

2.

Les tribulations du « grand Esprit blanc avec ses richesses inouïes »

JULIEN BONHOMME

« Enfin le voici donc,
le grand Esprit blanc,
avec ses richesses inouïes ! »

(Le chef shira Mayolo à l'arrivée
de Paul Du Chaillu dans son village,
L'Afrique sauvage, 1868 : 137)

Au Gabon, la figure de l'homme blanc apparaît dans de nombreux rituels : le génie blanc du rituel thérapeutique du *Mbumbayano*, tout comme les ancêtres incarnés dans les masques blancs de la société initiatique masculine du *Bwiti*, sont ainsi régulièrement associés aux Européens. Mais cette transfiguration du Blanc en esprit est moins le produit de la culture mystifiée et mystifiante d'indigènes incapables d'appréhender l'Autre en dehors des cadres d'une pensée magico-religieuse immuable, que celui, plus complexe, de l'histoire des rapports entre Européens et Africains, depuis les premiers contacts jusqu'à la colonisation en passant par la traite. L'image enchantée du Blanc est ainsi historiquement liée à la culture matérielle occidentale qui a joué un si grand rôle dans les interactions entre les explorateurs ou les commerçants européens et les populations locales. Ce « malentendu productif » n'est donc pas le fruit d'un aveuglement indigène unilatéral, mais celui d'une rencontre singulière entre différents acteurs. Il nous faut par conséquent chercher ses racines, non dans les structures cognitives indigènes, mais dans la « structure de la conjoncture » pour reprendre l'expression de M. Sahlins.

De ce point de vue, les récits de premier contact entre l'explorateur Paul Belloni Du Chaillu et les populations de l'hinterland gabonais donnent à voir sous forme d'une véritable scène primitive la matrice historique de cette figure de l'esprit blanc. Comme nous le verrons, les raisons qui font que Du Chaillu a été perçu comme une sorte de « génie des marchandises », et a souvent cherché délibérément à passer pour tel, tiennent à la structure des voies de la traite ainsi qu'à la culture matérielle et à l'idéologie de l'exploration (pré)coloniale. Elles reposent donc fondamentalement sur la façon dont se sont matériellement organisés les rapports entre les Blancs et les autochtones.

Plus préoccupé par la chasse au gorille que par l'expansion française en Afrique, Du Chaillu n'a jamais eu la postérité glorieuse d'un Savorgnan de Brazza. Mais en revanche, n'étant pas pris dans l'urgence colonialiste, il avait pu prendre le temps d'observer les us et coutumes de ses hôtes dont il parlait ou comprenait correctement la langue (du moins le myene qui sert alors de langue véhiculaire pour le commerce). Ses récits regorgent ainsi d'observations ethnographiques autrement plus précises que celles de la plupart des autres explorateurs. Or, Du Chaillu note, dans les villages de l'hinterland où il est souvent le premier Blanc que les autochtones voient, qu'il est systématiquement accueilli comme un « esprit » : ainsi chez les Seki (1863 : 61), les Fang (1863 : 156), les Kele (1863 : 298-299), les Shira (1863 : 458-459, 463, 1868 : 137), les Pinzi (1863 : 490, 495, 497), les Punu (1868 : 195-197) et les Sangu (1868 : 254). On le traite en effet comme un *mbwiri* (vocalbe



myene qu'il orthographe « *mbuiri* » ou un *mogisi* (vocalbe shira orthographié « *oguzi* »). Ces termes désignent traditionnellement des esprits souvent aquatiques et parfois ancestraux, associés à la richesse et à la fécondité, mais qui peuvent également affliger les humains qui les négligent ou transgressent leurs interdits. Cette identification n'était pas fortuite : aux yeux des autochtones, Paul Du Chaillu représente effectivement un esprit associé à la richesse. Il est le « génie des marchandises européennes ». Chez les Shira, le chef de village Akoonga voit en lui « *l'esprit qui fait des fusils, des étoffes, des perles, des baguettes et des anneaux de cuivre* » (1863 : 460) tandis que le chef Olenda l'appelle « *l'esprit de qui*

tout vient » (1863 : 463). Les Pinzi lui demandent même « *de leur fabriquer des perles et d'en faire une montagne [...] afin qu'eux, leurs femmes et leurs enfants pussent aller au tas en prendre tant qu'ils voudraient. De même pour la cotonnade, pour les chaudrons de cuivre, pour les tringles, pour les fusils et pour la poudre* » (1863 : 495) et préfèrent attribuer son refus aux caprices de sa volonté plutôt qu'à son impuissance.

Cette image du génie qui fabrique un monceau de marchandises fait directement écho au mythe des génies-forgerons qui circulait et circule encore dans toute la région. Le récit princeps raconte comment les habitants des villages autour des chutes de Samba-Nagoshi (actuel département de Fougamou) avaient

Un chef fang surpris de se voir dans un miroir : le « Grand Esprit blanc » est vraiment, lui aussi, un sorcier.

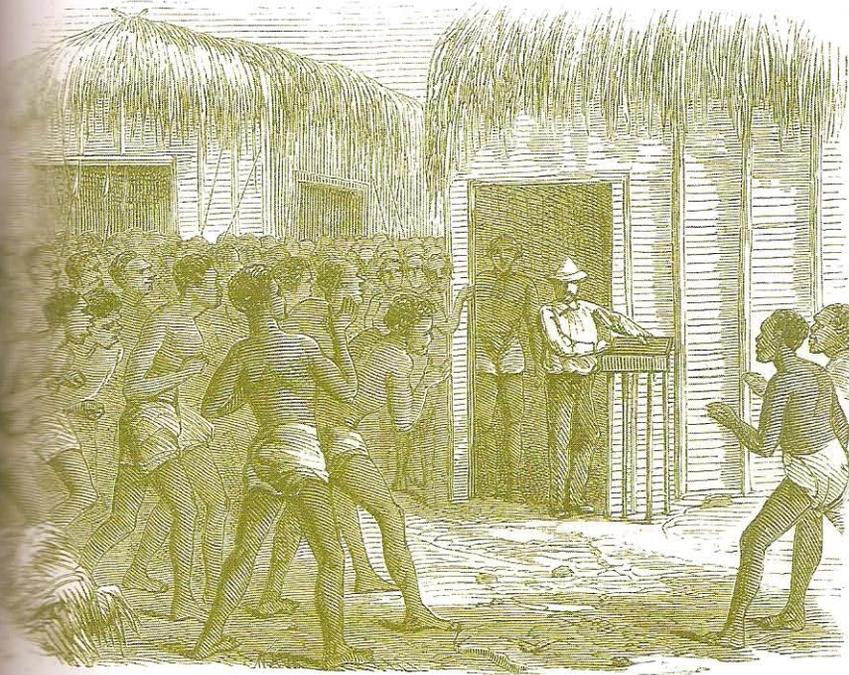
l'habitude de demander à un génie de leur forger outils et armes. Après une invocation, les villageois déposaient bois et charbon près des chutes pour revenir le lendemain matin chercher les outils forgés. Mais un jour, un père et son fils restent cachés pour observer le génie qui les découvre et les transforme en termitière et en crevette noire. Depuis ce jour, le génie des chutes refuse de forger sur demande. Dans toute cette région de l'Afrique équatoriale, la forge était une activité entourée de mystères et fortement liée aux sociétés initiatiques. Dans le mythe, la magie du génie-forgeron évoque ainsi un mode spécifique de production (fondé sur le secret) tout en occultant ses mécanismes réels par une idéologie enchantée – comme si l'on pouvait faire l'économie du procès de production pour rendre les biens immédiatement disponibles à la consommation ou l'échange. C'est alors parce que les marchandises européennes et les outils de la forge sont pris dans le même type de méconnaissance enchantée du procès de production que les autochtones entendent traiter avec Du Chaillu comme avec un génie-forgeron. Le premier Blanc a en effet été précédé dans l'intérieur du pays par ses marchandises qui circulaient depuis longtemps déjà le long des voies de la traite. Mais cette circulation se double d'une large ignorance des processus de production de ces objets fabriqués ailleurs par des inconnus et parvenant dans l'hinterland auréolé de mystères. Ainsi un chef punu peut-il s'exclamer : « *les vêtements et les perles ne lui coûtent rien à faire; pourquoi ne m'en donne-t-il pas un plus grand nombre, quand cela me ferait tant de plaisir* » (1868: 196) ?

La transfiguration indigène de Du Chaillu en génie des marchandises trouve par conséquent ses racines dans l'histoire et la structure du commerce précolonial. Depuis la reconnaissance de la baie du Gabon, du cap Lopez et du cap Sainte-Catherine par les Portugais entre 1472 et 1475, les navires européens faisaient régulièrement escale pour commercer avec les populations côtières dont c'était l'activité principale. Dans la baie du Gabon, les Mpongwe ont ainsi accueilli les premiers marins européens comme s'ils étaient des ancêtres réincarnés pour leur apporter la prospérité, et sont vite devenus des commerçants aguerris, toujours vêtus à la dernière mode européenne. Et dans le Fernan Vaz, tout Nkomi entreprenant se devait de construire sur le littoral une grande maison destinée à une factorerie afin d'attirer les Blancs (1863 : 221). Les Européens échangeaient étoffes, fusils, alcool, tabac, verroterie, cuivre et fer contre ivoire, ébène, bois de teinture, caoutchouc mais aussi esclaves. Cette histoire de la traite surdétermine tellement l'image du Blanc que le terme vernaculaire qui le désigne; *otangani* en langue myene signifie, selon une étymologie possible, « celui qui compte ».

Mais jusqu'au début du XIX^e siècle, les contacts entre Européens et autochtones sont cantonnés aux comptoirs côtiers, l'intérieur du pays restant une *terra incognita*. Cette mince frange littorale ne constitue pourtant que la partie visible d'un réseau commercial bien plus étendu. Le manteau forestier cache en effet un agencement ethnique complexe entièrement organisé autour du commerce. Les populations s'échelonnent le long

des principaux cours d'eau qui servent de voies commerciales. En contrôlant un maillon du réseau, chaque groupe joue alors le rôle d'un intermédiaire obligé dans le courtage des marchandises, prélevant au passage une taxe en nature. Ce réseau échelonné permet la circulation des produits de la traite sur de grandes distances, selon un principe d'échange à crédit – ce qui nécessite et engendre des relations de confiance et d'alliance entre les différents maillons de la chaîne. Les marchandises européennes passent d'ethnie en ethnie, du littoral vers l'hinterland, tandis que les produits indigènes et les esclaves circulent en sens inverse. Le principal axe de ce réseau suit l'Ogooué et parvient jusqu'aux Lari (dans l'actuel Congo) en passant d'aval en amont par les Nkomi et les Orungu, les Galwa et les Enenga, les Kande, les Duma, les Teke et les Ndumu. À mi-chemin, le grand marché situé aux portes de la Lopé et contrôlé par les Kande constitue un nœud stratégique qui attire toutes les populations avoisinantes.

Les opportunités ouvertes par ce commerce précipitent des transformations sociales importantes entre le XV^e et le XIX^e siècles. Les chefs de village, devenus maîtres de la traite, y trouvent l'occasion de renforcer leur autorité. Sur le littoral, des chefferies (mpongwe de l'estuaire) ou des petits royaumes (nkomi du Fernan Vaz) parviennent à émerger de sociétés pourtant traditionnellement acéphales. La compétition pour le contrôle des maillons stratégiques de la chaîne de courtage alimente également migrations régionales, segmentations ethniques et guerres tribales tout au long de la période.



Les Européens déplorent cette segmentation du réseau commercial : la multiplication des intermédiaires renchérit en effet les produits indigènes qui arrivent sur la côte grevés par une longue série de droits de courtage (mais cela vaut symétriquement pour les marchandises européennes parvenant aux populations de l'intérieur). Ce cloisonnement ne peut pourtant être ébranlé avant la seconde moitié du XIX^e siècle, lorsque les factoreries parviennent à ouvrir dans l'intérieur du pays des succursales ravitaillées par de petits vapeurs, ce qui permet de réduire le nombre des intermédiaires. Et il ne disparaîtra vraiment qu'à la fin du siècle, lors de l'expansion coloniale française qui rattache l'hinterland du bassin de l'Ogooué au comptoir du littoral.

Au milieu du XIX^e siècle, le cloisonnement ethnique du réseau commercial fait donc encore obstacle à la pénétration européenne : chaque groupe craint qu'une exploration de l'hinterland ne court-circuite sa position d'intermédiaire, lui faisant perdre une source de profit chèrement conquise. Le réseau permet la circulation des marchandises, mais obstrue délibérément celle des hommes. Dans les années 1860, le chef nkomi Rengondo décrète ainsi l'interdiction aux Blancs de remonter le Fernan Vaz (1868 : 33). C'est dans ce contexte que Du Chaillu monte ses expéditions et se heurte donc constamment aux tentatives de dissuasion des autochtones (par exemple 1863 : 105-106, 172-173, 482). La rumeur est alors un instrument central pour maintenir le cloi-

sonnement. Les côtiers racontent ainsi aux Européens que l'hinterland est peuplé d'animaux féroces et de populations cannibales : « ils [les Mpongwe] m'entourèrent, chacun avec son thème fait sur les horreurs et les dangers d'un voyage dans les "contrées supérieures". Je serais, m'assuraient-ils, mangé par les cannibales, noyé dans les torrents, dévoré par les léopards et les crocodiles, écrasé par les éléphants, submergé par les hippopotames, ou attiré dans un guet-apens et mis en pièces par le gorille » (1863 : 4).

Symétriquement, les populations en aval maintiennent celles en amont dans l'ignorance et la peur en colportant les plus horribles histoires sur les Européens (1863 : 15). Elles racontent notamment que les Blancs sont des esprits cannibales qui achètent des esclaves pour les manger. Lorsque Du Chaillu parvient chez les Pinzi, le chef Remandji lui offre un esclave pour le souper et s'étonne de son refus outré : « on nous a toujours dit que vous autres Blancs mangiez des hommes. [...] Si vous ne mangez pas vos esclaves, à quoi vous servent-ils » (1863 : 493)? Le bon fonctionnement du système commercial implique donc le maintien de chaque groupe dans une méconnaissance partielle du circuit dont il constitue pourtant l'un des maillons nécessaires, par le jeu d'une propagation active de toutes sortes de fantasmes touchant la représentation de l'Autre.

L'expédition de Du Chaillu se trouve prise dans cette circulation segmentée de marchandises et de rumeurs qui précède le premier contact et lui fournit son cadre. Sa progression vers l'amont emprunte par nécessité les axes commerciaux déjà balisés. Mais pour la première fois, ce ne sont pas des marchandises

Du Chaillu et sa boîte à musique : tous les moyens sont bons pour étonner les villageois.

qui circulent, mais bien leur source originelle, ce personnage fantastique dont parlaient les rumeurs. Cette situation est d'autant plus inédite pour les indigènes que le cloisonnement est normalement assuré par les génies aquatiques (*ombwiri*) qui sont censés garder les seuils territoriaux le long des voies fluviales. Ces *ombwiri* protègent les positions commerciales en dissuadant les étrangers de passer outre, comme à la « Pointe-Fétiche », confluent stratégique de l'Ogooué et de la Ngounié que seuls Galwa et Enenga avaient le droit de doubler. Or, Du Chaillu franchit les seuils et transgresse hardiment la loi des génies. Il passe ainsi de village en village, d'ethnie en ethnie, comme s'il était lui-même une sorte de génie blanc remontant la route de ses propres marchandises.

Du Chaillu est d'autant plus intimement associé aux marchandises européennes que lui-même voyage chargé d'une impressionnante cargaison nécessitant de nombreux porteurs. Les objets qu'il laisse en dépôt à des chefs de confiance ou qu'il réexpédie vers le littoral (notamment ses collections de chasse) étendent sa présence au-delà de sa personne physique, soulignant bien l'importance de la culture matérielle dans les interactions entre explorateurs et autochtones. Mais c'est le rituel des cadeaux qui fait le mieux ressortir cette centralité de la culture matérielle. Outre ses propres bagages, Du Chaillu fait charrier des caisses de perles, étoffes, fusils, costumes, vaisselle ou alcool qu'il distribue aux chefs indigènes afin de s'assurer leur coopération. Ces présents cristallisent dans des objets matériels les rapports entre Européens et Africains et les représentations que chaque partie se fait

de l'autre, comme lorsque Du Chaillu laisse au chef Remandji son couteau et sa fourchette ainsi que des journaux américains pour en tapisser sa case (1863 : 521). Pour les villageois, ces cadeaux témoignent que l'esprit blanc à l'origine des marchandises est enfin arrivé chez eux. Le bruit de cette arrivée providentielle se répand si vite qu'un chef sanguin accomplit un voyage de plus d'une centaine de milles pour venir à la rencontre de Du Chaillu et récupérer au plus tôt sa part du trésor (1863 : 495).

La remontée du réseau commercial par l'explorateur et son chargement prend ainsi la tournure d'une révélation miraculeuse de la source originelle des marchandises tant convoitées. Les autochtones ont alors consciemment accueilli ce curieux étranger comme un génie, c'est-à-dire comme un être mystérieux dont on peut espérer tirer des bienfaits prodigieux si on le traite avec respect. Les signes d'honneur qu'ils manifestent à son égard – comme lorsqu'on le proclame « *roi des Apinjis* » (1863 : 498) – sont ainsi des tentatives d'appropriation du prestige et des marchandises de l'esprit blanc. Chaque chef de village l'appelle « mon Blanc » (« *l'homme blanc de Mbène* », « *l'homme blanc de Dayoko* », 1863 : 120) et l'exhibe à ses sujets et voisins comme un insigne de prestige.

Cela provoque bien vite des jalousies entre chefs, d'autant plus que Du Chaillu refuse obstinément de se fixer chez ses hôtes : « *Ah! Mayolo, vous me faites mourir de jalousie. Qu'avez-vous besoin d'emmener l'Oguizi dans le pays des Ashangos? Pourquoi ne pas vous en retourner et me le laisser? Je veux qu'on sache au loin*

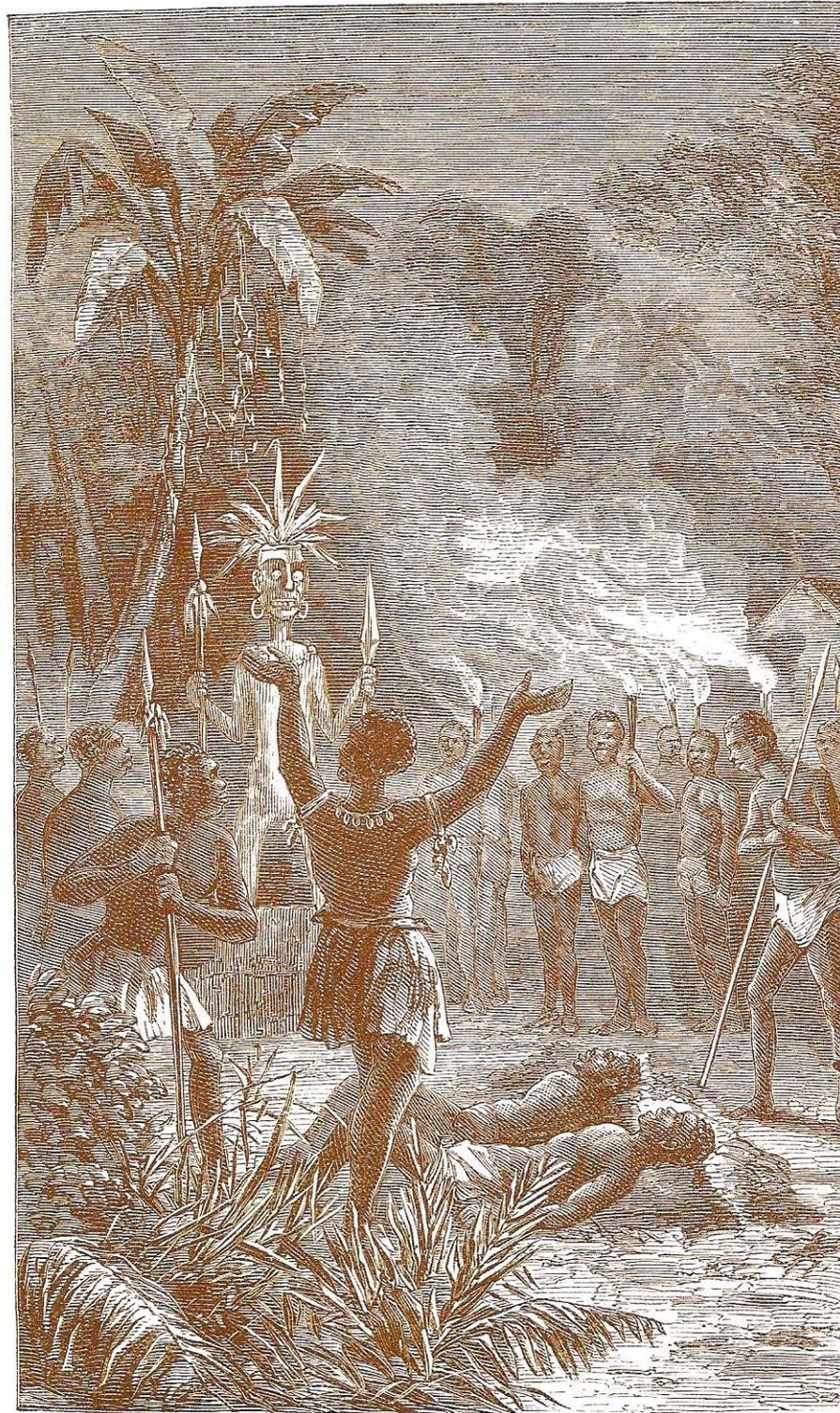
que l'Oguizi et Nchiengain sont de grands amis » (1868 : 196-197). Lors de son retour en 1864, Du Chaillu apprend qu'après son précédent départ, les Pinzi se sont déchirés, accusant leur chef Remandji d'avoir fait disparaître le Blanc ou de le cacher dans la forêt pour accaparer ses richesses. La mort soudaine de Remandji et de son fils est interprétée comme un acte de jalousie des populations voisines, voire comme une tentative suicidaire de rejoindre l'esprit blanc dans son monde (1868 : 103-4). Les cadeaux du Blanc se trouvent de même pris dans les rets de la jalousie sorcière et du secret : le chef Quenguéza cache ses cadeaux, en les transportant de nuit dans sa case par peur de la sorcellerie de son entourage (1868 : 28).

Les fétiches – qui servent habituellement à s'attirer les faveurs des génies – jouent un grand rôle dans les interactions entre l'explorateur et ses hôtes. Dans un village, Du Chaillu s'installe sur un terrain où est enterré un fétiche composé de crânes de chimpanzé et justement censé attirer les Blancs et leurs marchandises. Cette coïncidence confirme aux yeux du chef le pouvoir de son talisman : « [Rabolo et ses sujets] *aimaient à se figurer que c'était ce puissant fétiche qui m'avait amené là pour m'y établir* » (1868 : 38). Dans un autre village, les habitants se disputent ses cheveux qu'il vient de se faire couper (et qui sont partout un objet de fascination) : « *ô Esprit, ces cheveux sont du plus haut prix. Nous en ferons des mondas (fétiches) qui nous amèneront bonheur et richesse. Depuis que vous êtes venus chez nous, ô esprit, nous désirions avoir de vos cheveux, mais je n'osais pas vous en demander, car je ne savais pas qu'on les coupait* »

(1863 : 480-481). Le corps et les déplacements de Du Chaillu sont ainsi très concrètement impliqués dans les rituels que les indigènes élaborent pour s'approprier ses richesses.

Si les populations de l'intérieur ont accueilli Du Chaillu comme un esprit, le comportement de ce dernier les a confortées dans cette idée, parfois involontairement, mais souvent délibérément. Ainsi ses collections d'histoire naturelle comprennent-elles 54 crânes humains qu'il a secrètement négociés avec des villageois (les crânes sont dissimulés dans des pagnes). Pour justifier ces acquisitions qui iront enrichir les tableaux de mesures crâniennes de l'anthropologie physique, Du Chaillu explique en outre que les crânes sont destinés aux « docteurs et magiciens de [s]on pays » (1868 : 64). Or, dans toute la région, les crânes des ancêtres lignagers constituent la pièce maîtresse des fétiches et le cœur secret des multiples sociétés initiatiques. En organisant un tel commerce clandestin et en mentionnant les « magiciens » européens, Du Chaillu agit ainsi comme s'il était lui-même un initié féticheur, renforçant un peu plus encore l'atmosphère enchantée qui flotte autour de sa personne.

Cet enchantement de soi est parfois tout à fait délibéré. Du Chaillu a pris soin d'emporter dans ses bagages une boîte à musique, un accordéon, un aimant, des gravures et enluminures. Ces objets qui pourraient paraître bien inutiles sont en réalité au cœur des mises en scène qui scandent chacun des épisodes de premier contact. Du Chaillu ne manque ainsi jamais de faire jouer sa boîte à musique en arrivant dans un village, fascinant l'auditoire jusqu'à parfois le mettre en fuite : « il n'y a qu'un Oguizi



Séance de traitement magique devant une idole « fétiche » (manifestement, le dessinateur a travaillé d'après le récit de Du Chaillu mais sans aucun modèle d'objets, ceux-ci n'étant pas connus à l'époque).

(un Esprit) qui puisse faire de telles choses» (1868 : 164). Il fait également des démonstrations de magnétisme (il aimante les armes des villageois) et de galvanisme (il les électrocute!). Ces prouesses technologiques visent expressément à prouver aux indigènes qu'il est un esprit : « ces gens-là s'imaginent que je voyage escorté de fétiches et que je suis revêtu d'une puissance surnaturelle; croyance que je me garde bien de détruire, car elle sert à maintenir mon prestige parmi eux » (1868 : 165). À travers une série d'objets choisis pour leur pouvoir de fascination, Du Chaillu met ainsi en scène ses rencontres avec les indigènes en se donnant à voir sous les traits d'un génie prestidigitateur. Si le premier contact entre les Africains et les explorateurs européens a si souvent été placé sous le signe de l'enchantement, c'est donc parce que ces derniers ont délibérément organisé la rencontre comme un théâtre enchanté – ce que J. Fabian a bien montré dans le cas de l'exploration du Congo qui lui fait dire que « l'impérialisme fut une entreprise théâtrale ».

Les villageois accueillent donc l'explorateur comme le génie des marchandises mais voudraient l'empêcher de continuer son périple afin de s'approprier ses richesses. Du Chaillu joue alors stratégiquement de cette aura magique afin de les forcer à le laisser passer : « je désirais les maintenir dans la croyance que les Blancs étaient immortels; car leurs idées superstitieuses sur mon compte étaient ma meilleure sauvegarde » (1868 : 159). Seul un esprit peut en effet circuler librement dans un réseau si jalousement cloisonné. Du Chaillu crée une atmosphère d'effervescence quasi messianique sur son passage, en mys-

tifiant ses guides et porteurs sur la destination de l'expédition afin de les persuader de l'accompagner jusqu'au bout. Il leur raconte qu'il les emmène au pays des Blancs, pays de cocagne des esprits et de leurs marchandises (qu'il situe – anglophilie oblige – en Angleterre). Sa troupe se donne ainsi du cœur à l'ouvrage en chantant : « Il faut aller en avant! oui, nous irons dans le pays de l'homme blanc! oui, nous irons à Londres » (1868 : 205)! Et l'un de ses porteurs dit au revoir à sa fille éplorée en ses termes : « Ne crie pas, mon enfant, je

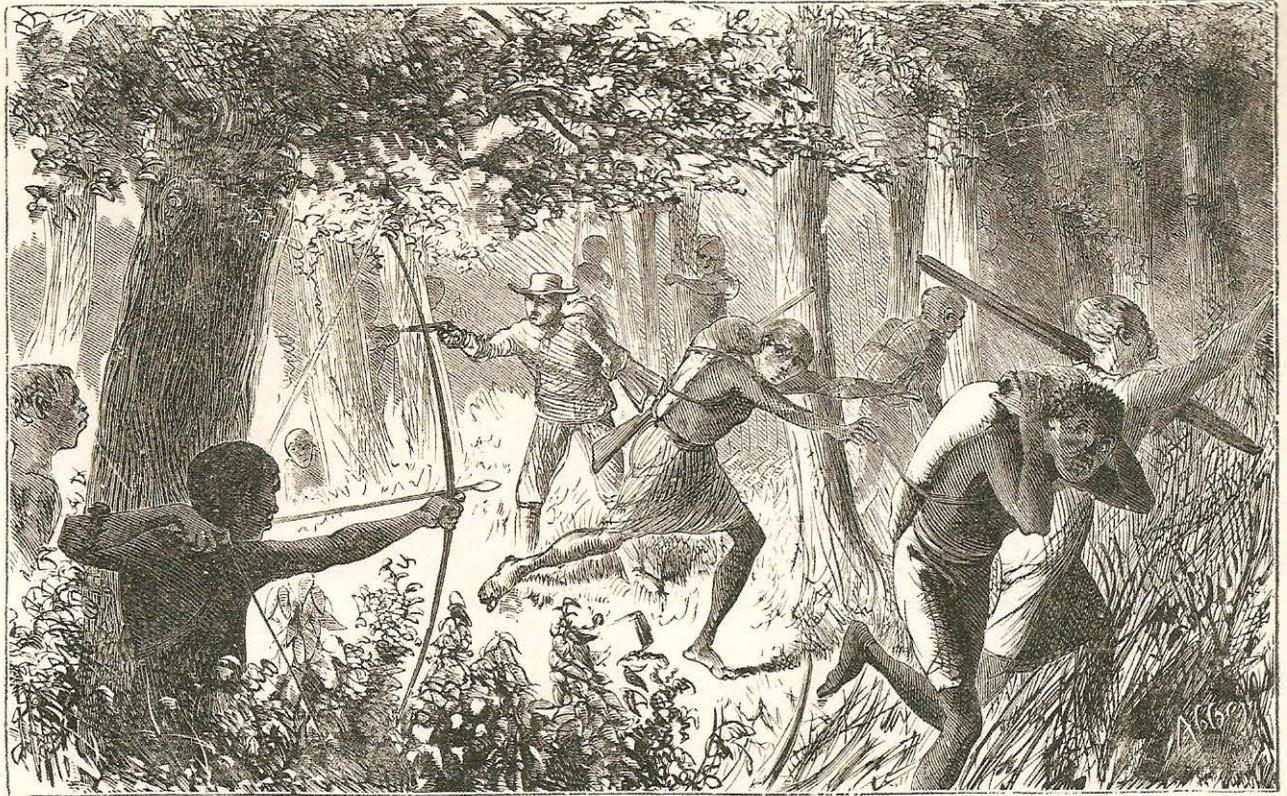


reviendrai; nous allons dans le pays des Blancs, et nous vous rapporterons beaucoup de perles » (1868 : 70).

Grâce à ces stratagèmes, Du Chaillu parvient à pénétrer assez loin dans l'hinterland forestier encore inexploré, provoquant sur son passage l'enthousiasme des populations voyant arriver l'esprit blanc et ses richesses. Mais au cours de sa der-

nière expédition, Du Chaillu apporte également à son insu la « petite vérole » (variole) et déclenche une épidémie qui décime rapidement toute la région (1868 : 109 sqq.). L'enthousiasme des autochtones se transforme alors en hostilité : des émissaires sont envoyés pour le prévenir qu'on ne veut pas de lui dans les villages en amont, des barricades avec hommes en armes l'attendent pour l'empêcher de passer.

Cependant, loin d'entamer la conviction que Du Chaillu est un esprit, ce retournement la renforce au contraire. L'épidémie est un signe supplémentaire de son pouvoir magique. Elle confirme en effet l'ambivalence constitutive des esprits qui sont toujours potentiellement afflicteurs. Auparavant génie providentiel des marchandises, Du Chaillu se transforme en mauvais esprit de la maladie. À son arrivée dans un village puni où la maladie l'avait précédé, les femmes éplorées s'écrient ainsi : « L'Oguizi! l'Oguizi! le voilà! nous allons mourir » (1868 : 195)! Ses marchandises, auparavant si convoitées, deviennent des cadeaux empoisonnés, vecteur supposé de la maladie. Les villageois se mettent alors à refuser les « perles de l'Oguizi » : « le bruit se répandit dans le village (je ne sais par qui ni comment) que dans tous les endroits où j'avais passé, les habitants mouraient rapidement, ceux surtout à qui j'avais fait des cadeaux. L'épouvante fut telle, que beaucoup de femmes allèrent jeter dans les bois les perles que je leur avais données » (1868 : 232-233). Quand ce n'est pas la maladie elle-même, c'est en effet sa rumeur qui l'a précédé et qui suffit à déclencher la même hostilité. Cette rumeur est d'ailleurs activement propagée par les Shira qui ont trouvé



un nouveau moyen de bloquer la progression de son expédition (1868 : 206).

L'expédition ne prendra pourtant véritablement fin qu'en juillet 1865, lorsqu'un coup de fusil accidentel tue deux villageois (1868 : 289 et 291) et que Du Chaillu et sa troupe doivent précipitamment battre en retraite, des dizaines de guerriers sangu à leurs trousses (1868 : chap. XVII-XVIII). Mais les rescapés de cette débandade arriveront encore à retourner cet épisode pitoyable en une dernière prouesse du génie blanc, en répandant la rumeur que Du Chaillu est invulnérable. De retour au village de Mayolo, celui-ci peut ainsi lui dire :

« Chaillie, vous êtes un Oguizi, et je sais que vous avez le pouvoir de fabriquer des mondahs [fétiches], quoique vous souteniez le contraire. Comment les flèches des Ashangos auraient-elles glissé sur votre corps sans vous blesser, si vous n'aviez pas un fétiche sur vous ? et comment auriez-vous pu tuer tant d'hommes sans que les vôtres fussent atteints » (1868 : 317)

Distribuant ses marchandises, transgressant les seuils magiques des *Ombwiri*, jouant de sa boîte à musique, propageant une épidémie ou fuyant des indigènes hostiles, Paul Du Chaillu aura donc été jusqu'au bout fidèle à sa réputation de « génie ». Ses *Voyages et Aventures en*

Afrique équatoriale témoignent exemplairement que l'enchantement du Blanc par les indigènes trouve ses racines dans le contexte matériel et politique de leur rencontre et dans la micro-sociologie de leurs interactions, mettant en jeu – de manière toujours intéressée – des représentations de soi et de l'autre. Le cloisonnement structurel du réseau commercial et le jeu politique de la rumeur ou de la peur, l'idéologie de l'exploration et la mise en scène de la rencontre, la domination prestigieuse de la culture technico-matérielle occidentale ont ainsi fourni les cadres historiques dans lesquels cette image enchantée a pu cristalliser. ■

Du Chaillu fait le coup de feu pour se dérober aux flèches des guerriers sangu en juillet 1865 près de Miaou-Kombo. Il y perdra la plupart de ses bagages, ses photos et même ses notes de terrain.