

Julien Bonhomme

## Les tribulations de l'esprit blanc (et de ses marchandises)

Voyages et aventures de Paul du Chaillu en Afrique  
équatoriale

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

Au Gabon, la figure de l'homme blanc apparaît dans de nombreux rituels : le génie blanc du rituel thérapeutique *Mbumba-iyano* tout comme les ancêtres incarnés dans les masques blancs de la société initiatique masculine *Bwete* sont ainsi régulièrement associés aux Européens. Mais cette transfiguration du Blanc en esprit est moins le produit d'une culture incapable 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 l'arrivée des premiers explorateurs et commerçants jusqu'à la colonisation française en passant par la traite négrière.

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 : du Chaillu a en effet été accueilli comme une sorte de génie des marchandises, et a souvent cherché délibérément à passer pour tel. L'investigation des raisons de ce fait étrange nous donnera alors l'occasion de rouvrir la fameuse controverse entre Marshall Sahlins et Gananath Obeyesekere à propos de la déification indigène de l'homme blanc : alors que Sahlins (1985) affirme que le Capitaine Cook a été pris pour un dieu par les Hawaïens,

---

\* Le chef Mayolo à l'arrivée de du Chaillu dans son village.

Obeyesekere (1992) lui objecte que ce sont en réalité les Occidentaux qui ont forgé ce mythe, flatteur pour eux-mêmes, en imputant une croyance absurde aux indigènes<sup>1</sup>. Comme nous le verrons, la transfiguration enchantée de du Chaillu n'est pas le fruit d'un aveuglement unilatéral mais celui d'une rencontre singulière entre différents acteurs. Les racines de ce « malentendu productif » doivent ainsi être cherchées, non pas exclusivement dans la mythologie traditionnelle des uns ou dans la mythomanie narcissique des autres, mais dans la « structure de la conjoncture » pour reprendre la formule de Sahlins (1985 : xiv)<sup>2</sup>. Les raisons de l'enchantement de l'homme blanc tiennent en effet à l'histoire et à la structure du commerce précolonial et de la traite atlantique ainsi qu'à la culture matérielle et à l'idéologie de l'exploration coloniale. Elles reposent donc fondamentalement sur la façon dont se sont matériellement organisées les interactions entre les Blancs et les autochtones.

En 1848, après avoir vécu les journées révolutionnaires à Paris, le jeune Paul du Chaillu, alors âgé de dix-sept ans, arrive pour la première fois au Gabon afin d'y rejoindre son père qui travaille dans une factorerie au village de Louis<sup>3</sup>. C'est au cours d'un séjour aux États-Unis en 1852 que lui vient l'idée de monter une mission d'exploration scientifique dans l'intérieur du pays. Ayant réussi à récolter quelques fonds, il est de nouveau au Gabon au début de l'année 1856. Ses premières expéditions le conduisent jusqu'au cap Lopez chez les Orungu (avril-juillet 1856) puis dans l'estuaire du Muni et dans les monts de Cristal où il rencontre les Fang (juillet-novembre 1856)<sup>4</sup>. Sa troisième expédition, de février 1857 à juin 1859, passe par le royaume nkomi du Fernan-Vaz et pénètre dans l'hinterland forestier chez les Bakele, Gisira, Gapinzi et Mitsogo. Il retourne aux États-Unis en 1859 et y publie un récit de ses explorations qui déclenche de vives controverses, notamment à propos des gorilles ou du cannibalisme des Fang (du Chaillu 1861). Il monte une nouvelle expédition d'octobre 1863 à septembre 1865, reprenant la route de son précédent voyage pour parvenir jusqu'à la région montueuse du Gabon central qui porte aujourd'hui son nom (monts du Chaillu), chez les Mitsogo, Bapunu et Masangu. En septembre 1865, il quitte définitivement l'Afrique pour les États-Unis où il publie son deuxième

<sup>1</sup> Pour un examen de la controverse à partir d'autres cas ethnographiques, cf. LEAVITT 2000, FAUSTO 2002.

<sup>2</sup> Par « structure de la conjoncture », il entend « la réalisation pratique de catégories culturelles dans un contexte historique spécifique, telle qu'elle s'exprime dans les actions intéressées d'agents historiques, ce qui inclut la microsociologie de leurs interactions » (ma traduction).

<sup>3</sup> Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le « Gabon » ne désigne encore que la baie et l'estuaire du Como qui abritent aujourd'hui la capitale Libreville.

<sup>4</sup> Voir la carte des expéditions dans MERLET (1991 : 130).

récit (qui cette fois-ci déclenchera des polémiques à propos des Pygmées) (du Chaillu 1867). Ayant désormais acquis une confortable notoriété, du Chaillu publie de multiples versions de ses explorations (dont plusieurs pour enfants) et organise de nouveaux voyages (notamment en Laponie). La mort le trouve à Moscou en 1903.

Plus préoccupé par la chasse au gorille que par l'expansion française en Afrique, du Chaillu n'a jamais eu la postérité d'un Savorgnan de Brazza (1887)<sup>5</sup>. Mais n'étant pas pris dans l'urgence colonialiste et voyageant seul, il peut encore prendre le temps d'observer les us et coutumes de ses hôtes dont il parle la langue, du moins le myene qui sert alors de langue véhiculaire pour le commerce<sup>6</sup>. Ses récits regorgent ainsi d'observations ethnographiques autrement plus précises que celles de la plupart des autres explorateurs. Or, du Chaillu note que dans les villages de l'hinterland où il est souvent le premier Blanc que les autochtones rencontrent, il est systématiquement accueilli comme un « esprit » : ainsi chez les Sekyani (1863 : 61), les Fang (1863 : 156), les Bakele (1863 : 298-299), les Gisira (1863 : 458-459, 463, 1868 : 137), les Gapinzi (1863 : 490, 495, 497), les Bapunu (1868 : 195-197) et les Masangu (1868 : 254).

On le traite en effet comme un *imbwiri* (vocable myene qu'il orthographie *mbuiri*) ou un *mogisi* (vocable gisira orthographié *oguizi*). Ces termes désignent des esprits souvent aquatiques et parfois ancestraux, associés à la richesse et à la fécondité mais pouvant également affliger les humains qui les négligent ou transgressent leur loi. Cette identification n'est pas fortuite : aux yeux des autochtones, du Chaillu représente effectivement un esprit associé à la richesse. Il est le génie des marchandises européennes. Chez les Gisira, 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 Gapinzi 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 préférèrent attribuer son refus aux caprices de sa volonté plutôt qu'à son impuissance.

<sup>5</sup> Ses explorations sont pourtant contemporaines des débuts de l'implantation française à laquelle elles ont d'ailleurs contribué en permettant la pénétration dans l'intérieur du pays (traités de cession de souveraineté avec les Mpongwe de l'estuaire en 1839-1842, les Benga du cap Esterias en 1852, les Orungu du cap Lopez en 1862, les Nkomi du Fernan-Vaz en 1868).

<sup>6</sup> Le groupe linguistique myene regroupe les Mpongwe, Nkomi, Orungu, Galwa, Enenga et Adyumba, populations du Gabon côtier et des lacs de l'Ogooué.

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 villageois autour des chutes de Fougamou (non loin de l'actuelle ville éponyme) avaient l'habitude de demander à un génie de leur forger outils et armes. Après une invocation, les hommes 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 espionner le génie à l'œuvre. Celui-ci les découvre et les transforme en termitière et en crevette noire. Depuis ce jour, le génie des chutes refuse de forger sur demande<sup>7</sup>.

Dans toute cette région de l'Afrique équatoriale, la forge était une activité entourée de mystères et fortement liée aux sociétés initiatiques (de Maret 1980). Dans le bassin de l'Ogooué, la fonte et/ou la forge étaient en outre monopolisées par certaines ethnies — les Tsengi ou les Teke par exemple (Collomb 1981). Certains groupes dépendaient donc de leurs voisins plus experts pour se procurer des outils forgés. Le récit mythique renvoie probablement à un tel schéma de dépendance entre les forgerons et leurs clients : la magie du génie-forgeron évoque en effet 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<sup>8</sup>. Le premier Blanc a en effet été précédé dans l'intérieur du pays par ses marchandises qui circulent depuis longtemps déjà le long des voies de la traite. Mais cette circulation se double d'une large ignorance des mécanismes de production d'objets fabriqués ailleurs par des inconnus et parvenant dans l'hinterland auréolés de mystères. L'image de l'esprit des marchandises constitue alors une réfraction enchantée du procès de production dans le cycle des échanges. Ainsi un chef bapunu 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 ? » (du Chaillu 1868 : 196).

La transfiguration indigène de du Chaillu en génie des marchandises trouve par conséquent ses racines dans l'histoire et la

---

<sup>7</sup> DU CHAILLU (1868 : 96-97) donne une version du mythe.

<sup>8</sup> Il est d'ailleurs notable que les Gapinzi offrent à du Chaillu une énorme enclume qu'ils ont obtenue des Simba, groupe renommé pour ses forgerons (DU CHAILLU 1871 : 154).

structure du commerce précolonial. Depuis la reconnaissance de la baie du Gabon, du cap Lopez et du cap Sainte-Catherine par les Portugais (1472-1475), les navires européens cabotent le long du littoral et commercent avec les populations côtières pour lesquelles la traite est vite devenue l'activité principale<sup>9</sup>. Ils viennent s'approvisionner en ivoire, ébène, bois de teinture, cire, miel ou huile de palme (et plus tard en caoutchouc) qu'ils échangent contre étoffes, perles, cuivre et fer, fusils et poudre, couteaux et machettes, alcool, tabac, sel, vaisselle<sup>10</sup>. Ce commerce inclut rapidement le trafic d'esclaves : même si la traite négrière dans la région ne s'intensifie vraiment qu'à partir de 1760 et ce jusqu'en 1840, les premiers esclaves sont envoyés à São Tomé et au Brésil dès le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

Dès l'origine, ces interactions commerciales entre Européens et Africains sont prises dans des représentations enchantées. Les populations côtières accueillent les premiers commerçants comme s'ils étaient leurs ancêtres venus leur apporter la prospérité : les Mpongwe pensent ainsi que « les âmes des chefs s'incorporent à des Européens qu'elles poussent à conduire les navires en Afrique, afin d'enrichir leurs compatriotes » (Raponda-Walker & Sillans 1962 : 18). Cette ancestralisation des Blancs (qui n'est pas sans ressemblance avec les cultes mélanésiens du cargo<sup>12</sup>) participe d'une tentative autochtone pour contrôler les aléas d'un commerce tributaire des navires de passage : l'association entre manne commerciale et mânes des ancêtres permet en effet d'insérer les interactions avec les Européens dans le cadre traditionnel des rituels propitiatoires adressés aux aïeux.

Plus au sud, les marins portugais arrivant au Congo dans les années 1480 sont également pris pour des morts sortis des eaux (Randles

<sup>9</sup> Les marchands hollandais, anglais et français prennent la relève des Portugais à partir du XVII<sup>e</sup> siècle (REYNARD 1955).

<sup>10</sup> Sel marin, cuivre, fer ou raphia tissé servaient déjà de monnaies dans toute la région. Avec l'arrivée des Européens, les tissus importés se substituent au raphia indigène et les perles font leur apparition comme nouveau moyen de paiement (PHYLLIS 1987).

<sup>11</sup> La traite des esclaves est officiellement abolie au congrès de Vienne en 1815. Malgré les patrouilles anglaises et françaises, la traite clandestine persiste toutefois jusque dans les années 1860-1870, notamment dans les criques plus difficiles d'accès au sud du Gabon. L'esclavage domestique, que la traite atlantique a renforcé, se prolonge quant à lui jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle (par exemple chez les Mpongwe).

<sup>12</sup> Le « culte du cargo » désigne un rituel (à tendance millénariste et paroxystique) visant à approprier le « cargo », stock surabondant de marchandises détenu par les Blancs (UPLEGGGER & MÜHLMANN 1968). Cet idéal-type recouvre en réalité des situations très différentes et des dynamiques historiques faites de fréquentes inversions et conversions (KILANI 1983). Ainsi, dans le district de Madang (Papouasie-Nouvelle-Guinée), les Blancs sont successivement perçus comme les revenants des ancêtres à l'origine du cargo, puis comme des humains venus voler le cargo indigène (LAWRENCE 1974). L'attitude à leur égard passe alors de la bienveillance à l'hostilité. Comme nous le verrons, cette oscillation ambivalente se retrouve également en Afrique équatoriale.

1968 : 87-90)<sup>13</sup>. Cette représentation s'appuie sur une tradition antérieure au contact qui affirme que les mânes blanchis des morts séjournent sous la mer. Mais la place déterminante du commerce dans les interactions avec les étrangers infléchit cette tradition : on raconte ainsi que les Blancs font travailler les morts sous la mer où ils fabriquent les pagnes et les divers objets qui seront ensuite échangés contre des produits indigènes sur la côte.

Au Gabon, une autre histoire fait état de rapports plus complexes encore entre Blancs et esprits. Sur une île en haute mer vivent les *mindongo*, esprits « encore plus rusés que les Blancs » et possédant le secret de fabrication des étoffes (Raponda-Walker 1993). Ces esprits ont cependant besoin de se nourrir de chair humaine pour pouvoir tisser. Les Blancs leur servent donc de courtiers en leur fournissant des esclaves en échange des étoffes. De là le dicton : « L'esprit *mondongo* fabrique, le Blanc trafique. » La formule n'est pas entièrement fautive : les Blancs sur les côtes africaines ne sont effectivement que des intermédiaires, écoulant les stocks des marchandises européennes et acheminant une main-d'œuvre étrangère vers ses nouveaux lieux d'exploitation. En rendant compte conjointement de l'origine de la production marchande et de la finalité du trafic des esclaves, l'histoire des *mindongo* a ainsi l'avantage d'insérer la traite côtière dans un système économique plus large. Le recours aux esprits permet de penser l'articulation problématique entre sphère de production et sphère de circulation : il donne un sens à la seconde (le commerce atlantique) en imaginant la première (la production des tisserands cannibales).

Sur les côtes du Gabon et du Congo, le commerce a donc joué, dès l'origine, un rôle surdéterminant dans les interactions entre Européens et Africains. Il est alors normal qu'il ait constitué le registre principal des représentations indigènes du Blanc : au Gabon, le terme vernaculaire désignant le Blanc (*otangani* en myene, *mintangen* en fang) signifie ainsi, selon une étymologie possible, « celui qui compte » ou « celui qui paie ». C'est encore la traite qui permet de rendre raison du lien récurrent (d'identification, d'exploitation ou de partenariat) entre les Blancs et les génies, esprits ou ancêtres. Le recours aux esprits sert en effet moins à se représenter le Blanc pour lui-même qu'à penser les rapports qu'on entretient avec lui. Il ne provient donc pas de l'incapacité des Africains à se représenter l'altérité des Européens autrement que sous une forme enchantée. Il permet plutôt d'insérer des échanges ponctuels

---

<sup>13</sup> En 1845, le chef Quinauezi agonisant confie à Joaquim Rodrigues Graça, premier Européen à visiter l'empire lunda, qu'il part rejoindre « son frère » Muene Putu, le roi du Portugal (RANGLES 1968 : 89).

dans un système de relations plus vaste qui noue circulation des biens, production économique et reproduction sociale (voir les thèmes du retour des ancêtres et du cannibalisme), et de définir le rôle et la latitude d'action de chacune des parties. Or, comme nous allons le voir, la transfiguration de du Chaillu en esprit par les populations de l'intérieur n'est pas sans rapport avec ce qui s'est passé sur la côte quelques siècles auparavant.

Jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le négoce sur les côtes du Gabon reste tributaire des navires de passage, aucun comptoir permanent n'étant installé sur les terres. Ce n'est qu'à la fin des années 1830 que la France lance sa politique d'implantation coloniale en Afrique équatoriale, dans un contexte de rivalités avec l'Angleterre (Bucher 1973)<sup>14</sup>. Suite au traité de 1839 avec le « roi Denis » (Denis Rapontchombo, chef mpongwe), un comptoir est établi sur la rive sud de la baie du Gabon. En 1843, un fort est installé sur la rive nord cédée par le « roi Louis » (Louis Anguilé Dowé, chef du clan Aguékaza des Mpongwe)<sup>15</sup>. Et en 1848, Libreville est fondée sur la même rive pour héberger une cinquantaine d'esclaves vili libérés d'un vaisseau négrier. Mais jusqu'au dernier quart du siècle, la colonie française reste cantonnée à ce mince territoire. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les contacts entre Européens et autochtones se limitent donc encore aux côtes, l'intérieur du pays restant *terra incognita*.

Cette 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. Bien avant l'arrivée des Européens sur les côtes, des voies commerciales reliaient déjà le littoral et l'intérieur, englobant le bassin de l'Ogooué entre le royaume des Vili du Loango au sud (dont les limites septentrionales atteignaient le Cap Sainte-Catherine) et le royaume teke à l'est<sup>16</sup>. Ces voies commerciales ont certes toujours été bien moins importantes que les vastes routes caravanières d'Afrique de l'Ouest. Mais à l'arrivée des Européens, la traite a néanmoins pu s'appuyer sur des réseaux préexistants, les réorientant plus fortement encore autour des fleuves et de leurs débouchés côtiers.

Dans le bassin de l'Ogooué, les populations s'échelonnent ainsi le long des principaux cours d'eau qui servent de voies commerciales<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Malgré l'implantation française, le commerce restera largement dominé par les Anglais jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, notamment grâce aux maisons de commerce Hatton & Cookson et John Holt.

<sup>15</sup> Sur les rois Louis et Denis, cf. RAPONDA-WALKER 2002.

<sup>16</sup> Ces royaumes marchands reposent sur le raphia tissé et le sel pour les Vili, sur le cuivre pour les Teke.

<sup>17</sup> La très faible densité démographique va de pair avec un regroupement linéaire (SAUTTER 1966 ; POURTIER 1989).

Cette appropriation ethnique des tronçons fluviaux se traduit par un fréquent recouvrement entre toponymes et ethnonymes : le cours moyen de l'Ogooué, entre Lambaréné et la Lopé, est ainsi appelé *rembo okanda*, la rivière des Okande (de même pour le *rembo nkomi* dans le Fernan-Vaz contrôlé par les Nkomi). 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 suppose des relations de confiance entre les différents maillons de la chaîne<sup>18</sup>. Les marchandises européennes passent d'ethnie en ethnie, du littoral vers l'intérieur, 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 Okande, les Aduma, les Teke et les Ndumu (Métégué N'Nah 1979). Des villages-marchés constituent des nœuds stratégiques le long de ce circuit : Adolinanongo (actuel Lambaréné), la capitale des Galwa et des Enenga dont le nom signifie justement « je vois venir les ethnies » et où se rendent les commerçants nkomi et orungu ; le grand marché de la Lopé contrôlé par les Okande, où Galwa et Enenga s'approvisionnent ; le marché de Mulundu (actuel Lastourville) où se rendent les Okande pour commercer avec les Aduma (Merlet 1989 : 61).

Les opportunités ouvertes par ce commerce précipitent des transformations sociales importantes entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. Les chefs de village, devenus maîtres de la traite, y trouvent l'occasion de renforcer leur autorité. Hiérarchisation et centralisation politiques se font d'autant plus sentir que l'on se rapproche des côtes. Sur le littoral, des chefferies claniques (Mpongwe de l'estuaire) ou des petits royaumes (Nkomi du Fernan-Vaz, Orungu du cap Lopez) émergent ainsi de sociétés pourtant traditionnellement acéphales (ce que resteront largement les sociétés de l'hinterland)<sup>19</sup>. 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

<sup>18</sup> Alliances matrimoniales, camaraderie de commerce et système de correspondances claniques interethniques permettent ainsi de lier les partenaires commerciaux (DUPRE 1972 : 629). Avec les Européens, le crédit repose sur le système des « bons livres », certificats de confiance délivrés aux courtiers indigènes.

<sup>19</sup> Les rituels funéraires illustrent bien le lien substantiel entre royauté et traite atlantique : le *rengondo* (roi) des Nkomi doit être enterré debout face à la mer dans l'attente des Blancs (GAULME 1980 : 276) ; les funérailles de Nkombe, le roi des Galwa mort en 1874, requièrent une abondance de marchandises européennes ainsi que la présence impérative d'un Blanc (MARCHE 1879 : 181).



période. La division de l'ethnie gisira en groupements territoriaux correspond ainsi à une répartition des zones de commerce : les Gisira Ngozi tiennent la plaine occidentale, tandis que les Gisira Kamba restent dans l'intérieur (du Chaillu 1868 : 88).

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<sup>20</sup>. Mais cela vaut symétriquement pour les marchandises européennes parvenant dans l'hinterland : ce sont donc paradoxalement les populations productrices de l'intérieur qui profitent le moins de ce commerce à crédit qui enrichit d'abord les intermédiaires. Ces populations en bout de chaîne se voient alors contraintes de vendre des esclaves en sus de leurs produits, jouant le rôle de « peuple-réservoir » (Dupré 1972). Ce cloisonnement n'est pas ébranlé avant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> 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<sup>21</sup>. L'expansion coloniale française à la fin du siècle lui porte un coup supplémentaire, rattachant l'hinterland du bassin de l'Ogooué au comptoir du littoral. Les derniers privilèges de courtage sont finalement brisés lors de la mise en coupe du pays par le système des compagnies concessionnaires (société du Haut-Ogooué créée en 1893).

Au milieu du XIX<sup>e</sup> 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 roi nkomi décrète ainsi l'interdiction aux Blancs et aux Mpongwe de remonter le Fernan-Vaz (du Chaillu 1868 : 33). C'est dans ce contexte que du Chaillu monte ses expéditions qui se heurtent donc constamment aux tentatives de dissuasion des autochtones (1863 : 105-106, 172-173, 482). La rumeur est alors un instrument central pour maintenir le cloisonnement : « Chaque tribu fraude de son mieux le voisin d'au-dessus, et calomnie de son mieux le voisin d'au-dessous. Le talent de

---

<sup>20</sup> « Ce courtage est la plaie du commerce sur toute la côte. Les tribus de l'intérieur, qui seules produisent aujourd'hui, ont beaucoup de peine à se mettre en rapport immédiat avec nous » (GRIFFON DU BELLAY 1865 : 285).

<sup>21</sup> Hatton & Cookson ouvre dans les années 1850 sa première succursale au confluent stratégique de l'Ogooué et de la Ngounié. Dans les années 1870, DE COMPIEGNE (1875 : 225-226) décrit avec des accents de triomphe comment les factoreries peuvent désormais s'approvisionner en ivoire, ébène ou caoutchouc directement auprès des producteurs.

calomnier est en affaires le talent le plus précieux, et plus on peut dire du mal du voisin d'au-dessous, plus on fait de bénéfices aux dépens du voisin d'au-dessus » (1863 : 15). Les côtiers racontent ainsi aux Européens que l'intérieur est peuplé d'animaux féroces et de 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 : « Les malheureuses tribus de l'intérieur sont tenues par leurs voisins dans la plus profonde ignorance de ce qui se passe sur la côte ; on les exerce à ajouter foi aux contes les plus absurdes et les plus horribles sur la cruauté, la duplicité et la fourberie des négociants blancs » (1863 : 15). Elles racontent notamment que les Blancs sont des esprits cannibales qui achètent des esclaves pour les manger<sup>22</sup>. Lorsque du Chaillu parvient chez les Gapinzi, 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)<sup>23</sup>. Dans le même esprit, les Teke, Kota et Nzabi du Nyari étaient maintenus dans l'idée qu'ils mourraient à la seule vue de la mer (Dupré 1972 : 621). 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 existants, seuls itinéraires praticables dans la forêt dense. Mais pour la première fois, ce ne sont pas des marchandises 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 territorial

<sup>22</sup> Ce portrait du négrier cannibale se retrouve sur toute la côte de l'Afrique dès le début de la traite au XV<sup>e</sup> siècle, toujours dans ce même contexte de rivalités entre courtiers indigènes (ISICHEI 2002).

<sup>23</sup> MARCHE (1879 : 214-215) rapporte de même comment les Galwa effraient les Okande en leur racontant : « Tu vois les blancs : ils ont l'air bon, comme ça ; mais un jour, ils vous mangeront. »

est normalement assuré par les génies aquatiques (*ombwiri*) qui sont censés garder les seuils le long des voies fluviales. Les *ombwiri* protègent en effet les positions commerciales stratégiques en dissuadant les étrangers de passer outre<sup>24</sup>. Ainsi, au confluent de l'Ogooué et de la Ngounié, à proximité du marché d'Adolinanongo, la Pointe-Fétiche est gardée par un *imbwiri* que contrôle jalousement le clan adjundo des Enenga (Merlet 1989 : 53-63). De même, Enenga et Galwa ont besoin de l'accord des Okande pour doubler le coude étroit des portes de l'Okanda sans quoi le génie local ferme le passage par une « barrière de rochers » (*ibid.* : 87). La topographie des esprits se calque ainsi sur les voies du commerce. Or, du Chaillu franchit les seuils et transgresse hardiment la loi des génies — ce qui contribue à faire de lui un personnage exceptionnel. Il brave ainsi le tabou de l'île Nengué-Ncoma (quiconque y met pied est censé mourir ou devenir fou) pour prouver aux Nkomi qu'aucun génie ne la garde, mais cela ne fait que renforcer chez ces derniers la conviction qu'il est lui-même un *imbwiri* (du Chaillu 1868 : 45). Du Chaillu 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 avec une volumineuse cargaison charriée par des 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 porter des caisses de perles, étoffes, fusils, poudre, costumes, vaisselle qu'il distribue aux chefs indigènes afin de s'assurer leur coopération<sup>25</sup>. Ces présents cristallisent dans des objets matériels les rapports entre Européens et Africains ainsi que les représentations que chaque partie se fait de l'autre : du Chaillu (1863 : 521) laisse au chef Remandji son couteau et sa fourchette ainsi que des journaux américains pour en tapisser sa case. L'explorateur

<sup>24</sup> « Les chefs riverains se sont emparés de l'entrée des rivières du pays ; un culte religieux a consacré leurs droits » (FLEURIOT DE LANGLE 1872 : 279). En difficulté chez les Aduma, SAVORGNAN DE BRAZZA (1887 : 24) manipule cette topographie religieuse pour la retourner à son avantage : « Nous pûmes triompher de cette difficulté en gagnant le grand féticheur à prix d'or, c'est-à-dire en sacrifiant un fort lot de marchandises et en lui faisant lancer une sorte d'interdit sur le cours en aval du fleuve, et menacer des malheurs les plus horribles les audacieuses pirogues qui oseraient descendre l'Ogooué. »

<sup>25</sup> Et les coffres, même vides, sont des cadeaux fort convoités car ils sont un signe (métonymique) de richesse (M'BOKOLO 1981).

entend ainsi marquer son hôte de son empreinte civilisatrice. Mais Remandji y voit plutôt une preuve irréfutable du passage de l'esprit dans son village, qu'il pourra montrer aux sceptiques. Pour les villageois, ces cadeaux témoignent ainsi 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 masangu accomplit un voyage de plus d'une centaine de milles pour venir à la rencontre de du Chaillu (1863 : 495) et récupérer au plus tôt sa part du trésor.

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. Les autochtones ont alors consciemment accueilli cet étrange 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<sup>26</sup>. Les nombreuses femmes que les chefs lui donnent — Remandji lui en offre quarante-trois — sont autant des signes d'honneur qu'une façon de nouer avec lui des relations d'alliance durables et profitables<sup>27</sup>. Le proclamer « roi des Apingis » (1863 : 498) constitue de même une tentative d'appropriation du prestige et des marchandises de l'esprit blanc<sup>28</sup>. Chaque chef de village l'appelle d'ailleurs « mon Blanc » (« l'homme blanc de Mbène », « l'homme blanc de Dayoko », etc.) 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. Le chef bapunu Nchiengain déclare ainsi au chef gapinzi Mayolo : « 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 Gapinzi ont accusé leur propre chef Remandji d'avoir fait disparaître le Blanc ou de l'avoir caché dans la forêt pour accaparer ses richesses. La mort soudaine de Remandji et de son fils peu de temps après a été interprétée comme un acte de jalousie des populations voisines, voire comme un geste délibéré de du Chaillu qui, ne voulant pas être séparé de ses amis, les a lui-même

<sup>26</sup> Attitudes et motivations récurrentes puisque, entre autres exemples, les Ojibwa et Dakota d'Amérique du Nord ont agi de même, reproduisant le cérémonial d'adresse aux esprits dans leurs relations commerciales avec les Français, lors des premiers contacts au XVII<sup>e</sup> siècle (WHITE 1994). Voir aussi l'anthologie réunie par BLACKBURN (1979).

<sup>27</sup> Le mariage est un instrument de la politique commerciale. Il est fréquent à l'époque qu'un commerçant indigène épouse une femme dans chacun des villages le long de son circuit.

<sup>28</sup> Du Chaillu en fera même le titre de l'un de ses livres : *My Apingi Kingdom* (1870b).

tués pour les emmener chez lui, dans le monde des esprits et des morts (1868 : 103-104). Les cadeaux du Blanc se trouvent de même pris dans les rets de la jalousie sorcière et du secret : le chef Quengéza 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 également un grand rôle dans les interactions entre l’explorateur et ses hôtes. Dans un village nkomi, du Chaillu s’installe sur un terrain où est enterré un fétiche composé de crânes de chimpanzés, justement censé attirer les Blancs et leurs marchandises<sup>29</sup>. 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). L’économie religieuse des fétiches est ainsi tout entière orientée autour de la richesse matérielle. Et ses rituels servent de techniques d’influence dans la compétition commerciale.

Dans un village gapinzi, les habitants présentent publiquement du Chaillu à leur idole locale, au cours d’une mise en scène qui ressemble fort à un désaveu de l’ancien fétiche face à un concurrent plus puissant : « Ils apportèrent leur énorme idole, placèrent ce Mbuiti [Bwiti] devant moi et lui dirent : “Regarde l’Esprit ! Regarde notre roi !” » (du Chaillu 1870a : 49)<sup>30</sup>. En effet, rituels et fétiches circulent intensément dans toute la région : on rejette aisément un fétiche pour en adopter un nouveau potentiellement plus puissant. La concurrence commerciale se double ainsi d’une concurrence rituelle — compétition dans laquelle du Chaillu se trouve enrôlé tel un fétiche supérieur. Le cas n’est pas exceptionnel : l’une des gravures de *Voyages et aventures en Afrique équatoriale* représente une statuette nkomi qui ressemble de manière troublante à un Blanc affublé d’un casque colonial (1863 : 267) ; Griffon du Bellay (1865 : 290) décrit également des « idoles » aux traits européens ainsi qu’un fétiche guerrier confectionné à partir de la cendre de chair et d’os d’un Blanc.

Maître du commerce, le Blanc se trouve donc incorporé dans les rituels, parfois même à titre d’ingrédient principal des fétiches. Dans un village gisira, les habitants se disputent ainsi les cheveux que du Chaillu (1863 : 480-481) 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

<sup>29</sup> Le chimpanzé (face blanche) est en effet associé au Blanc, le gorille (face noire) au Noir.

<sup>30</sup> Ma traduction.

vos cheveux, mais je n'osais pas vous en demander, car je ne savais pas qu'on les coupait»<sup>31</sup>. Le corps fétichisé de l'explorateur est ainsi concrètement impliqué dans les rituels que les indigènes élaborent pour s'approprier ses richesses. L'attitude des populations locales est donc ambiguë : en accueillant du Chaillu comme l'esprit de qui tout vient, elles reconnaissent le prestige supérieur de ses marchandises, mais elles espèrent du même tenant avoir prise sur lui par l'intermédiaire de leurs fétiches et de leurs rituels. Contrairement à ce qu'affirme Obeyesekere (1992), l'enchantement du Blanc est ainsi conforme à une certaine forme de « rationalité pratique ». En effet, les autochtones agissent en fonction d'indices factuels (la richesse visible de l'étranger), d'informations conjecturales (les rumeurs à son sujet) et de registres usuels d'action (les rituels propitiatoires) afin de maximiser leur propre intérêt<sup>32</sup>.

Si les autochtones ont fait de du Chaillu un esprit, le comportement de ce dernier les a d'ailleurs confortés dans cette idée, parfois involontairement, souvent délibérément. Ainsi ses collections d'histoire naturelle comprennent cinquante-quatre crânes humains qu'il a secrètement négociés avec des villageois (les crânes sont dissimulés dans des pages). Pour justifier ces acquisitions qui iront enrichir les tableaux de mesures crâniennes de l'anthropologie physique, du Chaillu (1868 : 64) explique que les crânes sont destinés aux « docteurs et magiciens de [s]on pays ». Or, dans toute la région, les crânes des ancêtres lignagers constituent la pièce maîtresse des fétiches et le cœur secret des multiples sociétés initiatiques (Bonhomme 2006). 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. Après que le chef Remandji a annoncé que l'esprit blanc allait faire un discours, ce dernier décharge à plusieurs reprises ses fusils pour impressionner l'auditoire (1870b : 46)<sup>33</sup>. De même, du Chaillu a pris soin d'emporter dans ses bagages une boîte à musique, un accordéon et un aimant. Ces objets qui pourraient paraître bien inutiles sont en réalité au cœur des

---

<sup>31</sup> MARCHE (1879 : 110) rapporte également de son expédition dans l'Ogooué que « quelques années auparavant les noirs avaient violé des sépultures de femmes blanches, pour en enlever les crânes [...]. En effet, un crâne de femme blanche est un fétiche des plus puissants qui procure infailliblement à son propriétaire tous les bonheurs et toutes les fortunes ». Un rapport d'État-Major de 1947 mentionne encore que « les crânes de M. Ourson et du sergent Sampique ont été des *bwiti* [fétiches] fameux en pays mishogo » (cité dans BALANDIER 1963 : 222).

<sup>32</sup> Pour une démonstration similaire à propos des Parakanã du Brésil, cf. FAUSTO 2002.

<sup>33</sup> « Pour les impressionner, je tirai deux énormes charges de poudre qui firent un bruit assourdissant. Je déchargeai ensuite mes revolvers à plusieurs reprises. Les Apingi se jetèrent à terre, emplis d'effroi » (ma traduction).

mises en scène qui scandent chacun des épisodes de premier contact. Du Chaillu (1868 : 164) 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 *oguzi* (un Esprit) qui puisse faire de telles choses »<sup>34</sup>. Il fait également des démonstrations du magnétisme (il aimante les armes des villageois) et du 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 aussi parce que ces derniers ont délibérément organisé la rencontre comme un théâtre enchanté — ce que Johannes Fabian (2000 : 121) a bien montré dans le cas de l'exploration du Congo qui lui fait dire que « l'impérialisme fut une entreprise théâtrale »<sup>35</sup>. Le « fétichisme » attribué aux autochtones est donc en réalité tout autant celui des Européens qui fétichisent leur propre civilisation et sa supériorité technologique en la représentant par des gadgets illusionnistes. Ils ont ainsi beau jeu de dénoncer des « superstitions » indigènes qu'ils s'attachent en réalité à produire et entretenir.

Si, quoi qu'en dise Obeyesekere, la déification indigène de l'homme blanc n'est pas un simple fantasme occidental, l'attitude de du Chaillu illustre néanmoins que les Européens ont joué un rôle actif dans la formation de cette image enchantée. Les villageois accueillent ainsi l'explorateur comme le génie des marchandises mais voudraient l'empêcher de continuer son périple afin de s'appropriier ses richesses. Du Chaillu (1868 : 159) 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. » 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

---

<sup>34</sup> Une gravure immortalise même cette scène (1870a : 243). La boîte à musique semble en effet avoir été un *vade-mecum* des explorateurs, de l'Afrique à la Papouasie-Nouvelle-Guinée (cf. le gramophone « boîte aux ancêtres » dans le film de CONNOLLY & ANDERSON 1984).

<sup>35</sup> Ma traduction.

passage, en mystifiant 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)<sup>36</sup>. 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'arrière-pensée forestier encore inexploré, provoquant sur son passage l'enthousiasme des populations voyant arriver l'esprit blanc et ses richesses. Mais, au cours de sa dernière expédition, il apporte également à son insu la « petite vérole » (variole) et déclenche une épidémie qui décime rapidement la région (1868 : 109 *sq.*)<sup>37</sup>. L'enthousiasme des autochtones se transforme alors en hostilité : des émissaires l'avertissent 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 peuvent toujours se révéler maléfiques si l'on agit mal avec eux. Depuis le départ, l'attitude des autochtones envers du Chaillu est ambiguë. Désirant ardemment s'attirer ses faveurs et ses marchandises, ils redoutent néanmoins ce personnage étrange avec lequel ils ne savent pas vraiment comment se comporter : « Nous avons un *oguizi* parmi nous. Prenons garde ! Il n'y a pas de *mondah* [fétiche] qui puisse nous empêcher de le voir pendant le jour ; mais n'essayons pas de le voir dans sa maison pendant la nuit, car celui qui ferait cela serait sûr de mourir » (1868 : 225). De manière récurrente, ils l'imploront de ne pas se fâcher, reproduisant ainsi la supplique traditionnelle adressée aux esprits et aux ancêtres. La mue subite du génie providentiel des marchandises en mauvais esprit de la maladie confirme donc le statut enchanté de l'explorateur.

À son arrivée dans un village bapunu où la maladie l'avait précédé, les femmes éplorées s'écrient ainsi : « L'oguizi ! l'oguizi ! le

---

<sup>36</sup> Lorsqu'on lui demande de parler la langue des esprits, il débite quelques phrases en français et en anglais (DU CHAILLU 1868 : 160).

<sup>37</sup> À l'époque, la variole ravageait fréquemment la région. On ne peut donc déterminer si du Chaillu a été le vecteur déclencheur de l'épidémie ou si cette dernière a simplement coïncidé avec son passage.



voilà ! nous allons mourir ! » (1868 : 195)<sup>38</sup>. 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)<sup>39</sup>. Quand ce n'est pas la maladie elle-même, c'est en effet sa rumeur qui l'a précédée et qui suffit à déclencher la même hostilité. Cette rumeur est d'ailleurs activement propagée par les Gisira qui ont trouvé un nouveau moyen de stopper la progression de son expédition (1868 : 206).

Sa dernière expédition ne prend cependant fin qu'en juillet 1865, lorsqu'un coup de fusil accidentel tue un villageois et que du Chaillu et sa troupe doivent précipitamment battre en retraite, des dizaines de guerriers masangu à leurs troussees (1868 : 289-303). Les rescapés de cette débandade arriveront pourtant encore à retourner cet épisode pitoyable en une dernière prouesse du génie blanc, en répandant la rumeur que du Chaillu est invulnérable. Le chef Mayolo peut ainsi dire à du Chaillu (1868 : 317) qui est venu se réfugier dans son village : « 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 ? »

Distribuant ses marchandises, transgressant les seuils magiques des *ombwiri*, jouant de sa boîte à musique, propageant une épidémie ou fuyant des indigènes hostiles, 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 populations locales trouve ses racines dans le contexte matériel et politique de leur rencontre et dans la microsociologie de leurs interactions, mettant en jeu — de manière toujours intéressée — des représentations de soi et de l'autre. L'articulation problématique entre production et circulation marchande, le cloisonnement du réseau commercial et le jeu politique de la rumeur, la domination prestigieuse de la culture technico-matérielle occidentale et les stratégies indigènes d'appropriation, l'idéologie de l'exploration et la mise en scène de la

<sup>38</sup> Dans un autre village, une femme est même possédée par un *imbwiri* associé à la variole (DU CHAILLU 1868 : 163).

<sup>39</sup> La démarche est raisonnable, étant donné la virulence et les modes de contagion de la variole.

rencontre ont ainsi fourni les cadres historiques dans lesquels cette image enchantée a pu cristalliser.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER, G.  
1963 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.
- BLACKBURN, J.  
1979 *The White Men : The First Response of Aboriginal Peoples to White Man. An Anthology*, London, Orbis Books.
- BONHOMME, J.  
2006 *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS Éditions.
- BUCHER, H. H.  
1973 « The Village of Glass and Western Intrusion : An Mpongwe Response to the American and French Presence in the Gabon Estuary : 1842-1845 », *International Journal of African Historical Studies*, 6 (3) : 363-400.
- DU CHAILLU, P. B.  
1861 *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*, New York, Harper.  
1863 *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris, Michel Lévy Frères.  
1867 *A Journey to Ashango-Land and Further Penetration into Equatorial Africa*, New York, D. Appleton & Co.  
1868 *L'Afrique sauvage. Nouvelles excursions au pays des Ashangos*, Paris, Michel Lévy Frères.  
1870a *Lost in the Jungle*, New York, Harper.  
1870b *My Apingi Kingdom with Life in the Great Sahara, and Sketches of the Chase of the Ostrich, Hyena*, New York, Harper.
- COLLOMB, G.  
1981 « Quelques aspects techniques de la forge dans le bassin de l'Ogooué (Gabon) », *Anthropos*, 76 : 50-66.
- DE COMPIEGNE, V. D.  
1875 *L'Afrique équatoriale. Gabonais, Pahouins, Gallois*, Paris, Plon.
- CONNOLLY, B. & ANDERSON, R.  
1984 *First Contact* (film, 55'), New York, Filmmakers Library.
- DUPRE, G.  
1972 « Le commerce entre sociétés lignagères : les Nzabi dans la traite à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Gabon-Congo) », *Cahiers d'Études africaines*, III, 12 (4) : 616-658.
- FABIAN, J.

- 2000 *Out of Our Minds : Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press.
- FAUSTO, C.  
2002 « The Bones Affair. Indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (4) : 669-690.
- FLEURIOT DE LANGLE, A. J. R.  
1872 « Croisières à la côte d'Afrique : 1868 », *Le Tour du Monde*, Paris, *Lettres modernes*, 593-595 : 305-352.
- GAULME, F.  
1980 « Anyambye : note sur l'évolution religieuse en Afrique centrale », *L'Ethnographie*, 75 (3) : 263-83.
- GRIFFON DU BELLAY, D'  
1865 « Le Gabon. 1861-1864 », *Le Tour du Monde*, Paris, *Lettres Modernes*, 304-6 : 273-320.
- ISICHEI, E. A.  
2002 *Voices of the Poor in Africa*, Rochester, University of Rochester Press.
- KILANI, M.  
1983 *Les cultes du cargo mélanésien. Mythe et rationalité en anthropologie*, Lausanne, Éditions d'En-bas.
- LAWRENCE, P.  
1974 *Le culte du cargo. Étude du mouvement cargoïste dans le Sud du Madang méridional (Nouvelle-Guinée)*, Paris, Fayard.
- LEAVITT, S.  
2000 « The Apotheosis of White Men ? A Reexamination of Beliefs about Europeans as Ancestral Spirits », *Oceania*, 70 (4) : 304-323.
- MARCHE, A.  
1879 *Trois voyages dans l'Afrique occidentale. Sénégal-Gambie-Casamance-Gabon-Ogooué*, Paris, Hachette.
- DE MARET, P.  
1980 « Ceux qui jouent avec le feu : la place du forgeron en Afrique centrale », *Africa*, 50 (3) : 263-279.
- M'BOKOLO, E.  
1981 *Noirs et blancs en Afrique équatoriale : les sociétés côtières et la pénétration française (vers 1820-1874)*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- MERLET, A.  
1989 *Légendes et histoire des Myéné de l'Ogooué*, Libreville, Centre culturel français Saint-Exupéry.

- 1990 *Vers les plateaux de Masuku (1866-1890) : histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries*, Libreville, Centre culturel français Saint-Exupéry.
- 1991 *Autour du Loango, XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle : histoire des peuples du sud-ouest du Gabon au temps du Royaume de Loango et du « Congo français »*, Libreville, Centre culturel français Saint-Exupéry ; Saint-Maur, Sépia.
- METEGUE N'NAH, N.  
 1979 *Économies et sociétés au Gabon dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan.  
 1981 *L'implantation coloniale au Gabon. Résistance d'un peuple*, T. 1 : 1839-1920, Paris, L'Harmattan.
- OBEYESEKERE, G.  
 1992 *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press.
- PHYLLIS, M.  
 1987 « Power, Cloth and Currency on the Loango Coast », *Muntu*, 7 : 135-147.
- POURTIER, R.  
 1989 *Le Gabon*, T. 1. *Espace, histoire, société*, Paris, L'Harmattan.
- RANDLES, W. G. L.  
 1968 *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris-La Haye, Mouton.
- RAPONDA-WALKER, A.  
 1993 *Les tribus du Gabon*, Versailles, Les Classiques africains.  
 2002 *Notes d'histoire du Gabon*, Libreville, Fondation Raponda-Walker.
- RAPONDA-WALKER, A. & SILLANS, R.  
 1962 *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence africaine.
- REYNARD, R.  
 1955 « Recherches sur la présence des Portugais au Gabon XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles », *Bulletin de l'Institut d'études centrafricaines*, 9 : 15-66.
- SAHLINS, M.  
 1985 *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- SAUTTER, G.  
 1966 *De l'Atlantique au fleuve Congo, une géographie du sous-peuplement*, Paris-La Haye, Mouton.
- SAVORGNAN DE BRAZZA, P.  
 1887 *Conférences et lettres de P. Savorgnan de Brazza sur ses trois explorations dans l'Ouest africain de 1875 à 1886*, Texte publié et coordonné par N. Ney, Paris, M. Dreyfous.

UPLEGGER, H. & MÜHLMANN, W. E.

1968 « Les cultes du cargo en Nouvelle-Guinée et dans les îles de la Mélanésie », in W. E. Mühlmann (dir.), *Messianismes révolutionnaires du tiers-monde*, Paris, Gallimard : 121-141.

WHITE, B. M.

1994 « Encounters with Spirits. Ojibwa and Dakota Theories about the French and their Merchandize », *Ethnohistory*, 41 (3) : 369-405.

#### RESUME

Partant du constat que la figure de l'homme blanc apparaît dans de nombreux rituels initiatiques au Gabon, cet article se focalise sur les récits de premier contact entre l'explorateur Paul du Chaillu et les populations de l'hinterland gabonais au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, récits qui donnent à voir sous forme d'une véritable scène primitive la matrice historique de cet enchantement indigène du Blanc. L'article montre que 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 l'histoire et à la structure du commerce précolonial et de la traite atlantique ainsi qu'à la culture matérielle et à l'idéologie de l'exploration coloniale.

#### ABSTRACT

Starting from the observation in Gabonese rituals of the recurrent image of the White Man, this article focuses on accounts of the first encounters between the explorer Paul du Chaillu and the people of the Gabonese hinterland in the mid-XIX<sup>th</sup> century. These narratives of first contact reveal a primal scene or originary matrix out of which the White Man emerged as an enchanted being. Du Chaillu was greeted as a kind of spirit of commodities, and he deliberately encouraged such a perception. The article shows how this working misunderstanding stemmed from the structure and history of trade between Europeans and Africans and from the material culture and ideology of colonial exploration.

Mots-clés/Keywords : Gabon, Paul du Chaillu, exploration, rapports Européens-Africains, rituel, traite. *Gabon, Paul du Chaillu, exploration, African-European race relations, ritual, international trade.*