aliène la conception de la justice et sacrifie tout à la raison d'État. Ce sentiment n'a pas disparu dans la Turquie d'aujourd'hui. Néanmoins, les récentes études universitaires menées en Turquie par des chercheurs qui appliquent les critères définis par la communauté scientifique internationale facilitent l'analyse critique de ces postures idéologiques et permettent de déchiffrer et de déconstruire les multiples strates où se situent la « justice » et l'« injustice » dans la société turque en général.

Peut-on englober dans la notion de « Justes » tous ceux qui respectent le principe d'humanité au point de lui sacrifier leur vie, quelle que soit la religion des persécutés ? Même si la notion semble laïque, elle est inscrite à la fois dans la tradition judéo-chrétienne et dans l'expérience de l'Holocauste durant la Seconde Guerre mondiale. Les frontières spatiales et temporelles de cet événement constitue un défi majeur. Si l'on veut, par une démarche scientifique, appliquer la notion à la violence commise à l'encontre des arméniens et des turcs qui les ont aidés pendant la Première Guerre mondiale, les limites de cette transposition apparaissent immédiatement. La conception turque ottomane de la « conduite juste » envers les arméniens découle du concept d'*'adala*, de ce qui est considéré comme « juste » dans l'islam. Ce n'est pas une notion laïque, pas plus que ne l'est la notion de « Juste » qui est enracinée dans la tradition judéo-chrétienne. Mais la relation entre la religion et l'État dans l'Islam et dans la chrétienté n'est pas la même. Dans le cas de Nesimi, c'est parce que les actions de l'État ottoman violaient la conception religieuse de la « justice », qu'il s'est opposé aux massacres des arméniens. Pour marquer la différence avec l'expérience occidentale, je propose de désigner Nesimi du terme d'« homme de bien ».

Peut-on englober dans la notion d'« hommes et de femmes de bien » tous ceux qui mettent le principe d'humanité au-dessus de tout, y compris leur propre vie ? On peut considérer que toutes les religions apprennent aux hommes à respecter l'humanité par-dessus tout y compris leur propre vie. Mais une question demeure : soit on réunit l'humanité autour d'un concept qui n'est pas enraciné dans l'expérience d'une religion et d'une société particulières, soit on est au moins conscient des limites du concept choisi. Il faut tester la notion de « Juste » dans d'autres contextes. Une autre difficulté réside dans le choix des

instances de décision : qui décide de savoir qui est un ou une Juste, un homme ou une femme de bien ? À Yad Vashem, « l'allée des Justes » honore ceux qui ont aidé les juifs pendant l'Holocauste. Mais si l'État turc devait honorer quelqu'un aujourd'hui, ce ne serait pas Nesimi, mais le D' Şahingiray, le gouverneur qui l'a tué. Même si ce dernier a finalement été pendu pour ses crimes, les nationalistes turcs le considèrent comme un héros, la République turque a honoré sa mémoire, et l'une des premières décisions de l'Assemblée nationale turque a été de le proclamer martyr. Plutôt que l'État, ce devrait être la communauté des scientifiques et ceux qui en Turquie veulent fonder leur jugement sur une base historique, qui devraient définir les « hommes et femmes de bien » et/ou les « Justes ».

La résistance aux génocides

*De la pluralité des actes
de sauvetage*

Sous la direction de
Jacques Sémelin, Claire Andrieu
et Sarah Gensburger

Ouvrage publié avec le concours de
Air France, Fondation de la Résistance, Fondation pour la mémoire
de la Shoah, Mairie de Paris, Ministère de la Défense

Table des matières

Ont contribué à cet ouvrage	9
Cartes	15
Introduction / DE L'AIDE AU SAUVETAGE <i>Jacques SÉMELIN</i>	19
I - ENTRE HISTOIRE ET MÉMOIRE LA NOTION DE SAUVETAGE	
Chapitre 1 / DE LA MÉMOIRE DU SAUVETAGE À L'INSTITUTION D'UN TITRE DE JUSTE PARI MI LES NATIONS <i>Sarah GENSBURGER</i>	39
Chapitre 2 / À LA RECHERCHE DES JUSTES LE CAS ARMÉNIEN <i>Fatma Müge GÖÇEK</i>	53
Chapitre 3 / APPROCHE COMPARÉE DE L'AIDE AUX JUIFS ET AUX AVIATEURS ALLIÉS <i>Claire ANDRIEU</i>	71
Chapitre 4 / POUR UNE APPROCHE QUANTITATIVE DE LA SURVIE ET DU SAUVETAGE DES JUIFS <i>Marnix CROES</i>	83
Chapitre 5 / ANTISÉMITISME ET SAUVETAGE DES JUIFS EN FRANCE UN DUO INSOLITE ? <i>Renée POZNAŃSKI</i>	99
Chapitre 6 / QUI A OSÉ SAUVER DES JUIFS ET POURQUOI ? <i>Nechama TFE</i>	117



Catalogue Électre-Bibliographie (avec le concours de la Bibliothèque de Sciences Po)
La Résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage / sous la direction
de Jacques Sémelin, Claire Andrieu, Sarah Gensburger – Paris : Presses de Sciences
Po, 2008.

ISBN 978-2-7246-1089-5

RAMEAU :

- Guerre mondiale (1939-1945) : Juifs : Sauvetage
- Génocide arménien (1915-1916)
- Génocide rwandais (1994)

DEWEY :

- 303.6 : Violence – non-violence
- 940.6 : Deuxième Guerre mondiale

Public concerné : public intéressé

La loi de 1957 sur la propriété intellectuelle interdit expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit (seule la photocopie à usage privé du copiste est autorisée).

Tous rappelés donc que toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (C.F.C., 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

LA RÉSISTANCE AUX GÉNOCIDES

Chapitre 7 / SAUVETAGE ET INTÉRÊTS
PROTÉGER DES BIENS POUR SAUVER DES PERSONNES? 131
Florent Le Bot

Chapitre 8 / LES JUIFS D'ITALIE ET LA MÉMOIRE DU SAUVETAGE
(1944-1961) 147
Paola BERTIOTTI

Chapitre 9 / SAUVETEURS ET SAUVETEURS-TUEURS
DURANT LE GÉNOCIDE RWANDAIS 165
Lee Ann FUJI

Chapitre 16 / LE CONTEXTE DU SAUVETAGE DANS L'EUROPE
DE L'OUEST OCCUPÉE 277
Bob MOORE

Chapitre 17 / LA LUTTE CONTRE LE SAUVETAGE DURANT
L'« ACTION BRUNNER » EN FRANCE (1943-1944) 291
Tal BRUTTMANN

Chapitre 18 / « GUIDE ET MOTEUR » OU « TRÉSOR CENTRAL » ?
LE RÔLE DU « JOINT » EN FRANCE (1942-1944) 305
Laura HOBSON-FAURE

Chapitre 19 / LE SERVICE HONGROIS DE LA BBC
ET LE SAUVETAGE DES JUIFS DE HONGRIE 325
Frank CHALK

Chapitre 20 / L'ÉCHEC DE L'OPPOSITION LOCALE
AU GÉNOCIDE RWANDAIS 345
Scott STRAUS

Chapitre 21 / LE SAUVETAGE DANS LA ZONE FRONTIÈRE
DE GISHAMVU ET DE KIGEMBE AU RWANDA 361
Charles Kabwete MULINDA

III - RÉSEAUX, MINORITÉS ET SAUVETAGE

Chapitre 22 / LA MISSIONNAIRE BEATRICE ROHNER
FACE AU GÉNOCIDE DES ARMÉNIENS 383
Hans-Lukas KIESER

Chapitre 23 / L'IMPOSSIBLE SAUVETAGE DES ARMÉNIENS
DE MARDIN 399
LE HAVRE DU SINDJAR
Yves TERNON

Chapitre 24 / L'UGIF FUT-ELLE UN OBSTACLE AU SAUVETAGE ? 411
Michel LAFFITE

II - L'ÉTAT, SES FRONTIÈRES ET LES CONDITIONS DE L'AIDE

Chapitre 10 / LES PRATIQUES DE SAUVETAGE DURANT LE GÉNOCIDE
DES ARMÉNIENS 185
Hasmik TEVOSYAN

Chapitre 11 / L'OPPOSITION DE FONCTIONNAIRES OTTOMANS
AU GÉNOCIDE DES ARMÉNIENS 205
Raymond KÉVORKIAN

Chapitre 12 / CONVERSION ET SAUVETAGE
STRATÉGIES DE SURVIE AU COURS DU GÉNOCIDE
DES ARMÉNIENS 221
Ugur Ümit ÜNGÖR

Chapitre 13 / HUMANITAIRE ET MASSACRES
L'EXEMPLE DU CICR (1904-1994) 235
Irène HERRMANN et Daniel PALMIERI

Chapitre 14 / LA SUISSE FACE AU GÉNOCIDE NAZI
REFUS ACTIF, SECOURS PASSIF 247
Ruth FIVAZ-SILBERMANN

Chapitre 15 / L'OSE ET LE SAUVETAGE DES ENFANTS JUIFS
DE L'AVANT-GUERRE À L'APRÈS-GUERRE 259
Katy HAZAN et Georges WEILL

Chapitre 25 / RAFLES, SAUVETAGE ET RÉSEAUX SOCIAUX À PARIS (1940-1944) Camille MÉNAGER	425
Chapitre 26 / PROTESTANTISMES MINORITAIRES, AFFINITÉS JUDÉO- PROTESTANTES ET SAUVETAGE DES JUIFS Patrick CABANEL	445
Chapitre 27 / NIEUWLANDE, PAYS SAUVETEUR (1941/1942-1945) Michel FABRÉGUET	457
Chapitre 28 / SURVIVRE DANS LA CLANDESTINITÉ LE « BUND » DANS L'ALLEMAGNE NAZIE Mark ROSEMAN	475
Chapitre 29 / LES MUSULMANS DE MABARE PENDANT LE GÉNOCIDE RWANDAIS Emmanuel VIRET	491
Conclusion / LE SAUVETAGE, UNE NOTION RENOUVELÉE Claire ANDRIEU	505
Bibliographie	519
Index des noms	541
Index des lieux	549

Ont contribué à cet ouvrage

Claire ANDRIEU est professeur des Universités en histoire contemporaine à Sciences Po Paris. Elle a codirigé avec Philippe Braud et Guillaume Picketty le *Dictionnaire De Gaulle* (Robert Laffont, 2006), et a participé au *Dictionnaire historique de la Résistance française* dirigé par François Marcot (Robert Laffont, 2006). Ses travaux sur l'histoire de la Résistance ont d'abord porté sur le projet politique de celle-ci (*Le Programme commun de la Résistance*, Éditions de l'Érudit, 1984 ; *Les Nationalisations de la Libération*, en codirection, Presses de Sciences Po, 1987). Elle a aussi étudié la question des femmes dans la Résistance. Ancien membre de la Mission d'étude sur la spoliation des juifs de France, elle a publié plusieurs ouvrages sur les spoliations et les restitutions, et travaille actuellement sur le comportement des populations civiles à l'égard des fugitifs.

Paola BERTIOTTI termine une thèse d'histoire contemporaine à Sciences Po Paris, sous la direction de Marc Lazar, qui porte sur *Les Persécutions antisémites fascistes et nazies en Italie : mémoires et représentations entre 1944 et 1967*.

Tal BRUTTMANN est chercheur auprès de la commission d'enquête de la ville de Grenoble sur les spoliations des biens juifs et prépare actuellement une thèse d'histoire sur la Milice française à l'EHESS (École des hautes études en sciences sociales). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *La Logique des bourreaux* (Hachette Littératures, 2003) et *Au bureau des Affaires juives. L'administration française et l'application de la législation antisémite, 1940-1944* (La Découverte, 2006).

Patrick CABANEL est professeur des Universités en histoire contemporaine à l'Université Toulouse-Le Mirail et directeur de la revue semestrielle *Diasporas. Histoire et sociétés*. Il a publié notamment *Juifs et protestants en France, les affinités électives xvif-xxf siècle* (Fayard, 2004) et *Cérennes, un jardin d'Israël* (La Louve Éditions, 2006).

Frank CHALK est professeur d'histoire et directeur de l'Institut d'études sur le génocide et les droits de l'homme de Montréal à Concordia University (Québec, Canada).

