

12-1-2014

## Chercheurs d'Afrique et archive coloniale

Jean-Pierre Karegeye.  
*Macalester College*

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

Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

---

### Recommended Citation

Karegeye, Jean-Pierre (2014) "Chercheurs d'Afrique et archive coloniale," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 83 : No. 1 , Article 4.

Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol83/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.

**Jean-Pierre KAREGEYE**

Macalester College

## Chercheurs d'Afrique et archive coloniale

**Résumé :** Cet article vise, entre autres, à montrer que le discours génocidaire a une origine. En d'autres termes, le mythe hamitique traverse la question des races et trouve son actualisation dans sa forme la plus radicale dans les événements de 1994 au Rwanda. Cependant, le mythe en soi n'est pas un projet génocidaire. Il a toutefois déblayé le terrain. Le danger est apparu au moment où le mythe a été démythifié, c'est-à-dire perçu comme réalité historique et savoirs scientifiques et est entré dans un nouvel environnement discursif du génocide. Procéder à partir de la notion d'archive, c'est aborder la question du génocide en lien avec son cadre historique et idéologique. Cet article, tout en parlant du passé en ce sens qu'il renvoie à l'image qu'on se fait du Tutsi dans le contexte du mythe, de la tentative de lui donner un statut scientifique et de sa politisation, entre dans le présent en explicitant le matériau sur lequel s'appuie les responsables du génocide.

Archive, génocide, Hamite, lieu discursif, mythe

### La question d'archive

Le génocide des Tutsi, dans certaines littératures, procède simplement des haines réciproques et intemporelles entre deux groupes « ethniques » africains. Quelques chercheurs évoquent l'irruption d'une colère provoquée par la guerre de 1990. Il arrive que ces chercheurs reculent jusqu'aux périodes des indépendances africaines<sup>1</sup>. Les deux modes d'explication concluent aux raisons suffisantes et immédiates du génocide. Il s'avère pourtant que

<sup>1</sup> Le martyrologe *Dieu nous parle au Rwanda* évoque comme causes du génocide un « mélange mortel de haine ethnique engendré par les massacres mutuels des trente dernières années au Rwanda et au Burundi » (1996 : 5). Le génocide apparaît comme une application de la loi du talion et un cas de légitime défense. Dans la multiplication des lieux, le Rwanda comme espace réel du génocide est relativisé pour conduire progressivement au déni. Le Hutu, victime qui se défend, et le Tutsi, bourreau qui répond de ses crimes, constituent paradoxalement la lingua franca de certains missionnaires et des spécialistes d'Afrique, discours formellement carnavalesque qui, inverse les rôles des rescapés et des génocidaires. René Lemarchand renchérit avec sa théorie de « retributive genocide ». Il présente le génocide contre les Tutsi en relation avec le Burundi de 1972 et la guerre d'octobre 1990. Il appréhende le génocide contre les Tutsi en ce qu'il n'est pas holocauste avec une connotation négative. Il surévalue les contextes régionaux, historiques et les causes du génocide qui rendent les Tutsi responsables de ce qui leur est arrivé. Voir son texte "Disconnecting the threads: Rwanda and the Holocaust reconsidered" (2002 : 499-518).

ce qu'on appelle hypothèse, théorie, race, idéologie, ou mythe hamitique est devenu un lieu de production du discours génocidaire. On pourrait parler de survivance du mythe transformé en archive.

Le mythe hamitique, dans le contexte rwandais, renvoie aux littératures ethnographiques des explorateurs, des missionnaires et des colonisateurs, relayés par des hommes politiques et des chercheurs anciens et contemporains, affirmant l'origine étrangère des Tutsi; idée soutenue par des portraits physique et moral. Le mythe hamitique est en soi une représentation du Tutsi marquée par le regard de l'Occident sur le Tutsi à partir des mythes bibliques, du développement des sciences sociales et des enjeux politiques. Quelle est dès lors la relation entre le mythe et l'archive ?

Dans *Mal d'archive*, Derrida visite l'étymologie du mot « archive » et propose deux sens, commencement et commandement, au mot *arkhē* :

Ce nom coordonne apparemment deux principes en un: le principe selon la nature ou l'histoire, *là où les choses commencent* – principe physique, historique ou ontologique –, mais aussi le principe selon la loi, *là-ou*, des hommes et des dieux *commandent*, *là où s'exerce l'autorité*, l'ordre social, *en ce lieu* depuis lequel l'ordre est donné – principe nomologique. (1995: 13)

Poser la question d'archive(s) du génocide, c'est chercher en premier lieu, les emprunts, les traces des discours des anciens laissées sur les textes de la haine. L'idée de pouvoir, de commandement ou même de gouvernement contenue dans l'ancien grec *arkhē* rappelle, d'une part, une institution ou une personne chargée de constituer les archives et d'autre part, le lieu où sont gardés les documents qui font autorité. La notion d'archive peut être considérée comme source. En tant que telle, elle est liée à la mémoire, à la preuve, au témoignage et à l'histoire. L'archive n'est pas seulement le document écrit. Elle peut être une parole conservée et surtout un passé actualisé <sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur aborde la question de mise en archive en histoire en tant que mise en écriture: «Le moment de l'archive, c'est le moment de l'entrée en écriture de l'opération historiographique» (2000: 209). Ricoeur oppose l'archive au témoignage qu'il considère comme oral. L'idée de scripturalité est redevable à Michel de Certeau dans *L'Écriture de l'Histoire*, comme le reconnaît Ricoeur. L'archive, dans un sens large, a plutôt plusieurs supports comme la photographie. Agamben semble s'interroger plutôt sur l'archivage du témoignage et se demande si il ne fait pas du tort au témoignage qui a ses propres repères, ses propres manières différentes de l'histoire. On ne peut ne pas citer Michel Foucault qui va au-delà de l'idée de la conservation et aborde l'archive au niveau de l'énonciation: «L'archive, ce n'est pas ce qui sauvegarde, malgré sa fuite immédiate l'événement de l'énoncé et conserve, pour les mémoires futures, son état civil d'évadé; c'est ce qui, à la

Le Colonel Théoneste Bagosora, arrêté par le Tribunal Pénal International pour le Rwanda en mars 1996, est considéré comme le « cerveau du génocide ». Invité à s'expliquer sur son rôle pendant le génocide, dans une interview de 1995, le colonel revisite le mythe hamitique :

Les Tutsi n'ont jamais eu un pays propre pour faire un peuple. Il n'y a jamais eu de peuple tutsi, ni au Rwanda, ni au Burundi, ni nulle part ailleurs. Il y a eu tout simplement des Tutsi qui ont été naturalisés au fur et à mesure qu'ils arrivaient au Rwanda et au Burundi [...] Les Tutsi sont et resteront des émigrés nilotiques naturalisés [...] Les Tutsi imposèrent donc aux Hutu leur pouvoir aristocratique, dictatorial, cruel et sanguinaire jusqu'à la période coloniale (cité par Jean-Pierre Chrétien, 1997 : 348) <sup>3</sup>.

Des syntagmes comme « Les Tutsi n'ont jamais eu un pays propre pour faire un peuple » et « il n'y a jamais eu de peuple tutsi, ni au Rwanda, ni au Burundi [...] » permettront plus tard de redéfinir l'origine et la nature des Tutsi. Le déni d'une quelconque appartenance rejoint le stéréotype du Tutsi étranger et envahisseur. La répétition de la tournure négative « ne... jamais » renforcée par « ni... ni » marque l'exclusion étendue au monde entier qu'on voit à travers « nulle part ailleurs ». Ainsi le colonel convoque-t-il l'univers spatio-temporel pour nier l'existence du « peuple tutsi » et affirmer le mal tutsi, d'après lui. La notion niée de « peuple Tutsi » lui paraît utopique, dans le double sens d'imaginaire et de non-lieu : « nulle part ailleurs ». L'emploi du présent rend permanente l'idée d'une appartenance étrangère : « Les Tutsi sont et resteront des émigrés nilotiques naturalisés ». Le sort du Tutsi traverse tout le temps (passé, présent et futur) comme pour suggérer que le présent tributaire du passé se projette dans l'avenir. La nocivité du Tutsi s'inscrit-elle ainsi dans la ligne de temps. Les réponses de Bagosora, dans l'interview, fonctionnent comme paroles en échos du mythe du Tutsi envahisseur. L'énonciation « Tutsi qui ont été naturalisés » confirme l'idée de l'étranger opposé à l'autochtone. Une partie de l'énonciation prend une forme assertive procédant par négation et par affirmation. La tournure négative va de « Les Tutsi n'ont jamais » jusqu'au « nulle part ailleurs » ; la tournure affirmative comprend : « Il y a eu tout simplement...au Burundi ». Ce qui est affirmé n'a pas

---

racine même de l'énoncé-événement, et dans le corps où il se donne, définit d'entrée de jeu le système de son énonçabilité » (1969 : 170). L'archive, dans notre démarche, renvoie à son étymologie et étudie les différentes manifestations de l'archive à travers la notion de mythe hamitique. Par analogie, l'archive permet d'appréhender les modes d'actualisation, de « formation et transformation » des énoncés ethnographiques.

<sup>3</sup> Voir aussi Human Rights Watch / Fédération internationale Des Ligues Des Droits de l'Homme (1999 : 126).

l'ampleur de ce qui est nié. La partie « **les Tutsi imposèrent donc aux Hutu [...] coloniale** » renoue avec le temps passé non plus à travers le passé composé ; mais par le passé simple pour situer le problème dans la réalité historique. La forme verbale « imposèrent » suggère un fait historique qui renvoie à la soumission et permet de télescoper les notions de victime et de bourreau. La victime du génocide, par l'évocation du passé, apparaît sous une espèce monstrueuse dans une description érigée en vérité générale. Josias Semujanga parle de « **seuil d'acceptabilité sur la nocivité du Tutsi et [qui] légitime son extermination** » (1998 : 14).

En somme, « **émigrés nilotiques** », « **jamais eu de peuple Tutsi (au) Rwanda** » et « **cruel et sanguinaire** » portent des traces de la « **parole (qui) revient** » (Derrida, 1995 :13). Cette parole réactive le récit ethnologique en habitant le discours politique de la violence. En effet, « nilotiques » et « cruel et sanguinaire » opèrent comme citation des textes du passé autour du mythe hamitique ou nilo-hamitique greffée sur un texte présent. Bagosora reprend un mythe existant sur la nocivité du Tutsi et le transforme en vérité historique et lieu d'argumentation qu'on voit à travers le connecteur « donc ». Le mythe devient histoire et archive. Il participe, par ce fait même, à la fabrication d'une mémoire collective, bien que fictive.

Ainsi, le mythe apprivoisé et actualisé pose-t-il les enjeux de l'archive. Cette dernière infléchit l'idée du Tutsi étranger et pervers en circulation pendant le génocide. L'archive renvoie donc au stéréotype et au point d'origine de la vérité proclamée sur les Tutsi. Comme dirait Derrida, « la question d'archive reste bien la même : qu'est-ce qui vient en premier ? Ou mieux : qui vient en premier ? Et en second ? » (1985 : 11). Aborder la question du mythe hamitique consiste à déterminer la « matière première » des discours incitateurs de violence. Mais qu'est-ce qui vient en premier ? Serait-ce le récit biblique de Noé, fondement « scientifique » ou « historique » du mythe au XIX<sup>e</sup> siècle, ou le redéploiement du mythe dans le discours politique rwandais à partir de 1959 ?

Les récits bibliques et ethnographiques participent à la formation de l'archive. Ils ne portent pas de façon immédiate le discours du génocide. Il y a un saut à faire, un vide à combler, entre les récits bibliques et les idées sur les races, entre les écrits ethnologiques et les énonciations incitant au génocide. Il n'est aucun lien

naturel, viscéral entre les termes cités (Bible, ethnographie, génocide). Toujours est-il que le projet du génocide s'est appuyé (in)volontairement sur la machine ethnologique du mythe hamite et des récits de voyage des siècles derniers qui ont érigé les corps mythifiés des Rwandais en objet de recherche scientifique et de curiosité. D'où **les questions de tension ethnique ou les événements immédiats**, comme la guerre, autour du génocide de 1994, ne sont qu'un arbre qui cache la forêt.

Le génocide plonge ses racines dans plusieurs reproductions des théories raciales et racistes. Outre le retour à l'origine, l'archive possède un **double rapport à la représentation. D'une part, elle se donne**, dans sa propre configuration, comme représentation du corps du « nègre » ou du Hamite sur l'horizon des théories raciales. Elle participe, d'autre part, sous forme de citation implicite, à **la recréation** de l'histoire du Rwanda dans les discours politiques et autres écrits contemporains. L'archive devient parchemin ou palimpseste au sens genettien dans la mesure où **le discours génocidaire est élaboré** à partir de la mimesis des récits ethnographiques. Le discours du génocide fonctionne dès lors comme une citation qu'il suffit de rouler pour découvrir d'autres textes qui l'ont engendré <sup>4</sup>.

La pertinence de l'archive provient du jeu de transformation, de la greffe du récit ethnographique sur le discours incitateur figurant le crime qu'elle porte et justifie. Le rapport entre l'archive et le génocide se situe, entre autres, au niveau des sources ou de fondement du génocide, certes. Cependant, l'archive relève plus de **l'actualité et de la transformation d'un mythe dans un nouvel environnement**. L'archive dans ses multiples manifestations révèle aussi l'enjeu du sujet énonciateur. Qui parle dans le récit ethnologique et dans le discours politique rwandais ? On pourrait enfin se demander si la réactualisation du mythe hamitique et du « nègre barbare », pendant et après le génocide, ne remet pas en perspective les restes des récits ethnographiques.

Le mythe hamitique, en tant que réceptacle du discours **génocidaire, forme un système, un ordre qui explique et légitime les actes du génocide**. Ces actes commencent avec le déploiement des

<sup>4</sup>Au XIII<sup>e</sup> siècle, les archives renvoyaient aux parchemins en tant que lieu d'écriture. L'usage que propose Gérard Genette du mot parchemin en rapport avec les formes de citation pourrait dans un autre sens « faire penser » à l'archive (voir 1980 : 10). L'auteur parle de la transtextualité et rappelle l'idée de traversée. Genette donc distingue cinq formes de transtextualité : citation, paratexte, métatexte, l'hypertextualité et enfin l'architextualité. Le quatrième mode, intéresse notre étude en ce sens qu'il désigne le lien établi entre l'hypotexte (texte A) et son dérivé (texte B).

mots avant et pendant le génocide : **« la pratique suit la parole et en reçoit absolument sa détermination : ce qui se fait a été dit. Sans la parole formatrice, la débauche, le crime ne pourraient s'inventer, se développer »** (Barthes, 1975:40). Un énoncé accomplit un acte et en provoque un autre.

L'archive est un lieu de mise en discours, d'établissement des théories et d'énonciation sur la victime à tuer. En effet pour Foucault, « l'archive définit un niveau particulier : celui d'une pratique qui fait surgir une multiplicité d'énoncés comme autant d'événements réguliers, comme autant de choses offertes au traitement et à la manipulation » (Foucault, 1969 : 171). Ou encore : « c'est le système général de la formation et de la transformation des énoncés » (*ibid.*).

L'archive permet de repérer le système de fonctionnement des textes contemporains et de déterminer leurs relations avec les textes du passé. C'est dire que la plupart des paroles incitant au génocide sont générées par la transformation et l'appropriation des concepts et de **l'idéologie derrière les sciences coloniales.**

Le mot « mythe » conduit au schéma d'explication sur l'origine et les différences entre « races ». Quel est dès lors le sens de mythe hamitique opérant comme archive du génocide ? On peut affirmer qu'il y a eu **éclatement du mythe d'une période à une autre. Chaque fragment, en demeurant lié à la racine « Ham », rebondit et se reconstruit une nouvelle interprétation, un autre sens tenant compte de nouveaux lieux d'énonciation.**

On pourrait parler de transformation triangulaire à travers l'insertion du mythe hamitique dans l'histoire rwandaise : genèse du mythe, scientification du mythe et politisation du mythe depuis 1959. Les trois pôles semblent participer aux conditions de possibilité du génocide.

### **Trois formes d'archive**

#### ***La genèse du mythe***

Le mot « hamite » vient de la tradition biblique du livre de la Genèse et renvoie à l'un des trois enfants de Noé, Cham / Ham (Genèse 9:22-23) dont le destin est marqué par la malédiction et

la bénédiction du père (Genèse 9 : 24-27) ainsi que la table de la nation (Genèse 1 : 1-32). **La séquence du chapitre IX désapprouve** l'attitude de Cham qui a vu la nudité de son père ivre ; contrairement aux sages Sem et Japhet : (Genèse 9 : 20-27). **La Genèse fait partie** de cinq premiers livres dits « pentateuque » ou les cinq livres de Moïse : **Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome**. Ils commencent avec l'histoire d'Israël et la mort de Moïse. **Ce dernier** a longtemps été considéré comme l'auteur de ces livres. Il y aurait eu en réalité plusieurs auteurs. Sur le plan de la narration, on peut reconnaître plusieurs styles dans ce qu'on appelle « traditions » dans le jargon exégétique. Toujours est-il que les auteurs sont considérés comme « témoins » de la parole de Dieu. La référence à Cham / Ham est dans les IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> chapitres du livre de la Genèse. Le premier livre de la Bible comprend deux grandes parties : du premier au onzième chapitre, il est question d'Israël et de l'humanité comme création de Dieu. Les onze premiers chapitres de la Genèse ne constituent pas en soi des faits historiques. Il s'agit plutôt des récits mythiques préparant l'entrée en scène des patriarches dès le douzième chapitre. Ces récits peuvent aussi se lire comme une mise en forme de l' « histoire » du salut marquée par la place d'Israël comme peuple choisi. Dieu intervient comme Dieu d'Israël ; mais aussi comme Dieu de toute l'Histoire qu'on voit dans les scènes relatives à la création.

Le chapitre IX engage un échange entre le père et ses trois fils : Sem, Cham et Japhet. Cham est présenté comme le père de Canaan. D'où vient la relation entre l'histoire d'Israël et la terre entière ? Le verset 18 raconte que « Ces trois-là étaient les fils de Noé et à partir d'eux se fit le peuplement de toute la terre ». Le narrateur anonyme définit la place de chaque fils. Sem qu'on traduit des fois par « Shem » est plus proche du « Seigneur ». Sem et Japhet entretiennent dès lors des liens de servitude avec leur frère maudit Cham :

Lorsque Noé, ayant cuvé son vin, s'écria : Maudit soit Canaan,  
 Qu'il soit le dernier des serviteurs de ses frères ! Puis il dit :  
 Béni soit le Seigneur, le Dieu de Sem ; Que Canaan en soit le  
 serviteur !  
 Que Dieu séduise Japhet,  
 Qu'il demeure dans les tentes de Sem ;  
 Et que Canaan soit leur serviteur ! (Genèse 9 : 24-27)

On pourrait dire que le narrateur nous introduit dans l'action du père qui consiste à bénir et à maudire. Ce récit explicite plutôt le sens



de ses trois noms. « Sem » renvoie à Dieu et constitue une manière de parler de Dieu sans le nommer. Ainsi, la relation avec le père biologique devient une filiation et identification avec Dieu. « Japhet » porte en soi l'idée de séduction. Il suppose aussi l'extension de la volonté de Dieu. « Japhet » devient comme un fils adoptif qu'on voit dans « qu'il demeure dans les tentes de Sem<sup>5</sup> ».

La descendance de Cham / Ham est maudite comme « esclaves des esclaves ». Le récit biblique suggère que Cham / Ham a eu quatre enfants : Cush, Misraïm, Put, et Canaan. Tous les enfants de Ham sont de la Méditerranée du côté du Liban et de la Palestine. Cush représente la région africaine du Nord ; Mizraïm est un mot hébreu pour Égypte. Canaan semble plutôt symboliser les divisions entre clans. Certains territoires de Canaan comme Sodome et Gomorrhe symbolisent vice et corruption. En effet, Noé ne condamne pas son fils Cham / Ham ; mais plutôt sa descendance, spécifiquement Canaan réduit au plus petit des esclaves. Le destin des trois fils de Noé deviendra celui du monde dans ce qu'on pourrait considérer comme éclatement du mythe à travers la subdivision des races en zones géographiques. Cet éclatement s'appuie sur la racialisation du chapitre X expliquant l'origine du peuplement de la terre à partir des trois fils de Noé. Mais la répartition se limite aux peuples connus autrefois. Les fils de Japhet couvrent les habitants du nord de la Méditerranée et ceux de Cham les habitants du sud et de l'est de la Méditerranée. L'exégèse biblique ne préjuge pas de la « nature noire » de Cham / Ham et du racisme. La malédiction de Cham / Ham liée au sort des Noirs apparaît pour la première fois dans les traditions rabbiniques. La référence à l'Afrique justifiera l'exploitation et l'esclavagisme. Cham / Ham qui renvoyait à une entité géographique a donné lieu à l'idée de couleur noire dans les idéologies racistes et légitimera l'esclavagisme.

Suivant donc la répartition géographique, le mot « Égypte » sera créé à partir de « Kemit », et (K)hamit signifie « noir », « terre noire » à partir du nom « Cham / Ham » des langues sémites. Le mot « Égypte » trouvera des variantes dérivées en grec et en latin toujours en connexion avec l'idée de la couleur noire. Plus tard, le mythe hamitique sera le mythe nilotique en référence au fleuve Nil. Des fois, on parle de « peuple nilo-hamite ». On comprend dès lors pourquoi le colonel Bagosora évoque « des émigrés nilotiques naturalisés ».

---

<sup>5</sup> Voir Raymond E. Brown (1968:16-17).

Un autre mot qui répond à cette répartition sera « Éthiopie » du grec « aitho » signifiant « brûlé » et ops « face<sup>6</sup> ». Gustav Jahoda rappelle en effet que la « légende de Ham » était construite pour justifier l'oppression des noirs. Il accuse saint Augustin d'avoir interprété la tour de Babel et la fragmentation de l'humanité à travers le personnage de Cham / Ham (1999 : 5). En effet, en 1212, Gervais de Tilbury affirmait que « *Æthiopiens* » venait de Cush, le fils de Cham / Ham (cité par Gustav Jahoda, 1999 : 5). Le mythe hamitique est ici pensé à partir de la malédiction de Cham, aux lieux d'Égypte et de l'Éthiopie et à la couleur noire. Mais l'on peut se demander comment ces récits bibliques sont parvenus à fixer des identités au Rwanda : « Les Tutsi sont et resteront des émigrés nilotiques [...] Les Tutsi imposèrent donc aux Hutu leur pouvoir aristocratique ». Comment l'image de l'esclave maudit de la Bible est devenue la métaphore du dominateur Tutsi beau, rusé et cruel ?

### *Imitations des modèles scientifiques*

L'Occident en contact avec l'Afrique tentera d'expliquer l'origine de la « couleur noire », à travers des thèses climatiques, physiologiques, biologiques, théologiques, etc. Des théories sur les races vont se fonder sur une dynamique de savoir marquée par l'observation, l'exploration, la taxinomie, l'histoire, l'ethnologie, etc. Certains philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle tout en défendant les droits de l'homme vont continuer à croire à l'infériorité du nègre. Voltaire va s'évertuer, par exemple, à soutenir la thèse physiologique sur les inégalités raciales en estimant que chez les nègres,

leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses

et de poursuivre :

puisqu'ils ont une autre chevelure, d'autres yeux, d'autres oreilles, ils n'ont d'homme que la stature du corps, avec la faculté de la parole et de la pensée dans un degré très éloigné du nôtre. Tels sont ceux que j'ai vus et examinés (1756 :7).

Les propos de Voltaire circulent chez plusieurs penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>6</sup> Je me réfère à l'analyse de Valentin-Yves Mudimbe (1994 : 182-183).

À l'époque, il y a plusieurs catégorisations des Noirs : « ceux qui ont un nez épaté » et ceux qui ne sont pas trop noirs et seraient des descendants de Cham. Les « maudits » trouvent un statut supérieur aux autres nègres tout en demeurant différents des Blancs. L'abbé Grégoire qui a lutté contre le racisme et l'esclavagisme croyait encore aux différences entre des groupes de Noirs en distinguant des « Éthiopiens à cheveux courts » et des « Éthiopiens à cheveux longs » (1888 : 3). Le mot « Éthiopie » a un sens plus extensif de « brûlé / noir ».

Aucune référence n'est faite du Rwanda avant le XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, les différences établies entre des Africains surgissent comme une réhabilitation des descendants de Cham et permettent de comprendre les différences marquées entre Hutu et Tutsi. Les uns sont vus comme des nègres « au nez épaté » et les autres comme descendants de Cham « au nez long ». En effet, les deux groupes seront désignés comme races différentes en recourant au mythe hamitique. Les capitaines Richard Burton et John Hanning Speke sont les premiers Européens à « explorer » les régions des Grands Lacs par l'Ouganda dans un voyage qui dura deux ans (10 juin 1857 à février 1859). Ils arrivent jusqu'au bord du lac Tanganyika. Speke met par écrit son expérience africaine. La description qu'il en fait est une tentative d'expliquer les malheurs de l'Afrique en recourant au mythe hamitique :

Je prétends décrire avec soins l'Afrique telle qu'elle est, en elle-même, partout où la civilisation européenne n'a pu l'affecter soit en bien soit en mal. Si ce tableau est chargé d'ombres, il faudra nous rappeler cette époque lointaine des fils de Noé où l'aîné de tous, l'infortuné Cham, frappé de la malédiction paternelle, se vit condamner à être l'esclave de Sem et de Japhet. Telle était alors cette branche de la descendance de Noé, telle nous la retrouvons aujourd'hui, preuve vivante et frappante de la vérité des saintes écritures. Rappelons-nous aussi ce contraste : tandis que les peuples de l'Europe et de l'Asie, communiant avec Dieu par l'intermédiaire de ses prophètes, ont reçu ses lois et n'ont jamais tenu en oubli l'Être suprême qui les avait créés, les Africains, exclus de cette dispensation divine, n'ont gardé aucune idée de la suprématie providentielle ni des conditions d'une autre existence ; ils ne croient donc qu'aux chances heureuses, aux talismans, et ne s'occupent que de la vie présente. La censure que provoquent chez nous leur âpreté au gain, leur manque de sociabilité, nous la méritons bien plutôt que ces pauvres ignorants, nous qui, mieux doués, investis de qualités supérieures, avons négligé de les instruire. Soit dit en passant, il est absurde de prétendre que le nègre est incapable d'éducation, car les enfants noirs élevés en petit nombre dans nos écoles ont presque toujours fait preuve d'une

intelligence et d'une aptitude au moins égales à celles des élèves européens. Entre eux, d'autre part, les fils de Cham déploient une subtilité de ruses, une vivacité de réparties, une fertilité d'invention qui malheureusement se révèlent par les mensonges les mieux trouvés, débités avec un sans façon, un naturel tout à fait amusants (1864:7).

Le capitaine procède par description avant de s'engager au jugement des valeurs de ce qu'il voit. Le « je » se veut témoin de l'univers africain, et penseur comme on le voit dans la plupart des récits de voyage. La peinture de l'Afrique se fait toujours à travers une opposition entre « eux » et « nous ». Pour convaincre son lecteur, le voyageur s'appuie sur l'« histoire » de la Bible comme argument d'autorité : « preuve vivante et frappante de la vérité » dit-il en prenant des précautions méthodologiques : « décrire avec soins » et « telle qu'elle est ». Le récit s'ouvre toujours par l'aventure d'un « je ». Lorsque ce « je » voyageur est en face d'un monde sauvage ; par contraste, il évoque l'Europe à laquelle il s'identifie : « chez nous ». Le « nous » fonctionne aussi comme interpellation à ses frères de race. « Eux » sont de « pauvres ignorants » tandis que « nous » renvoie à l'intelligence, à une bonne éducation. Speke bémolise cependant son jugement dans une sorte de condescendance en s'opposant aux assertions radicales d'Alfred Jacob, qu'il cite en note infrapaginale, pour qui les « nègres ne sont pas susceptibles de civilisation » (cité par Speke, 1864 : note 1).

La convocation de la Bible comme lieu de preuve déplace le mythe hamitique vers la région des Grands Lacs. Le voyageur est à la recherche de la source du Nil. La première partie place toute l'Afrique dans la malédiction à travers un parallélisme entre Dieu et Noé. La deuxième partie semble suggérer qu'il existe deux types de « nègres » : les enfants de Cham et les non-enfants de Cham. Les enfants de Cham dont la malédiction s'est étendue sur toute l'Afrique se retrouvent relativement exonérés car supérieurs à d'autres nègres. Ils sont cependant décrits comme rusés et menteurs. L'explorateur n'évoque plus la malédiction. En effet, le même voyageur, toujours dans sa référence à Alfred Jacob, revient sur la supériorité des enfants de Cham à travers l'idée de la résistance sur la pénétration occidentale en Afrique :

M. Jacob développe ensuite l'idée que les principaux obstacles au progrès de la civilisation européenne en Afrique viendront de ce qu'il existe dans ce pays des populations d'origine sémitique ou malaisienne qui l'isoleront du mouvement général : les Arabes,

les Berbères, les Fellani, conquérants implantés sur le sol et qui, mieux que les indigènes, le défendront contre l'invasion étrangère. (*ibid.*)

Désormais, le Hamite, maudit à l'origine, devient relativement supérieur aux autres « nègres » car « rusé » et « menteur ». D'aucuns ont voulu considérer le portrait flatteur comme un « mythe de Cham à l'envers » (Semujanga, 1998 : 93). En effet, pour Josias Semujanga, le mythe de Cham opère autant chez les Tutsi que chez les Hutu. Le Tutsi représenterait Cham en envers dans la mesure où il rompt avec Cham le maudit et l'esclave. L'image du Hutu, par des ethnologues et des missionnaires, représente, par contre, « le mythe de Cham à l'endroit » (Chrétien, 1977 : 171-1999). Le mythe de Cham se fractionnera en deux entre le hamite et le bantu noir. On pourrait dire que le Cham tutsi évoque l'origine sémitique de Cham tandis que le Cham hutu s'inscrit dans un courant idéologique construit autour de l'idée de l'esclavage. En d'autres termes, le premier Cham renvoie à la géographie et le deuxième rappelle le développement historique du mythe. Jean-Pierre Chrétien, pensant à la situation du Rwanda et du Burundi, parle des « deux visages de Cham » (1977 : 171-1999). Mais la question demeure : comment « l'esclave des esclaves » est-il devenu beau, séducteur et méchant ? En d'autres termes, qu'est-ce qui explique le mythe à l'envers ou l'autre face de Cham ? Coquio évoque dans les deux images, à juste titre, « la malédiction de Cham et l'exception hamitique » : « Le "Hamite" semble être le fruit tardif d'une rencontre entre cet étrange détail du scénario biblique, la malédiction *sélective* des fils de Cham, et le schéma gobiniste de l'inégalité des races humaines vouées au métissage » (2004 : 43).

La thèse du métissage pour expliquer la dégénération des races constitue le nerf de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Le métissage est à la base de la chute des civilisations : « tant que la pureté de race se maintient, les traits spéciaux restent permanents et se reproduisent, de génération en génération, sans offrir de déviations sensibles » (Gobineau, 1854 : 121). En voulant soutenir la pluralité des origines du genre humain, Joseph Arthur de Gobineau part des prémisses selon lesquelles les différences raciales sont essentielles et permanentes. Il se voit obligé de mettre en cause l'origine adamique de toutes les races ; et par voie de conséquence, il réhabilite le personnage de Cham :

Qu'Adam soit l'auteur de notre race blanche, il faut l'admettre certainement. Il est clair que les Écritures veulent qu'on l'entende ainsi, puis que de lui descendent des générations qui incontestablement ont été blanches. Ceci posé, rien ne prouve que, dans la pensée des premiers rédacteurs des généalogies adamiques, les créatures qui n'appartenaient pas à la race blanche aient passé pour faire partie de l'espèce. Il n'est pas dit un mot des nations jaunes, et ce n'est que par une interprétation dont je réussirai, je pense, dans le livre suivant, à faire ressortir le caractère arbitraire, que l'on attribue au patriarche Cham la couleur noire. Sans doute, les traducteurs, les commentateurs, en affirmant qu'Adam a été l'auteur de tout ce que porte le nom d'homme, ont fait entrer dans les familles de ses fils l'ensemble des peuples venus depuis. (*ibid.*)

Il s'ensuit donc que chez Gobineau, il n'y a pas « deux visages de Cham » ; mais un Cham d'origine blanche, victime du métissage avec des groupes noirs. Faut-il peut-être considérer le « métissage » comme explication de la malédiction ? Cham gracié, dans la stratégie argumentative, permet de nier l'unicité des races. Car s'il est noir, les races seraient, ipso facto, d'une même origine. Toujours est-il que l'image du hamite noir mais proche du blanc semble correspondre au Cham affranchi. L'image du Tutsi va ainsi se cristalliser sur l'explication de Gobineau.

Speke a observé des « Vouahouma », variante de « Hima » à partir de l'Ouganda et passe à une description reprenant la thèse hamitique. Il estime que le groupe observé est une invasion asiatique du continent africain. Dans le chapitre IX intitulé « Les Vouahouma et leurs origines », l'explorateur anglais évoque l'origine étrangère, peuples éleveurs qu'il oppose aux agriculteurs. Il évoque la domination des éleveurs d'origine abyssinienne sur les autres. Le capitaine n'est pas entré au Rwanda. Toutefois, parlant de l'Ouganda, il évoque des États des « Vouahouma » aux structures médiévales dont « par delà ses frontières on trouve encore des émigrants de la même race, tels que les Vouatousi, venus de karagoué » (*ibid.*).

Les « Vouatousi » est une retranscription des Tutsi. Les « Voua » vient de « wa » la marque du pluriel dans les langues bantoues. Un lien est établi entre Tutsi et le mythe hamite et fixe l'idée de domination. Les références deviennent claires et évidentes dans les écrits des ethnologues et des missionnaires au XX<sup>e</sup> siècle.

On pourrait dire qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les théories raciales se développent et adoptent un langage scientifique ; mais c'est au

XIX<sup>e</sup> siècle qu'elles se forment en système et/ou en discipline. À la différence avec des études anthropologiques contemporaines, **l'épistémologie de l'ethnologie a été marquée par le regard qu'un chercheur occidental, en général « je » portait sur un groupe de peuples africains supposés inférieurs.** Le discours ou le récit du passé a été construit en effet autour de l'image du corps. Un sens donné au corps peut engendrer et gouverner les violences. On peut donner au corps un sens d'infériorité ou de supériorité comme on peut inscrire et lire le génocide ou toute autre forme de violence dans le corps. Le regard de l'ethnologue ou du missionnaire porté sur le corps trace le destin de la victime. L'image du Hamite obéit au principe qui veut que plus on s'éloigne du Nord, plus on s'approche du sauvage. Ainsi ceux qui seraient venus d'Égypte et d'Éthiopie paraissent plus intelligents et proches des Blancs que les autres groupes bantous ou pygmoïdes.

Le Camerounais Engelbert Mveng considère le projet des missionnaires comme « une sorte de paravent sacré qui conférait aux autres projets fondés sur un impérialisme vorace, insatiable, cupide, violent et génocide, un masque de légitimation morale » (1992 : 169). Le ton est plus élevé avec l'archevêque de Joao Pessoa au Brésil. Dom José Maria Peres pose deux questions sur l'évangélisation en Amérique et en Afrique qui valent peut-être aussi pour le Rwanda : « Est-on venu à la rencontre des peuples ou a-t-on provoqué un génocide ? A-t-on réalisé une véritable évangélisation ou la soumission des peuples d'Amérique et d'Afrique ? » (cité par Gérard, 1992 : 170). Propos à situer dans le contexte de la traite des Noirs et de la colonisation.

En somme, dans les récits génocidaires, le texte référé peut ne pas être cité dans le texte dérivé. **Le premier fonctionne comme un apocryphe dissimilé dans le texte second.** Les récits du génocide opèrent par métamorphose et transformation du mythe hamitique à partir de nouvelles situations d'énonciation. Le Tutsi « beau et malin » du discours génocidaire est une mimesis du dispositif ethnologique et de certains postulats missionnaires. C'est dire que la « malice » tutsi s'oppose certes aux caractéristiques du « nègre » naïf, mais n'atteindra jamais la pure rationalité occidentale. La malice tutsi, elle, s'engloutit dans la laideur morale. Le « je » ou le « nous » de l'ethnologue ou du missionnaire trace trois tableaux : le blanc beau et intelligent, le Tutsi beau et rusé et enfin, le Hutu sale, naïf et émotif.

Le mythe hamitique, dans sa simple expression, situe l'origine du Tutsi en dehors de l'Afrique, ou des fois à l'intérieur, mais au niveau de l'Égypte ou de l'Éthiopie, c'est-à-dire dans une culture sémitique. Ce mythe fait des Tutsi une communauté dé-tropicalisée. Le choix du lieu (Égypte, Éthiopie) et du nom « Hamite » marque un moment où le mythe se donne comme un travestissement des récits bibliques.

Le mythe hamitique veut que le Tutsi soit d'origine étrangère et plus proche du blanc, en réalité ni trop noir, ni blanc non plus. L'ethnie n'est plus simple curiosité du missionnaire qui s'est découvert la vocation d'ethnologue ; mais le chemin raccourci pour l'extension du christianisme. Il se raconte que le Tutsi est un chef qui a le sens inné de commandement. L'Évangile pour atteindre la masse passe par le chef tutsi. Le père Alphonse Brard, cofondateur de la mission au Rwanda, donne son programme d'évangélisation : « Ils [les Batutsi] appartiennent à une race assez remarquable... Intelligents, réfléchis, réservés avec les Européens, ils raisonnent fort bien. Puissent-ils se convertir assez vite, ils nous aideront dans l'évangélisation des bahutu. » (cité par J.-P. Chrétien, 1979 : 36).

Selon Brard, le Rwanda serait une société multiraciale. Il procède par description morale qui consiste à attribuer les catégories de l'Européen au « Tutsi ». On le voit à travers les adjectifs « remarquable », « intelligents », « réfléchis », « réservés » et « raisonnable ». Ainsi, les Tutsi deviennent un adjuvant de l'homme blanc : « ils nous aideront dans l'évangélisation des bahutu ». Cette ressemblance morale s'accompagne de la mission évangélisation qui n'est pas différente de la mission civilisatrice. Cependant, elle n'est pas un lien d'identité parce que Brard oppose « ils » et « nous » qui montre les limites du rapprochement. Les Tutsi deviennent adjuvants de l'homme blanc : « ils nous aideront dans l'évangélisation des bahutu ». Mgr Le Roy en 1902 insiste sur l'origine sémite du Tutsi :

Les Bahima (un clan Tutsi) diffèrent absolument, par la beauté de leurs traits et leur couleur claire, des agriculteurs bantou d'un type inférieur. Grands et bien proportionnés, ils ont de longs nez minces, un front large et des lèvres fines. Ils disent qu'ils sont venus du nord. Leur apparence intelligente et délicate, leur amour de l'argent, leur capacité à s'adapter à n'importe quelle situation semblent indiquer une origine sémite. (cité par Prunier, 1999 : 17)

Mgr Le Roy affirme l'origine sémite des Tutsi ; mais il ne s'inscrit pas dans l'unicité des races à travers les liens de Japhet et de



Sem. L'idée d'« apparence intelligente » rappelle, d'une part, le lien d'équivalence que Gobineau met entre l'esthétique et la morale<sup>7</sup>. D'autre part, Le Roy affaiblit l'affirmation par l'usage du mot « apparence » pouvant contraster avec la réalité. Le portait du Hima / Tutsi n'est valable qu'en rapport avec « des agriculteurs bantou d'un type inférieur ». On remarquera que « leur amour à l'argent » renvoie au stéréotype sur les Juifs.

### *Constructions politiques*

La politisation du mythe hamitique au Rwanda est une prise en charge du mythe sur fond de violence politique. La politisation du mythe s'opère dans la transformation d'un récit lointain vers un discours actualisé sous forme dialogique. Le récit du XIX<sup>e</sup> siècle du narrateur européen qui raconte ses exploits et ses observations des « sauvages » s'adresse à un destinataire de l'Occident. Dans le discours politique, l'homme d'État rwandais réinvestit le mythe et se l'approprie en lui donnant le statut d'histoire ou de mémoire qui se répète en spirale et se projette comme un futur proche. Le mythe opère sur plusieurs axes dont la beauté, l'intelligence, la malice ou la méchanceté, l'esprit de domination et l'origine étrangère du « Hamite » d'une part ; et la laideur, la naïveté, le manque d'intelligence du vrai « nègre » de race autochtone, d'autre part. Ce futur devient une menace dont il faut s'exorciser. L'Éthiopie, l'Égypte et parfois l'Israël sont repris souvent comme lieu d'origine des Tutsi.

En 1959, quand il y a eu une première vague de massacres, le parti au pouvoir demanda « aux Tutsi de vivre paisiblement au Rwanda comme tous les autres étrangers » (Braeckmann, 1994 : 34). L'idée d'origine étrangère est reprise et oppose Tutsi venus de l'extérieur au groupe Hutu présenté comme autochtone. En 1963, il y aura un deuxième massacre systématique qui sera qualifié de « génocide ». Le président de l'Assemblée nationale du Rwanda, Anastase Makuza, dans une visite en France, réagira aux accusations en établissant un lien entre la Révolution française et les massacres des Tutsi. Dans son discours, la beauté et la méchanceté du Hamite sont dépeintes à travers les filles Tutsi :

---

<sup>7</sup> Gobineau écrit sur les différences des races: « Cette permanence des caractères généraux suffit pleinement à produire les effets de dissemblance radicale et d'inégalité, à leur donner la portée des lois naturelles, et à appliquer à la vie physiologique des peuples les mêmes distinctions que j'appliquerai plus tard à leur vie morale. » (1864 : 137)

« Honorables » jolies filles, tout à tour cruelles et câlines, suivant ce qu'exige leur mission secrète dans la stratégie de terroriste, ne reculeront pas devant l'impudence de tenter de corrompre leurs précédentes victimes et les officiers du ministère public en mission d'enquête, en leur faisant des propositions de réconciliation dont chacun devine la signification [...] (Makuza, 1964 : 5).

Si le mot « honorables » est teinté d'ironie qu'on voit dans l'usage de guillemets, par contre, l'idée de beauté, de mensonge et de séduction renforcent le portrait du Tutsi méchant et séducteur. Autour des indépendances, le Tutsi sera reconnu comme Rwandais, mais tout en maintenant l'idée selon laquelle il est d'origine hamitique/nilotique. Le discours politique évoquera cette origine pour fixer une différence entre Tutsi et autres Rwandais. Dans un contexte où le chef de l'État rwandais, Grégoire Kayibanda, connaît de nombreuses critiques sur des massacres systématiques des Tutsi, il s'en défend en isolant le groupe « Tutsi » en opposant « nous » à « vous ». Le Tutsi devient responsable des massacres dont il est victime en 1963. Sans revenir de façon directe sur le mythe hamitique, il se met à méditer avec mépris sur le sens du mot Tutsi :

Que veut dire Tutsi ? « Noble » comme dans le temps ? « Seigneur » comme dans la féodalité ? « Ethnie nomade et terroriste » comme vous tendez à le faire ? ou comme c'est actuellement « séide des forces antiafricaines » ! Quand tous les gens de bien auront ouvert les yeux et reconnu la méchanceté de vos manœuvres, tutsi ne gardera plus que le sens de « séide des forces antiafricaines » ou signifiera « ethnie nomade et terroriste ». (Kayibanda, 1964 : 1)

La définition du mot « Tutsi » qu'il propose est liée au contexte des critiques formulées contre le gouvernement rwandais par la communauté internationale, à propos des massacres des Tutsi en 1963, et aussi de la tentative d'un retour, par la force, des Tutsi réfugiés au Burundi. On remarquera que dans les deux premières définitions, il y a un point d'interrogation comme pour suggérer qu'il n'assume pas ses propos. « Noble » et « nomade » renvoient au hamite opposé aux groupes bantous. Quand il évoque une troisième définition qui éloigne les Tutsi des intérêts africains, le président Kayibanda semble l'assumer. Le point d'interrogation devient un point d'exclamation. Les syntagmes « Méchanceté » et « manœuvre » circulent déjà au XIX<sup>e</sup> siècle dans la description des Tutsi. Le président reviendra sur l'idée du mensonge chez les Tutsi :

Au dessus de l'affliction que la malhonnêteté de certains d'entre vous Nous a causé en Nous traitant de génocide ; au dessus de la peine que nous avons éprouvée lorsque des gens peut-être bien intentionnés ont mis à la disposition de vos manœuvres calomniatrices, les instruments les plus modernes d'information ; En dépit de tout cela Nous avons estimé utile de vous adresser un salut fraternel, avec l'espoir que beaucoup d'entre vous l'entendront (Kayibanda, 1964 : 1).

Le président Kayibanda emploie un « Nous » de majesté pour renforcer son autorité ; mais qu'il opposera au « vous » renvoyant à la population Tutsi. Les mots « malhonnêteté » et « manœuvres calomniatrices » accompagnent l'idée de la ruse. Le chef de l'État se montre magnanime. Cependant, le mot « génocide » qu'il reprend dans son texte tout en le niant veut rendre les Tutsi responsables des massacres dont ils seraient victimes :

Encore une fois qui est génocide ? À supposer par impossible que vous veniez à prendre Kigali d'assaut, comment mesurez-vous le chaos dont vous seriez les premières victimes ? Je n'insiste pas : vous le dites entre vous : « ce serait la fin totale et précipitée de la race tutsi ». Qui est génocide ? (Kayibanda, 1964 : 2)

Après avoir dépeint le portrait moral du Tutsi, le président réfute toute responsabilité dans les massacres de 1963, tout en anticipant la possibilité du génocide contre les Tutsi. Par une périphrase, il revient sur l'idée du génocide dans : « Ce serait la fin totale et précipitée de la race Tutsi ». On remarquera qu'il procède sous forme de citation pour rendre les victimes responsables de leur malheur. Un génocide est si évident qu'il n'a pas besoin d'insister sur le déferlement de la violence. Quel lien peut-on établir entre les deux propositions : « je n'insiste pas » et « vous le dites entre vous » ? Après « je n'insiste pas », le président s'engage dans une chaîne d'explication contre les victimes. On remarque que du « Nous » de majesté, il passe à un « je » comme pour suggérer qu'il quitte, provisoirement, les convenances d'un homme d'État contenues dans « Nous » pour s'attaquer, sans censure, aux réfugiés rwandais, à travers un « je » individuel qui peut sortir ses états d'âme sans protocole et sans engager peut-être la fonction du chef d'État.

Le lien le plus évident entre le mythe hamitique et le génocide vient du professeur Léon Mugesera dans un discours incendiaire dans lequel il exhorta la population à renvoyer les Tutsi chez eux par un chemin raccourci de la rivière Nyabayonga. Cette dernière

traverse le lac Victoria en Ouganda et se jette dans le fleuve Nil dont il serait la source. Par cette métaphore, il suggérerait de tuer les Tutsi et qu'en les jetant dans la rivière, ils couleraient jusqu'en Égypte d'où ils seraient venus. L'écho du mythe détermine le droit de vie et de mort dans le contexte rwandais. La convocation de ce qui serait l'origine des Tutsi se donne à travers l'idée du massacre. Dans le même discours, l'Égypte par Nyabarongo et l'Éthiopie permettent de revisiter l'origine mythique des Tutsi :

Dernièrement, j'ai dit à quelqu'un qui venait de se vanter devant moi d'appartenir au PL (Parti Libéral). Je lui ai dit : « L'erreur que nous avons commise en 1959 est que, j'étais encore un enfant, nous vous avons laissé sortir ». Je lui ai demandé s'il n'a pas entendu raconter l'histoire des Falashas qui sont retournés chez eux en Israël en provenance de l'Éthiopie ? Il m'a répondu qu'il n'en savait rien ! Je lui ai dit : « Ne sais-tu pas donc ni écouter ni lire ? Moi, je te fais savoir que chez toi c'est en Éthiopie, que nous vous ferons passer par la Nyabarongo pour que vous parveniez vite là-bas (Mugesera, 1992).

Léon Mugesera a une différente audience. Il s'adresse aux membres du parti du président Habyarimana. Le contact est direct ; tandis que Kayibanda s'adressait plutôt aux réfugiés tutsi par la médiation de la radio. Le style est plus oral que dans celui du président Kayibanda. Il est intéressant de voir comment il agence le « je » et le « nous » renvoyant à son audience et à la population hutu. L'erreur dont parle le professeur Mugesera consiste à avoir permis certains Tutsi à fuir le Rwanda. Mugesera invite donc son audience à massacrer la population tutsi et les opposants politiques pour qu'ils ne fuient pas.

L'histoire de Falashas présente un double sens. D'une part, Mugesera se réfère à un fait réel pour donner un statut d'histoire au mythe hamitique en proposant une analogie entre Tutsi et Falashas. Non seulement, Mugesera convoque l'histoire, mais il s'appuie aussi sur le « savoir » qu'on voit dans les syntagmes propositionnels : « il ne savait rien », « ne sais-tu pas... ». Le mythe est converti en histoire et en savoir pour donner une rationalité et un sens de conviction aux massacres tout en continuant à jouer sur le pathos de l'audience qu'on voit dans les exclamations et les répétitions. Le discours de Mugesera s'appuie fortement sur ce que Michael Rinn appelle la « logique passionnelle » (voir Rinn, 2008). D'autre part, l'évocation d'Israël et de l'Éthiopie marque le retour au mythe hamitique. L'origine égyptienne est aussi citée dans sa

relation au Nil qui puise ses eaux dans le Nyabarongo et dans le Kagera pour encourager le génocide. Il ne s'agit plus d'un débat sur le peuplement du Rwanda, mais des cadavres qui retournent au lieu d'origine comme l'annonce sous forme de célébration la radio des Mille Collines en plein génocide :

[...] je vous ai déjà dit que pour certains cadavres, les fleuves, surtout la Kagera, les ont charriés jusque dans le lac Victoria, en Ouganda; de façon que même les Européens peuvent apercevoir certains de ces cadavres qui se déversent dans la mer Méditerranée. Vous comprenez donc que la cruauté des inyenzi est irréversible. La cruauté des inyenzi ne peut être guérie que par leur totale extermination, leur mise à mort à tous, leur totale extinction (cité par Coquio, 2004 : 62)<sup>8</sup>.

L'Européen de la fin du XX<sup>e</sup> siècle rejoint l'œil de l'ethnologue du XIX<sup>e</sup> siècle. Il ne doit pas en réalité « apercevoir » des morceaux des corps ; il est convoqué plutôt pour rendre témoignage du lien entre Kagera et la Méditerranée. Le Tutsi disparaît doublement. Par le procédé de déshumanisation « inyenzi, cancrelat » et par l'appel au génocide qu'on voit dans « extermination », « mise à mort à tous » et « totale extinction ». La radio utilise les mêmes procédés de « logique passionnelle » que Léon Mugesera dans « je vous ai déjà dit » et « vous comprenez ».

## Conclusion

L'intention de cet article consistait, entre autres, à montrer que le discours génocidaire a une origine. En d'autres termes, le mythe hamitique traverse la question des races et trouve son actualisation dans sa forme la plus radicale dans les événements de 1994 au Rwanda. Toutefois, le mythe en soi n'est pas un projet génocidaire. Il a ses limites et ses violences à l'intérieur de son monde. Il a cependant préparé le terrain. Le danger est apparu au moment où le mythe a été démythifié, c'est-à-dire perçu comme réalité historique et savoirs scientifiques et est entré dans un nouvel environnement discursif du génocide. C'est en réalité ce dernier qui se greffe sur le mythe. Ceci permet d'aborder les responsabilités immédiates en lien avec son cadre historique et idéologique qui les a inspirées, et explique pourquoi nous avons procédé à partir de la notion d'archive

<sup>8</sup> Elle commente ainsi cet extrait : "surtout la Kagera" : « surtout le fleuve où Kandt avait vu naître le Nil. Le "Inyenzi", le cancrelat, est le nouveau nom du Tutsi, auquel on prête les crimes qu'on appelle à commettre sur lui. L'insistance sur le lac Victoria et la mer Méditerranée, vient rappeler que le Tutsi est toujours un Hamite, c'est-à-dire un étranger et un traître... » (2004 : 62).

en évitant de parler des causes lointaines du génocide. Cet article, tout en parlant du passé en ce sens qu'il renvoie à l'image qu'on se fait du Tutsi dans le contexte du mythe, de la tentative de lui donner un statut scientifique et de sa politisation, entre dans le présent en explicitant le matériau sur lequel s'appuie les génocidaires.

**Jean-Pierre Karegeye** enseigne les littératures d'expression française et les études africaines aux États-Unis à Macalester College. Il s'intéresse aux cadres théoriques et aux dimensions éthiques des oeuvres de témoignage. Il a (co-)dirigé des collectifs et publié des articles, parmi lesquels, *Rwanda – L'Église Catholique à l'épreuve du génocide* (Africana, 2000), *Récits de génocide, traversée de la mémoire* (Espace de Libertés, 2009), *Children in Armed Conflicts* (Peace Review, 2012), "Rwanda. Religion, Politics, and Genocide in Rwanda" dans Andrea Bieler (dir.), *After Violence* (Evangelische Verlagsanstalt, 2012).

### Références

[Anonyme] (1996). *Dieu nous parle au Rwanda*, Limete / Kinshasa, Éditions l'Épiphanie, coll. « Chemins de vie apostolique ».

BARTHES, Roland (1971). *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil.

BRAECKMANN, Colette (1994). *Rwanda. Histoire d'un génocide*, Paris, Fayard.

BRARD, Alphonse (1979). « Église, pouvoir et culture. L'itinéraire d'une chrétienté africaine », dans Jean-Pierre CHRÉTIEN (dir.) *Les quatre fleuves*, n° 10 : 36.

BROWN, Raymond E. et alii (dir.) (1968). *The New Jerome Biblical Commentary*, Londres / Sydney / Toronto / New Delhi / Tokyo, Prentice / Hall.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre (1997). *Le défi de l'ethnisme. Rwanda-Burundi (1990-1996)*, Paris, Karthala.

-- (1977). « Les deux visages de Cham », dans Pierre Guiral et Étienne Témime (dir.), *L'idée de race dans la pensée politique contemporaine*, Paris, Éditions du CNRS : 171-199.

COQUIO, Catherine (2004). *Rwanda. Le réel et les récits*, Paris, Belin.

DERRIDA, Jacques (1995). *Mal d'archive : une impression freudienne*, Paris, Seuil.

GENETTE, Gérard (1980). *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil.

GÉRARD, Marcel (1992). *Golias*, [automne] n°31 : 170.

GOBINEAU, Joseph Arthur de (1854). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris, Firmin Didot.

GRÉGOIRE, Henri (1888). *De la littérature des nègres*, Paris, Maradan.

HUMAN RIGHTS WATCH / FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES LIGUES DES DROITS DE L'HOMME (1999). *Aucun témoin ne doit survivre*, Paris, Karthala.

JAHODA, Gustav (1999). *Images of savages : An Ancient Root of Modern prejudice in Western Culture*, Londres / New York, Biddles / Routledge.

KAYIBANDA, Président Grégoire (1964). «Adresse du Président Kayibanda aux Rwandais émigrés ou réfugiés à l'Étranger», dans *Carrefour d'Afrique*, n° 31.

LEMARCHAND, René (2002). «Disconnecting the threads: Rwanda and the Holocaust reconsidered», *Journal of Genocide Research*, volume 4, n° 4: 499-518.

MAKUZU, Anastase (1964). «Le voyage du président de l'Assemblée Nationale en Europe et en Afrique», dans *Carrefour d'Afrique*, n° 31.

MUDIMBE, Valentin-Yves (1994). *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisses d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris / Montréal, Humanitas / Présence Africaine.

MUGESERA, Léon (1992). «Discours de Léon Mugesera à Kabaya», traduction de Thomas Kamanzi,  
< <http://rwanda94.pagesperso-orange.fr/sitepers/dosrwand/kabaya.html> >.

MVENG, Engelbert (1992). «La découverte de l'Amérique et le naufrage de l'Afrique [...]», dans *Golias*, [automne] n° 31.

PRUNIER, Gérard (1999). *Rwanda : le génocide*, traduit par Denise Luccioni, Paris, Dagorno.

RICŒUR, Paul (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris.

RINN, Michael (2008). *Émotions et discours: l'usage des passions dans la langue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

SEMUJANGA, Josias (1998). *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, Idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan.

SPEKE, John Hanning (1864). Préface à *Les Sources du Nil. Journal de voyage* (traduction), Paris, Librairie de L. Hachette et Cie.

VOLTAIRE (1756). *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genève, Cramer.