

## Rencontres coloniales avec un éléphant mécanique

### Culture matérielle et *nkisi* dans l'expédition d'Emil Torday au Congo belge 1907-1909

Rebekah Sheppard

Mise en ligne : avril 2024

DOI : <https://doi.org/10.51185/journals/rhca.2023.varia09>

#### Résumé

Émissaire du British Museum, le collectionneur et proto-anthropologue Emil Torday a été présenté comme utilisant un éléphant mécanique, un exemple de trope apparemment familier dans les rencontres entre les Européens et les Africains. Dans l'article qui suit, ces tropes sont examinés à travers une analyse plus approfondie des sources non publiées de l'expédition d'Emil Torday (1907-1909). Le terme « kissi », ou *nkisi*, employé pour représenter l'interaction entre les objets, les personnes et les esprits, est très répandu dans les transcriptions détaillées de Torday sur les ethnographies et les ontologies locales. Reconnaisant la capacité de médiation des relations et du commerce pendant son séjour dans le sud-ouest du Congo (1900-1909), les pratiques du *nkisi* ont été présentées à ses lecteurs européens comme un outil potentiellement précieux. S'inscrivant dans le courant théorique de l'anthropologie de l'art, cette enquête prolonge la critique de l'hégémonie coloniale et éclaire les conversations interculturelles sur le pouvoir qui ont eu lieu lors de la rencontre coloniale.

**Mots-clés** : British Museum ; art africain ; sorcellerie ; expédition coloniale ; Congo

#### *Colonial Encounters with a Clockwork Elephant. Material Culture and nkisi in the Emil Torday Expedition to the Belgian Congo 1907-1909*

#### Abstract

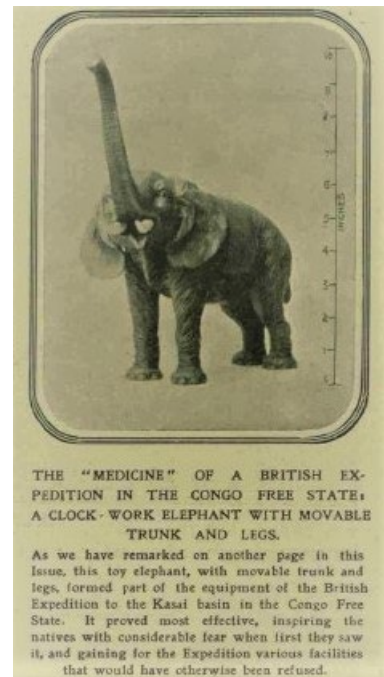
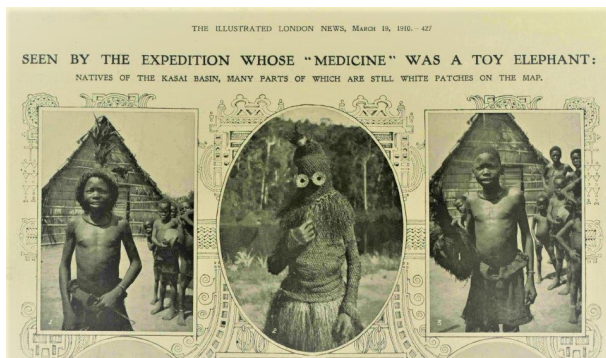
As an envoy of the British Museum, Emil Torday, a collector and proto-anthropologist, was reported as using a clockwork elephant, an example of a seemingly familiar trope in encounters between European and African peoples. In the following case study, these tropes are scrutinised through a deeper analysis of the unpublished sources from the Emil Torday Expedition (1907-1909). Prolific within Torday's detailed transcriptions of local ethnographies and ontologies from the Kasai region, is the term 'kissi', or *nkisi*; employed to represent the interaction between objects, people and spirits. Recognising the capacity to mediate relationships and trade during his time in South-West Congo (1900-1909), *nkisi* practices were promoted to his European readership as a potentially valuable tool. Theoretically anchored in the anthropology of art, this case study extends the critique of colonial hegemony and sheds light on the intercultural conversations about power that took place during the colonial encounter.

**Keywords**: British Museum; African art; witchcraft; colonial expedition; Congo



En 1910, *The Illustrated London News* rapporte qu'Emil Torday et William Melville Hilton-Simpson ont utilisé un éléphant mécanique comme « médicament » durant leur expédition au Congo belge et que ce jouet a été « efficace » pour « inspirer la peur » parmi les sociétés vivant dans le bassin du Kasai, une région que l'article présente comme constituée de nombreuses « taches blanches sur la carte<sup>1</sup> ». Le jouet en forme d'éléphant est décrit par le journal comme un élément important de « l'équipement » de l'expédition, qui lui a permis d'obtenir « des facilités qui lui auraient été refusées autrement<sup>2</sup> ». Derrière cette rhétorique condescendante, les notes de terrain non publiées de Torday révèlent en réalité le rôle complexe des objets comme médiateurs des relations de pouvoir au cours de la rencontre coloniale. Dans le contexte plus large de l'expédition et du travail de Torday, cette rencontre mérite un examen plus approfondi, à l'aide d'une multitude de sources inédites qui n'ont pas encore été publiées.

**Illustrations n° 1 et 2 : extraits de *The Illustrated London News*, 19 mars 1910, p. 413 et 427**



Envoyés du British Museum, Torday et Hilton-Simpson furent les premiers Européens à traverser les régions situées entre la Loange et la rivière Kasai à la fin d'une expédition de deux ans (1907-1909), dans l'ancien État indépendant du Congo (1885-1908)<sup>3</sup>. L'article du *Illustrated London News* mentionne les sociétés constituées par les groupes ethniques Lele, ou Bashideer, Pende et Wongo, qui ont collectivement résisté à la présence coloniale directe dans cette région pendant les vingt premières années de l'occupation coloniale entreprise par le roi Léopold II<sup>4</sup>. Outre l'article hyperbolique de *The Illustrated London News*, Torday et Hilton-Simpson ont également rapporté dans de nombreuses publications que les Lele n'acceptaient de faire du commerce (d'objets et de provisions) qu'une fois qu'eux-mêmes avaient exécuté un spectacle farfelu avec ce jouet en forme d'éléphant, acheté dans le magasin de jouets *Hamley's* à Londres.

Le journal, ainsi que d'autres sources publiées à propos de l'expédition et destinées à un large lectorat, pourraient nous amener à penser que Torday utilisait des « astuces » assez couramment utilisées à l'époque par les voyageurs, les commerçants et les missionnaires européens pour gagner la confiance des habitants. À bien

<sup>1</sup> « Seen by the Expedition whose Medicine was a Toy Elephant », *The Illustrated London News*, samedi 19 mars 1910, p. 427. Toutes les traductions sont faites par l'auteurice.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Ensuite appelé Congo belge (1908-1960), aujourd'hui République démocratique du Congo (RDC).

<sup>4</sup> Voir Vansina Jan (2010), *Being Colonized: the Kuba Experience in Rural Congo*, Madison, University of Wisconsin Press. Ceci a été confirmé par des recherches dans les archives coloniales du Musée royal de l'Afrique centrale et des Archives africaines, ministère des Affaires étrangères, Bruxelles. Voir : Van Grieken Michel et Dandoy Pierre (2008), *Inventaire des archives du fonds des affaires indigènes du Congo*, Bruxelles, Ministerie van Buitenlandse Zaken.

des égards, Torday opérerait à un moment décisif de la transition entre les africanistes amateurs (missionnaires et commerçants) et les anthropologues et ethnographes professionnels. Son travail et son approche marquent un tournant vers l'anthropologie professionnelle. Au moment de cette expédition, Torday avait déjà passé de nombreuses années en Afrique. Il disposait d'une connaissance approfondie des « coutumes » locales. En 1909, il travaillait exclusivement à titre professionnel et collectait des objets pour le British Museum. Il avait perfectionné ses techniques d'anthropologue, qui trouvaient leur origine dans ses précédentes expériences de commerçant. Cette expédition était la troisième visite de Torday en Afrique centrale. Il parlait déjà au moins trois langues de la région, il connaissait la géographie et il avait également développé des relations avec des chercheurs en Angleterre et en Europe avant son départ en 1907. Après avoir occupé un poste administratif en 1900-1904 dans l'État indépendant du Congo, Torday avait travaillé pour la Compagnie du Kasai en tant que commerçant à Kikwit, dans le sud-ouest du Congo. À cette période, Torday commença à correspondre avec Thomas Athol Joyce, du British Museum, au sujet des cultures et des langues locales, parallèlement à ses fonctions commerciales<sup>5</sup>. Torday a laissé une importante quantité de notes de terrain et de photographies, autant de sources inestimables sur l'ethnographie, l'histoire locale et la culture matérielle de l'Afrique centrale.

Les notes de terrain non publiées de Torday, conservées à la bibliothèque du British Museum et au Royal Anthropological Institute de Londres, démontrent également l'importance que Torday accordait, même lors de ses premières visites en Afrique (1900-1906), à la collaboration avec les populations locales pour transcrire leur histoire, comprendre leur culture matérielle et leur univers cosmologique. Après l'expédition de 1907-1909, Torday passa sa vie à Londres, s'imposant comme un spécialiste de l'Afrique, sollicité pour des traductions, des conférences et des actions humanitaires<sup>6</sup>. À sa mort, en 1930, il avait publié plus de cinquante ouvrages dans le domaine à peine établi de l'anthropologie<sup>7</sup>. À son retour de l'expédition, il rédigea des ouvrages anthropologiques très détaillés en collaboration avec Thomas Athol Joyce (British Museum)<sup>8</sup>. Il a également permis d'importantes avancées dans le domaine de l'anthropologie de l'art, bien que cela n'ait été reconnu qu'en 1990, au moment où il a été tiré de l'oubli lors d'une exposition organisée par John Mack. La monographie d'accompagnement rédigée par ce dernier détaillait les contributions de Torday à l'anthropologie et fournissait une biographie contextualisée<sup>9</sup>. La collection d'objets du British Museum, qui compte plus de 3 000 objets collectés par Torday, n'est donc pas seulement bien contextualisée, elle est également accompagnée de notes de travail proto-anthropologiques sur le terrain, de photographies, de journaux intimes et de documents importants sur l'histoire et la cosmologie de la région.

Un élément marquant de ces notes de terrain et de ces journaux non publiés est l'utilisation par Torday de la notion propre à l'Afrique centrale de *nkisi*. Le *nkisi* est une pratique rituelle complexe utilisée par diverses sociétés africaines à des fins de guérison, de divination et d'interception des forces malveillantes (*kindoki*, « sorcellerie »)<sup>10</sup>. Torday a raconté comment il l'a utilisée pour « gagner la confiance » des populations locales au cours de son expédition dans l'État indépendant du Congo, expliquant que cela lui permit d'éviter d'utiliser ouvertement la violence, ce à quoi il était opposé. Le fait qu'il ait décrit l'éléphant mécanique comme un « médicament » met en évidence qu'il envisageait l'usage de ce jouet dans le cadre du *nkisi* comme support pour invoquer guérison et protection. Dans cet article, les sources de Torday sont mises en perspective avec des travaux plus récents d'anthropologues et d'historiens de l'art qui ont étudié le *nkisi* : Wyatt MacGaffey et John Janzen<sup>11</sup>. Leurs travaux et les sources de Torday ont été utilisés pour déterminer si la

<sup>5</sup> Les premières correspondances sont conservées au British Museum Anthropology Library and Archive (BM), TY M27068 et TY M27069, « Emil Torday unpublished fieldnotes and Correspondence from the Congo Expedition », 1904-1909.

<sup>6</sup> Archives et manuscrits du Royal Anthropological Institute (Grande-Bretagne) (RAI), MS 192-8 et MS 424-5, Archives et manuscrits de Torday, 1900-1930 ; RAI, MS 65, Hilton-Simpson Melville William, *Travels to the Congo*, non publié, vol. 1-7.

<sup>7</sup> Pour une liste complète, voir : Sheppard Rebekah (2018), « A History of Encounter, Encounter with History: the Emil Torday Expedition 1907-1909 », thèse de doctorat, University of East Anglia.

<sup>8</sup> Torday Emil et Joyce Thomas Athol (1910), *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba ainsi que sur les peuplades apparentées : les Bushongo*, Bruxelles, Musée du Congo belge ; Torday Emil et Joyce Thomas Athol (1922), *Notes ethnographiques sur les peuplades habitant les bassins du Kasai et du Kwango oriental : peuplades de la forêt ; peuplades des prairies*, Bruxelles, Musée du Congo belge.

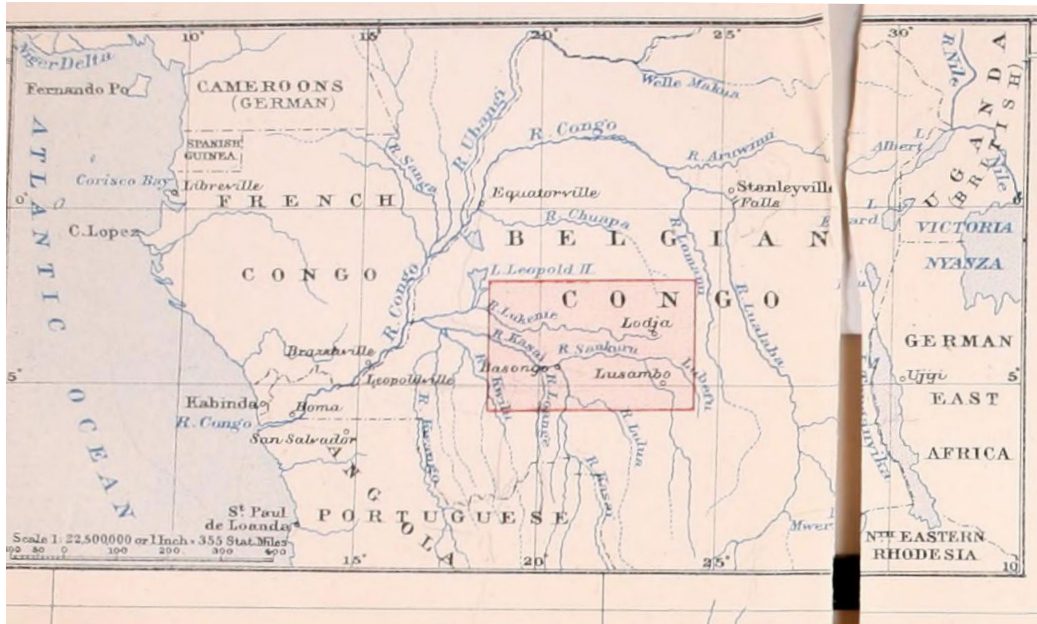
<sup>9</sup> Mack John (1990), *Emil Torday and the Art of the Congo*, Londres, British Museum Press ; Schildkrout Enid (1992), « Revisiting Emil Torday's Congo, "Images of Africa" at the British Museum », *African Arts*, 25(1), pp. 60-100.

<sup>10</sup> MacGaffey Wyatt et Janzen John M. (1974), « *Nkisi* Figures of the Bakongo », *African Arts*, 7(3), pp. 87-89.

<sup>11</sup> *Ibid.* ; MacGaffey Wyatt (1977), « Fetichism Revisited: Kongo "*Nkisi*" in Sociological Perspective », *Africa: Journal of the International African Institute*, 47(2), pp. 172-184 ; MacGaffey Wyatt (1986), *Religion and Society: the Bakongo of Lower Zaire*, Chicago et Londres, University of Chicago Press ; MacGaffey Wyatt (1988), « Complexity, Astonishment and Power: the Visual Vocabulary of

pratique du *nkisi* pouvait faire partie d'un système géographiquement plus vaste de résolution de problèmes et de processus de guérison en Afrique centrale. Les sources de Torday sont également analysées au regard de la notion de « transactions coloniales<sup>12</sup> » développée par Florence Bernault.

**Illustration n° 3 : carte du bassin Kasai, publiée par les membres de l'expédition, William Melville Hilton -Simpson et Emil Torday**



Source : Hilton-Simpson William Melville (1911), *Land and Peoples of the Kasai, Being a Narrative of a Two Years' Journey Among the Cannibals of the Equatorial Forest and Other Savage Tribes of the Kasai* [première édition], Londres, Constable and Co

## La rencontre avec l'éléphant

Les membres de l'expédition ont accordé une grande importance à l'éléphant mécanique pour maintenir la paix entre eux-mêmes et les habitants de cette région située entre les rivières Loange et Kasai, qui était connue dans les années 1890 et 1900 pour sa résistance violente. Hilton-Simpson écrit qu'il n'est pas « exagéré d'affirmer que l'éléphant mécanique a permis d'éviter un massacre<sup>13</sup> ». Les sources non publiées révèlent un sentiment de danger immédiat et d'hostilité pour les deux hommes et pour la population locale. Dans le village de Kenge, cinquième village visité en pays Lele en 1909 et destination finale de l'expédition, Hilton-Simpson note dans son journal que « les gens n'étaient plus du tout amicaux<sup>14</sup> ». On leur refusait de l'eau et de la nourriture, et les deux hommes craignaient pour leur vie ou de devoir retourner dans les villages précédents. Ils n'avaient plus de barres de fer, la seule marchandise qui se vendait dans cette région<sup>15</sup>. Ils ne pouvaient donc pas faire de commerce.

Lors de rencontres précédentes, en 1909 et à la fin de 1908, l'éléphant mécanique avait servi de divertissement, avait été vendu comme une marchandise désirable et avait même été utilisé comme un outil permettant de deviner et d'interpréter l'avenir.<sup>16</sup> Torday avait réussi à échanger quatre autres éléphants

Kongo Minkisi », *Journal of Southern African Studies*, 14(2), pp. 188-203 ; MacGaffey Wyatt (2000), *Kongo Political Culture: The Conceptual Challenge of the Particular*, Bloomington, Indiana University Press.

<sup>12</sup> Bernault Florence (2019), *Colonial Transactions: Imaginaries, Bodies and Histories in Gabon*, Durham, Duke University Press.

<sup>13</sup> Hilton-Simpson Melville William (1911), *Land and Peoples of the Kasai, Being a Narrative of a Two Years' Journey Among the Cannibals of the Equatorial Forest and Other Savage Tribes of the Kasai* [première édition], Londres, Constable and Co, p. 324.

<sup>14</sup> RAI, MS 65, Hilton-Simpson M. W., *Travels to the Congo*, vols. 1-7.

<sup>15</sup> *Ibid.*, vol. 7, p. 45.

<sup>16</sup> Voir Hilton-Simpson M. W., *Land and Peoples of the Kasai...*, *op. cit.*

mécaniques contre d'importants objets de culture matérielle, aujourd'hui conservés au British Museum<sup>17</sup>. Avant d'entrer dans le pays Lele, Hilton-Simpson rapporta dans son journal inédit que Bondo, le chef qui les guidait pour la traversée de la rivière, voulut acheter l'éléphant. Hilton-Simpson écrivit que :

Il a été très impressionné par la démonstration que nous lui avons faite de notre fétiche, l'éléphant qui marche, et dans la soirée, il est venu nous voir en privé et nous a proposé de l'acheter. Il nous a dit qu'en raison de ses infirmités, il ne pouvait pas se déplacer dans son village autant qu'il le souhaitait, et qu'il ne doutait pas que beaucoup de choses étaient dites à son sujet dans son dos, choses qu'il aimerait entendre, et qui ne seraient pas dites s'il pouvait se déplacer davantage parmi ses sujets. S'il possédait l'éléphant, il pourrait l'envoyer le soir se promener dans le village, où il pourrait espionner son peuple et, à son retour, lui signaler tous les complots potentiellement ourdis à son égard. Comme nous possédions deux de ces éléphants, Torday pensa qu'il était possible qu'il y ait un fétiche singulier ou un autre objet que nous n'avions pas encore vu et que nous aimerions mettre en sécurité pour le British Museum. Il dit donc au chef qu'il pourrait être incité à se séparer de l'éléphant s'il lui offrait en échange quelque chose qu'il désirait particulièrement. Le chef commença alors à nous proposer toutes sortes d'objets, dont aucun n'était suffisamment intéressant pour nous inciter à nous séparer du jouet, et finalement il déclara qu'il nous donnerait une assez grande quantité d'ivoire ou un ou deux esclaves en échange de l'éléphant. Sans doute aurions-nous été commercialement gagnants si nous avions accepté l'offre des défenses, mais nous n'étions pas venus en Afrique pour faire le commerce de l'ivoire, et nous ne voulions pas faire concurrence à la Compagnie du Kasai dans ce domaine ; nous avons donc décidé de ne pas vendre l'éléphant à Bondo, et il s'avéra particulièrement judicieux d'avoir conservé les deux jouets jusqu'à ce que nous atteignions le pays inconnu.<sup>18</sup>

Ces extraits révèlent des notions sur le rôle des artefacts dans la surveillance et sur le fait qu'ils pouvaient représenter le pouvoir et la chefferie par procuration. Quoi qu'il en soit, selon ce rapport, l'idée d'échanger cet objet contre de l'ivoire et des esclaves démontre sa grande valeur. Cet incident, et d'autres, semblables, permettent de mieux contextualiser l'usage de cet éléphant en pays Lele. Le présent article propose de montrer également que les notions de surveillance et d'incarnation ne relèvent pas d'une croyance arbitraire en la « magie » ou la « superstition », mais qu'elles font partie de systèmes complexes de pouvoir et d'agentivité qui s'inscrivent dans les pratiques *nkisi*.

Parmi les Lele, Torday utilisa l'éléphant pour représenter le pouvoir des Européens, appelé *Bula Matadi* par les Congolais, et les événements entourant sa présentation prirent une tournure plus menaçante :

Le chef [de Kenge] s'est alors vu montrer l'éléphant en cachette dans la tente de T[orday]. Il est entré dans la tente et dès qu'il a été à l'intérieur, il a sauté en arrière avec un couinement et s'est ensuite tenu debout, les yeux fixes, en remuant la langue. On l'incita alors à regarder à nouveau, mais il ne resta pas plus de quelques secondes et se précipita vers le village en disant : « Je vais chercher ces poulets ». Un peu plus tard, le vieux chef agressif arriva et T lui parla directement et lui fit remarquer que *Bula Matadi* viendrait nous chercher, que nous n'avons pas à nous soucier de savoir s'il y avait une guerre ou non. T a fait remarquer à l'un d'eux : « Je dors, mais l'éléphant ne dort jamais » et il pointa son doigt en direction de son visage.<sup>19</sup>

Zoe Strother, historienne de l'art, a étudié cette rencontre à partir des comptes rendus publiés et nous invite, à juste titre, à ne pas penser que les populations africaines prennent naïvement toute forme de technologie européenne pour de la magie<sup>20</sup>. Les sources non publiées confirment le point de vue de Strother, l'accueil réservé à l'éléphant ne signifiant évidemment pas une acceptation naïve de tout objet comme étant « magique ». Cependant, les membres de l'expédition ont réussi à commercer, à manger et à poursuivre leur voyage après cette rencontre, et ce changement doit être attribué à quelque chose. Pour que ce changement se produise, il y a eu une sorte d'échange de valeurs convenu, à moins que la peur sous-jacente de la violence ou de la coercition n'ait fait pencher la balance (en tout cas, aucune arme à feu ou autre forme manifeste de violence n'a été signalée). A minima, il y a eu un certain niveau de compréhension mutuelle, interculturelle, qui n'a eu pas besoin d'impliquer l'interprétation de l'éléphant (ou de Torday) comme ayant des pouvoirs « magiques ».

Comme indiqué, ce n'était pas la seule fois que l'expédition utilisait ce type d'éléphant, ni même qu'elle l'échangeait ou le vendait. Dans le contexte de la région et en tenant compte des expériences précédentes de Torday, plusieurs indices montrent que ce dernier a essayé d'utiliser cette pièce de culture matérielle comme un *nkisi* ou un artefact de soin. En tant que tel, il est possible d'imaginer que l'éléphant ait, dans une certaine mesure, représenté, par procuration, la violence subie au cours des 20 premières années d'engagement entre

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Hilton-Simpson M. W., *Land and Peoples of the Kasai...*, *op. cit.*, pp. 270-271.

<sup>19</sup> RAI, MS 65, Hilton-Simpson M. W., *Travels to the Congo*, vol. 7, p. 45.

<sup>20</sup> Strother Zoe (2013), « A Photograph that Steals the Soul: the History of an Idea », in J. Peffer et E. Cameron (dir.), *Portraiture & Photography in Africa*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, pp. 177-212.

le peuple Lele et les forces colonisatrices qui tentaient continuellement de s'infiltrer directement sur leurs terres<sup>21</sup>. La rencontre met en œuvre ce que Bernault a appelé « une collision d'imaginaires » (européens et africains), où de nombreux agents (y compris des agents non humains) à tous les niveaux de la rencontre agissaient les uns sur les autres, souvent de manière non intentionnelle<sup>22</sup>.

Les analyses de Bernault sur la notion gabonaise d'agentivité – pouvoir ou capacité (*ngul*) – et les notes de terrain inédites de Torday sur la région du Kasai et sa notion de *nkisi* nous permettent d'appréhender les opérations hétérogènes de la rencontre coloniale<sup>23</sup>. Bernault écrit que la compréhension de l'agentivité était au cœur de la rencontre coloniale<sup>24</sup>. Sa définition de l'agentivité, entendue comme « la capacité à faire en sorte que des choses extraordinaires se produisent, et les causes que les gens imaginent derrière une action et un changement inhabituels<sup>25</sup> », est particulièrement appropriée pour étudier la manière dont Torday a cherché à utiliser l'idée de l'existence de forces « occultes ». Cette définition peut éclairer notre compréhension de ce qu'est ou fait le *nkisi*, et de la manière dont les forces invisibles ont été mobilisées en tant que forme d'action politique de la part des Européens et des Africains. Cette étude de cas met en lumière la « capacité des individus ou des institutions » à exercer « des actes transformateurs hors du commun sur les gens et les choses » pour mettre en évidence l'utilité des écrits de Torday sur les objets-actions, les esprits et la causalité dans le contexte de l'annexion européenne de l'ancien Congo belge au début du xx<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>.

Le travail de Bernault porte sur l'intersection entre les notions africaines et européennes de pouvoir et d'agentivité politique et ce que l'on a appelé la « magie » au cours de la rencontre coloniale. Avec le Gabon comme principale étude de cas, son travail est tout à fait applicable aux engagements coloniaux sur l'ensemble du continent mais il est particulièrement instructif pour notre étude. Il fournit un contexte particulier pour le fait que, bien qu'ils aient affirmé le contraire, les Européens ont activement investi et transformé les domaines de la sorcellerie et de la magie, entendus comme des formes d'agentivité politique<sup>27</sup>.

Les recherches de Bernault invitent à explorer l'agentivité politique et « mystique » des Européens et des Africains au cours des rencontres coloniales, ainsi que les diverses stratégies politiques mises en œuvre pour démontrer continuellement des formes d'hégémonie ; ce qui permet d'inclure et d'adapter des présentations symboliques, synecdochiques et métaphoriques au cours de la rencontre coloniale. Les études sur les engagements dialogiques et les épistémologies qui se croisent et se développent laissent une place à l'implication des Européens dans ces pratiques. Ces études rappellent explicitement que l'agentivité – la causalité et le pouvoir extraordinaire – est et a été définie de multiples façons à travers le temps et l'espace. Dans ce contexte, le *nkisi* est considéré comme une « force vitale » transactionnelle. Il s'agit de l'un des nombreux termes et de l'une des nombreuses stratégies de l'action politique bantou, avec laquelle Torday, les dirigeants politiques locaux, les « guérisseurs », « *medecine-men* » et les colons doivent composer, et par le biais de laquelle ils doivent effectuer des transactions.

## Application régionale du *nkisi* ?

Ceux qui connaissent les études sur le *nkisi* noteront que les pratiques *nkisi*, et certainement les objets étiquetés *nkisi* dans les expositions des musées, ne se trouvent généralement pas dans cette région de l'Afrique centrale. Il existe de nombreuses preuves que le *nkisi* n'est pas associé à un artefact particulier, ou même à une région, mais qu'il peut être considéré comme un système plus large utilisé dans une vaste région, ce que les sources de Torday semblent indiquer. Comme on peut l'observer dans les archives des musées ethnographiques contenant des collections d'Afrique centrale, de nombreuses catégorisations traditionnelles en histoire de l'art et en muséologie ont attribué le *nkisi* à la région de langue kikongo et à un type d'objets, tel que le *nkisi nkondi*, ou fétiche de l'ongle<sup>28</sup>. Dans la littérature anthropologique, à la suite des travaux de Wyatt MacGaffey, les définitions sont devenues beaucoup plus larges, et le *nkisi* a été tour à tour comparé à

<sup>21</sup> Voir : Vansina J., *Being Colonized...*, *op. cit.* ; Vansina Jan (1962), « Long Distance Trade Routes in Central Africa », *The Journal of African History*, 3(3), pp. 375-390.

<sup>22</sup> Bernault F., *Colonial Transactions...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>28</sup> MacGaffey W. et Janzen J., « *Nkisi* Figures of the Bakongo », art. cité.

des formes de « médecine », de « thérapie », de « divination », à la « sorcellerie » et au « fétichisme »<sup>29</sup>. À la suite des travaux de MacGaffey, la compréhension du *nkisi* s'est élargie pour inclure toute une série d'objets, y compris des objets naturels tels que des pierres, des rivières ou des arbres, utilisés dans le cadre de rituels de guérison ou de résolution de problèmes<sup>30</sup>. En tant que telles, les pratiques du *nkisi* peuvent être attribuées à une vaste région, au-delà des limites ethnographiques ou muséologiques d'artefacts particuliers ou même d'études linguistiques de certains termes. Le *nkisi* pourrait être considéré de la même manière que le travail de Janzen considère le *ngoma* – rituel de guérison en Afrique centrale – qui n'implique pas nécessairement la présence physique du « tambour de l'affliction » auquel il était autrefois associé<sup>31</sup>. Ce type d'étude permet d'envisager que le terme *nkisi* soit employé par les Européens comme un raccourci pour désigner ce que font les objets dans différents contextes. C'est certainement le cas d'Emil Torday qui a utilisé le terme *nkisi* sans jamais trouver de traduction complètement satisfaisante<sup>32</sup>.

Wyatt MacGaffey a très justement souligné que les divisions disciplinaires ont conduit à subdiviser l'étude du *nkisi* entre anthropologues médicaux, historiens de l'art, critiques d'art, anthropologues et autres spécialistes de systèmes politiques africains, des instruments de musique ou de la danse, réduisant ainsi la totalité du *nkisi* à un « phénomène », un aspect singulier qui correspondait à une institution occidentale particulière<sup>33</sup>. Il convient de noter ici que les catégories muséologiques ont été développées après l'arrivée en Europe de la collection d'Emil Torday (la première du genre au Royaume-Uni). Les notes de terrain de Torday sont donc une source incontournable pour découvrir des systèmes et des cultures régionales plus larges, et pour écrire et enregistrer la terminologie locale. MacGaffey a souligné que cette compréhension unilatérale du *nkisi* obscurcissait sa fonction sociologique et je dirais que les compréhensions unilatérales et les catégories délimitées des musées selon des lignes ethnographiques ont quelque peu obscurci la compréhension de l'usage régional du *nkisi* dans la longue durée, et même dans la rencontre coloniale<sup>34</sup>.

Cet élargissement du *nkisi* en tant que catégorie analytique signifie que nous pouvons considérer les artefacts collectés et utilisés par l'expédition comme un outil puissant utilisé des deux côtés de la rencontre. Le *nkisi* a été étudié dans la littérature comme une « force de vie »<sup>35</sup> transactionnelle et Torday a encouragé son utilisation par d'autres colonisateurs et Européens, parce qu'il avait vu que ce système complexe était l'essence du pouvoir lorsqu'il était utilisé par des figures puissantes, telles que les dirigeants politiques congolais et les soi-disant « guérisseurs », « *medecine-men* », ou *nganga*.

<sup>29</sup> Voir les œuvres de Torday dans leur intégralité, car il utilise ces mots de manière interchangeable. MacGaffey W., « Complexity, Astonishment and Power... », art. cité ; MacGaffey W., « Fetishism Revisited... », art. cité ; MacGaffey W. et Janzen J., « *Nkisi* Figures of the Bakongo », art. cité.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Les travaux de John Janzen sur la guérison bantoue ont permis d'établir un contexte régional pour un ensemble de pratiques rituelles associées sous le terme de *ngoma*, ou « tambour d'affliction ». Janzen John (1992), *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*, Berkeley, University of California Press. Voir également Hunt Nancy Rose (2013), « Health and Healing in Africa », in J. Parker et R. Reid (dir.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford, Oxford University Press, pp. 378-395. Des sources provenant de la côte de l'Afrique centrale indiquent que le *nkisi* existe depuis le xvi<sup>e</sup> siècle. MacGaffey W., « Fetishism Revisited... », art. cité.

<sup>32</sup> Torday écrit que « l'image magique reçoit son pouvoir magique du kissi appliqué par le magicien » et que « le nom ordinaire des objets ayant un pouvoir magique est "kissi" ». Torday Emil (1913), *Camp and Tramp in African Wilds. A record of adventures, impressions, and experiences during many years spent among the savage tribes round Lake Tanganyika and in Central Africa, with a description of native life, character, and customs*, Londres, Seeley, Service and Co, p. 100.

<sup>33</sup> MacGaffey W., « Complexity, Astonishment and Power... », art. cité, p. 189 ; MacGaffey W., « Fetishism Revisited... », art. cité.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> L'historiographie du terme *nkisi* est riche. La découverte de sources d'archives confirme que des érudits indigènes parlant le kikongo étaient à l'origine des sources missionnaires très utilisées de Karl Laman. Voir : Janzen John (1972), « Laman's Kongo Ethnography: Observations on Sources Methodology, and Theory », *Africa*, 42(4), pp. 316-328.

## Torday a-t-il créé des nkisi ?

Les notes de terrain de Torday et ses publications décrivent diverses formes et fonctionnalités du *nkisi*, qui est un concept assez difficile à expliquer, ce qui signifie que Torday utilise souvent le terme « kissi » (*nkisi*), lorsqu'il ne peut pas être traduit, ou « médecine », avec quelques explications sur ce que fait la « médecine » (lorsqu'elle dépasse la compréhension occidentale des discours sur la guérison)<sup>36</sup>. Avant la rencontre susmentionnée avec l'éléphant, Torday donne de nombreux exemples de *nkisi* en action, et montre comment il peut être associé à une personne, transformé en matériau (par exemple en poudre) ou logé dans un objet ou un animal de manière très fluide et mobile. Tout au long de l'expédition, Torday et ses assistants ont utilisé des médicaments et des poudres pour arbitrer des conflits, par exemple. Torday décrit son phonographe comme « kissi parlant » et on lui dit même qu'il peut passer outre une interdiction alimentaire donnée à son cuisinier en lui administrant son propre « kissi plus fort d'Europe »<sup>37</sup>. Torday fait preuve d'une réelle confiance dans sa connaissance des méthodes de fonctionnement de ces forces puissantes, ce qui lui permet dans certains cas, notamment lorsqu'il parle couramment le kimbalá, de fabriquer des *nkisi* à partir de toute une série d'objets, tous dotés d'une signification métaphorique que Torday et les habitants de la région comprennent<sup>38</sup>. Fabriquer des *nkisi* signifiait exercer un contrôle : sur les corps, administrer des médicaments, assurer l'approvisionnement en nourriture, faire régner la loi et l'ordre et collecter les impôts sans contestation. Le *nkisi* n'est pas basé sur une forme fixe et peut être modifié pour s'adapter au mieux à une situation, en utilisant des références métonymiques que Torday a manipulées. Pour démontrer le potentiel du *nkisi* dans les tâches de maintien de la paix, Torday décrit un incident au cours duquel il reproduit la pratique consistant à appliquer du kaolin – de l'argile blanche – sur des corps et des objets, présentés dans la situation comme du *nkisi*. Très souvent, les substances blanches appliquées sur les corps, les masques, les « sacs de médecine », « paquets de médicaments » (*medecine bundles*) ou les « figures de pouvoir » (*nkisi*) sont du kaolin. Le kaolin est une argile blanche que l'on trouve dans les rivières, où résident les esprits locaux de l'eau, les *ngesh*<sup>39</sup>. Torday a résolu un conflit en appliquant de la « poudre de riz » sur la tête, les bras, le torse et les jambes de deux potentats africains<sup>40</sup>. De manière trompeuse, Torday ne dit pas aux « potentats » qu'il s'agit de poudre de riz mais « les informe qu'elle est composée de nombreux éléments mystérieux, dont le principal est la poudre de crânes d'hommes tués à la guerre<sup>41</sup> ».

Cette méthode fait appel à la métonymie pour transférer le pouvoir ou la capacité d'un ancêtre, d'un esprit ou d'un agent entre et parmi les participants à une pratique rituelle donnée. Un *nkisi*, comme le dit Luc De Heusch, consiste en « des esprits des morts pris métonymiquement dans un piège métaphorique<sup>42</sup> ». L'association avec la poudre blanche était tout à fait pertinente, car la terre de la tombe, le kaolin, les ossements ou autres reliques d'un ancêtre ou d'un ancien « sorcier » décédé, peuvent également être utilisés pour incorporer métonymiquement une capacité spécifique<sup>43</sup>. MacGaffey écrit que :

les *minkisi* [sing. de *nkisi*] pénétraient et étaient incorporés par le biais de médicaments dans les corps des individus sur lesquels leur pouvoir était directement exercé. Cette relation était également métonymique, en ce sens que des éléments associés au client ou à la victime étaient introduits dans le *nkisi* et que des éléments du *nkisi* étaient également introduits dans le client ou la victime, sous la forme d'une potion qu'il buvait et de matériaux qui étaient frottés sur son corps ou attachés à celui-ci. Le prêtre ou l'agent (*nganga*) du *nkisi* y était également incorporé par des procédures parallèles d'initiation.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> BM, TY M27068 et TY M27069, « Emil Torday unpublished fieldnotes and Correspondence from the Congo Expedition », 1904-1909 ; Torday E., *Camp and Tramp...*, *op. cit.* ; Torday Emil (1925), *On the Trail of the Bushongo*, Londres, Seeley, Service and Co.

<sup>37</sup> Torday E., *Camp and Tramp...*, *op. cit.*, p. 84 et p. 276.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 84 et pp. 257-258.

<sup>39</sup> *Ngesh* est la terminologie Kuba pour les « esprits de la nature » et les rois (le royaume Kuba se trouve dans la région voisine de cette région). Sur les *ngesh*, voir les travaux de Mack John (1981), « Animal Representations in Kuba Art: An Anthropological Interpretation of Sculpture », *Oxford Art Journal*, 4(2), pp. 50-56. Pour le *ngesh* en contexte Lele en particulier, voir : Sheppard Rebekah (2017), « A History of Encounter... », *op. cit.*, pp. 100-101, p. 103 et p. 182 ; Bundjok Henry (2008), « Les Lele : de la culture matérielle à l'histoire du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle », thèse de doctorat, Université de Lubumbashi. Le mot pour Kaolin en Kikongo est *mpemba*, qui signifie aussi cimetière. MacGaffey Wyatt (1990), « The Personhood of Ritual Objects : Kongo, "Minkisi" », *Etnofoor*, 3(1), p. 51.

<sup>40</sup> Torday E., *Camp and Tramp...*, *op. cit.*, pp. 257-258.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> De Heusch Luc (1971), *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, p. 182, cité par MacGaffey, W., « Fetishism Revisited... », p. 174.

<sup>43</sup> MacGaffey W., « The Personhood of Ritual Objects... », art. cité, p. 51.

<sup>44</sup> MacGaffey W., « Complexity, Astonishment and Power... », art. cité, pp. 190-191.



Cette utilisation de matériaux ou de « médicaments » appliqués aux objets et aux personnes était à la base des notions congolaises de remède aux situations, y compris la guérison des maladies, et l'exercice d'un pouvoir sur les sujets. Cette pratique a été notée par Geschiere et d'autres dans le processus de « sorcellerie » dans un cadre moderne<sup>45</sup>. Toutes les formes et tous les matériaux ont changé au fil du temps et de l'espace, ainsi qu'en fonction des pratiques particulières d'un *nganga* donné, de son expertise particulière ou d'un diagnostic donné, ce qui signifie qu'il est tout à fait envisageable qu'une personne étrangère puisse adapter les matériaux tant que les associations sont comprises. Malgré cette variabilité, les preuves archéologiques démontrent que les « sorts » ou médicaments sous diverses formes ont été utilisés par les praticiens dans toute l'Afrique équatoriale pendant des siècles<sup>46</sup>.

Le *nkisi* peut également abriter la personnalité ou le pouvoir de la personne ou de la chose qu'il est censé représenter. Dans l'exemple suivant, Torday a rapporté un *nkisi* local en action qu'il avait observé et dont on lui avait parlé. Ces rapports proviennent du pays Mbala/Pende (approximativement la province de Gungu et la ville de Kikwit), où Torday a passé de longues périodes en tant que commerçant (1904-1906)<sup>47</sup>. Il s'agit d'un exemple détaillé de *nkisi*, qui montre que les capacités et les pouvoirs peuvent être transférés de l'homme à l'animal, puis à l'objet (une poudre blanche, attribuée à une personne ou à un ancêtre particulier). Un exemple d'une telle transition entre l'homme, l'ancêtre et l'objet est détaillé dans la publication de Torday de 1913, *Camp and Tramp in the African Wilds*<sup>48</sup>. Torday avait appris que les ancêtres puissants et importants pouvaient avoir leur propre *nkisi*, c'est-à-dire un objet qui leur était attribué ou qui remplaçait leur personnalité après leur mort. Ce *nkisi* était associé à une personne et donnait à ceux qui le possédaient la capacité d'agir dans le monde physique de manière particulière, en fonction bien sûr des attributs du *nkisi* et de la personne qu'il représentait synecdoquement ou métaphoriquement. Après la mort de Molime, un sculpteur sur bois que Torday cite comme son ami, Torday écrit qu'il est « entré dans le corps d'un éléphant, qui a ensuite été tué au moment où Molime réapparaissait dans le village, où il vit encore aujourd'hui<sup>49</sup> ». Dans cet exemple, le pouvoir de Molime et de son *nkisi* était de disparaître, et donc de fournir une protection contre le danger. Le passage explique en outre que Molime « possédait après sa mort un *kissi* » qui « rendait invisible quiconque en était aspergé<sup>50</sup> ». Il a été dit à Torday que ce *nkisi* particulier attribué à Molime, un ancêtre important, était capable d'agir dans le monde matériel après sa transformation en animal et sa réapparition dans le village<sup>51</sup>. Molime, « à l'aide de son *kissi* », a disparu sous terre lorsque le village a été « brûlé », avec sa famille<sup>52</sup>. Ce pouvoir d'invisibilité lui a permis de tuer nombre de ses ennemis et s'est transformé, ou s'est logé, à la fois en animal et en poudre<sup>53</sup>. L'esprit de Molime, incarné par son *nkisi*, était attribué à l'interception des forces dangereuses (ou des ennemis).

Ce passage sur le fonctionnement du *nkisi* correspond aux interprétations du *nkisi* dans les travaux d'histoire de l'art et d'anthropologie des régions où le *nkisi* est généralement décrit, à savoir dans les régions côtières de langue kikongo d'Afrique centrale. De même que dans le cas de Torday, selon la littérature ethnographique, les pratiques étiquetées *nkisi* dans la région de Kikongo pouvaient mobiliser des forces, ou une agentivité, pour guérir des maladies ou régler des conflits, ou prédire et deviner, établissant ainsi la causalité d'événements inhabituels ou de maladies « non naturelles<sup>54</sup> ». La littérature plus générale note également que le *nkisi* pouvait être utilisé comme une « enveloppe » ou un « logement » pour contenir la capacité ou

<sup>45</sup> Geschiere Peter (2006), « Witchcraft and Modernity: Thoughts about a Strange complicity », in J. Kiernan (dir.), *The Power of the Occult in Modern Africa: Continuity and Innovation in the Renewal of African Cosmologies*, Berlin, LIT-Verlag, pp. 45-74.

<sup>46</sup> Insoll Timothy (2011), « Introduction. Shrines, Substances and Medicine in sub-Saharan Africa: Archaeological, Anthropological, and Historical Perspectives », *Anthropology & medicine*, 18(2), pp. 145-166.

<sup>47</sup> La maison de Torday est toujours à Kikwit.

<sup>48</sup> Torday E., *Camp and Tramp...*, *op. cit.* ; Torday E., *On the Trail...*, *op. cit.*

<sup>49</sup> Torday E., *Camp and Tramp...*, *op. cit.*, p. 98, où Torday déclare également : « Mon ami Muimbi a des pouvoirs assez similaires, car lorsqu'il a été capturé par le village de Kolokoto, il a pris quelques-uns de ses *kissi*, a disparu sous terre, pour réapparaître à 800 mètres de là, et lorsque les hommes de Kolokoto l'ont poursuivi, il a pris la forme d'un rat, a couru dans un trou et n'est jamais remonté jusqu'à ce qu'il soit arrivé dans son propre village », *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Voir Ngokwey Ndolamb (1984), « The Cultural Construction of Illness: the Case of the Mukund Among the Lele of Zaïre », *Africa*, 7, pp. 115-132. Pour une étude régionale sur la guérison et le discours bantou, voir Janzen J., *Ngoma...*, *op. cit.* Insoll met également en évidence l'incapacité du discours médical européen à décrire l'ensemble des pratiques subsahariennes de divination, de sanctuaires et de médicaments, telles que le *nkisi*, dans un contexte archéologique. Insoll T., « Introduction... », art. cité, pp. 145-166.

les qualités d'une âme ou d'un esprit, capable d'action<sup>55</sup>. Ces « contenant » ou « corps » étaient souvent des assemblages de matériaux et d'objets divers contenus dans des paniers<sup>56</sup>. Le corps humain peut lui aussi être considéré comme un contenant dans cet univers cosmologique, où des substances, souvent appelées « médicaments », étaient appliquées, tant sur l'objet humain que sur le *nganga* (guérisseur). Il existe certainement une anthropologie du confinement dans la culture matérielle d'Afrique centrale qui s'intéresse aux aspects relationnels de ces agents dans l'attribution de la causalité et de la guérison<sup>57</sup>. La littérature anthropologique indique que cela se fait par métonymie – lorsqu'un objet ou un matériau remplace physiquement une personne – et par métaphore – lorsque des associations verbales ou visuelles évoquent une compréhension prescrite et partagée de la signification au sein des cultures locales, visuelles et linguistiques<sup>58</sup>.

Lors de la rencontre avec les peuples Lele et Wongo, l'éléphant semblait représenter les aspects de surveillance et de patrouille de la présence coloniale. Plus tard, on a pu constater que les puissances coloniales commettaient leurs crimes par procuration. Strother écrit que des faits divers du sud-ouest du Congo rapportent que des sorciers dépravés ont créé des robots miniatures pour exécuter leurs crimes<sup>59</sup>. À l'époque de Torday également, des objets ou des collections d'objets auraient pu être envoyés pour intercepter des forces malveillantes. Plus tôt dans l'expédition, Torday avait parlé de *Doka* dans ses notes de terrain dans une région voisine. Les *Doka* étaient des vagabonds nocturnes de nature menaçante, qui pouvaient être interceptés par des « féticheurs » (praticiens *nganga* ou *nkisi*)<sup>60</sup>. Quelques 65 ans plus tard, MacGaffey et Janzen traduisent un terme similaire, *doki*, dans la région de langue kikongo, par « sorcier égoïste et antisocial » qui interceptait les esprits avec des *nkisi* lors de « ses patrouilles nocturnes<sup>61</sup> ». Les théories de la transmigration des humains vers les objets, en termes de capacités (bonnes ou malveillantes), attirent au moins l'attention sur le potentiel de ces rencontres à fournir des preuves de la notion d'envoi par les Européens d'agents objets pour mener à bien leurs actions violentes. De plus, la menace de la surveillance se marie avec la présence coloniale vigilante et menaçante. L'éléphant, avec la menace de *Bula Matadi* (l'Européen), était peut-être un *Doka* ; c'était un acte étrange, entouré de rituels, dont certains résonneront, d'autres sembleront étrangers et bizarres. La rencontre démontre au moins le potentiel des objets à remplir les fonctions malveillantes des Européens par procuration, à surveiller silencieusement, à apporter la maladie, le conflit, la violence et toute une série d'agents nouveaux pour remplir ces fonctions. En suivant Bernault, *Bula Matadi* et ses agents peuvent être considérés comme faisant partie d'un monde d'« étrangers invisibles » qui ont également joué un rôle dans la rencontre coloniale<sup>62</sup>.

Dans tous les cas, le *nkisi* et les pratiques qu'il décrit ont été utilisés pour enquêter, administrer la justice, déterminer la causalité et guérir ou remédier aux maladies, aux catastrophes ou aux écarts par rapport aux normes sociales attendues. Cette multiplicité des connaissances et des pouvoirs signifie que les notions de contrôle se chevauchent souvent<sup>63</sup>. Pour obtenir le pouvoir, le statut et les monopoles commerciaux en Afrique centrale, la maîtrise de la « médecine » et de la « divination » était essentielle et pouvait inclure la connaissance des précédents en matière de résolution des conflits, les compétences en matière d'herbes médicinales, la maîtrise du travail du fer, de la géographie, de la météorologie, du tissage, de la sculpture, de la diplomatie, du travail de mémoire ou de tout ce qui correspondait le mieux à la situation ou à la « maladie », au client ou à la société<sup>64</sup>. Comme l'ont souligné Jayne Guyer et Samuel Eno Belinga, le prestige, la richesse ou le pouvoir en Afrique équatoriale reposaient sur la capacité d'un individu à rassembler harmonieusement ses

<sup>55</sup> MacGaffey W., « Complexity, Astonishment and Power... », art. cité, p. 191. Cette pratique est analysée sur le long terme à partir d'un exemple de traduction en portugais d'un texte en shona dans : Roufe Gai et Miller Joseph C. (2020), « African Voices Echoing in European Texts: The Muffled Meanings of the Madzimbabwe of the Mocarange between the Sixteenth and Nineteenth Centuries », *History in Africa*, 47, pp. 5-36.

<sup>56</sup> Mack John (2013), « Baskets of Wisdom: A Central African Trope », in T. A. Heslop et H. Anderson (dir.), *Basketry and Beyond: Constructing Cultures*, Norwich, Sainsbury Centre for Visual Arts, pp. 128-141.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> De Heusch Luc (1971), *Pourquoi l'épouser ?...*, *op. cit.*, p. 181, cité in MacGaffey W., « Complexity, Astonishment and Power... », art. cité, p. 190 ; MacGaffey W., *Kongo Political Culture...*, *op. cit.*

<sup>59</sup> Strother Z., « A Photograph that Steals the Soul... », art. cité.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> MacGaffey W. et Janzen J., « *Nkisi* Figures of the Bakongo », art. cité, pp. 87-88.

<sup>62</sup> Bernault F., *Colonial Transactions...*, *op. cit.*

<sup>63</sup> *Ibid.* ; Willis Justin (2013), « Chieftaincy », in J. Parker et R. Reid (dir.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford, Oxford University Press, pp. 208-223.

<sup>64</sup> Guyer Jayne et Belinga Samuel Eno (1995), « Wealth in People as Wealth in Knowledge: Accumulation and Composition in Equatorial Africa », *The Journal of African History*, 36(5), pp. 91-120 ; Ngokwey N., « The Cultural Construction of Illness... », art. cité.

proches, ses clients et ses dépendants, en créant un environnement où les compétences et les connaissances étaient cultivées et pouvaient s'épanouir<sup>65</sup>. Bernault nous rappelle que les esprits et les ancêtres jouaient un rôle important dans l'économie politique et que les experts en rituels (*nganga*) étaient respectés et requis pour leur capacité à rassembler tous ces aspects par le biais de « charmes » ou de leur propre corps, qui étaient eux-mêmes considérés comme contenant une substance mystique pouvant être utilisée pour créer de l'harmonie ou pour guérir<sup>66</sup>. Bernault souligne ensuite l'importance de cet aspect du pouvoir dans les transactions coloniales sur le terrain, tant pour les Africains que pour les Européens, en offrant des exemples détaillés et bien fondés tout au long de son livre, qui s'inscrivent dans un contexte historique, lequel offre un certain contexte pour les preuves fournies par les sources de Torday.

L'aspect du confinement, du transfert ou de la capacité signifie également que les objets qui sont apparemment périphériques aux structures de pouvoir, peut-être même analysés comme des régalia, « représentant » le pouvoir, étaient en fait le médiateur du pouvoir lui-même<sup>67</sup>. Il s'agit là d'un aspect essentiel de l'anthropologie de l'art en Afrique centrale. Au-delà de la représentation ou de la métaphore, il y a l'incarnation du pouvoir dans et entre les objets et les hommes, ce qui donne aux artefacts en eux-mêmes, avec les bonnes conditions contextuelles, un énorme pouvoir dans toutes les transactions. La notion de représentation dans l'histoire de l'art est remplacée, dans ce contexte, par la notion selon laquelle les matériaux peuvent représenter des personnes ou d'autres objets, d'une manière synecdochique<sup>68</sup>. Dans son traitement des objets (ou « œuvres d'art »), Gell est tout à fait explicite sur le fait qu'ils ne remplacent pas les mots ou les symboles de signification, mais sont « des systèmes d'action destinés à agir dans le monde, et non à encoder des propositions symboliques sur le monde<sup>69</sup> ». En tant que systèmes d'action, les objets ont joué un rôle puissant et actif dans la rencontre coloniale. C'est ici, dans ce confinement, cette capacité, ce logement, ces propriétés synecdochiques ou métonymiques, ou quel que soit le *nkisi*, que réside l'essentiel de la manière dont les objets de l'expédition ont pu s'engager dans les mondes spirituels, matériels ou physiques européens/africains. Torday, au moins sur le plan opérationnel, a reconnu ce pouvoir et a tenté d'expliquer à son public européen ce que cela signifiait pour la gouvernance efficace du Congo, une gouvernance qui nécessitait une compréhension des pratiques locales, dans une région difficile à contrôler par des moyens « idéaux ».

## Guides de voyage coloniaux : utiliser le nkisi

De toute évidence, Torday avait trouvé un immense pouvoir dans le royaume invisible des « esprits » et des « sorcières » en s'engageant dans le « kissi », ou *nkisi*, la « médecine » ou le « fétiche »<sup>70</sup>. Il a demandé aux Européens d'exercer leur pouvoir sur les *nkisi* afin de faire avancer l'agenda européen. Torday a transmis ces instructions sur le *nkisi* dans des textes publiés, ainsi que dans des conférences, qui enseignaient aux Européens voyageant en Afrique les applications pratiques de l'ethnographie, les guides de chasse, l'administration de la médecine et l'emploi d'Africains au service des Européens<sup>71</sup>. Torday explique explicitement comment les Européens peuvent utiliser les mécanismes de pouvoir et les *nkisi* pour commercer, gouverner ou recueillir des informations sans recourir à la violence (directe). Torday, par exemple, a administré beaucoup de *nkisi* et a également encouragé l'administration de *nkisi* pour « sevrer les Bambala du cannibalisme<sup>72</sup> » ou « empêcher [les gens] de faire la guerre<sup>73</sup> ». Les conseils et les détails donnés dans ces textes (en particulier les textes les plus populaires) les inscrivent dans un genre plus large que Freed a appelé des « guides de voyage coloniaux<sup>74</sup> ». Dans son article « Every European Becomes a Chief », Freed affirme que ce genre est apparu

<sup>65</sup> Guyer J. et Belinga S. E., « Wealth in People as Wealth in Knowledge... », art. cité.

<sup>66</sup> Bernault F., *Colonial Transactions...*, op. cit., p. 14.

<sup>67</sup> Fraser Douglas et Cole Herbert (dir.) (1972), *African Art and Leadership*, Londres, University of Wisconsin Press. Il s'agit de l'analyse classique des régalia en Afrique, qui s'intéresse à la relation entre la forme et la fonction pour examiner comment les régalia représentaient les notions de pouvoir et de domination dans les sociétés africaines.

<sup>68</sup> De Heusch L., *Pourquoi l'épouser ?...*, op. cit., p. 181.

<sup>69</sup> Gell Alfred (1998), *Art and Agency*, Oxford, Oxford University Press, pp. 4-8.

<sup>70</sup> Bernault F., *Colonial Transactions...*, op. cit., pp. 10-11 ; Gordon David M. (2012), *Invisible Agents: Spirits in a Central African History*, Athens, Ohio University Press.

<sup>71</sup> Torday E., *Camp and Tramp...*, op. cit. ; Torday E., *On the Trail...*, op. cit.

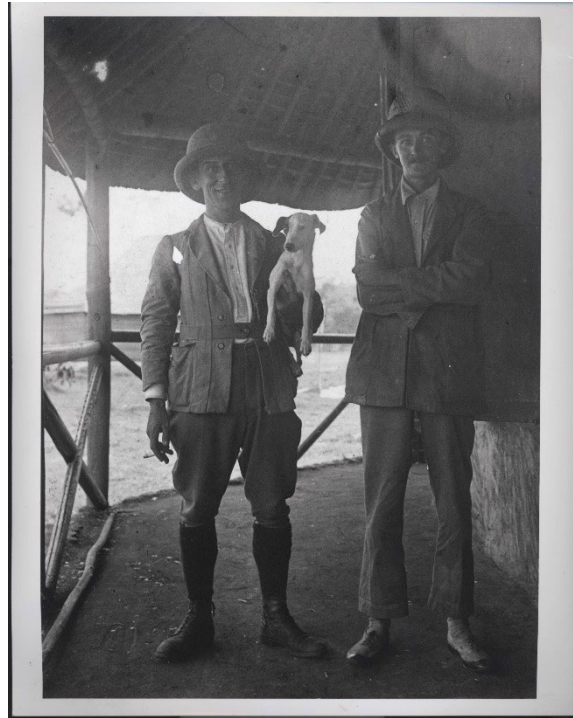
<sup>72</sup> Torday E., *Camp and Tramp...*, op. cit., pp. 84-85.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 257-258.

<sup>74</sup> Freed Libbie (2011), « Every European Becomes a Chief: Travel Guides to Colonial Equatorial Africa, 1900-1958 », *Journal of Colonialism and Colonial History*, 12(2).

parce que les faibles effectifs au Congo exigeaient que chaque Européen fonctionne comme un chef<sup>75</sup>. Les conseils de Torday sur le *nkisi*, avec les notions de pouvoir proposées dans les travaux de Bernault, Guyer et Belinga, font allusion au fait que Torday a compris que pour fonctionner « comme un chef » dans ce contexte congolais, il fallait maîtriser ce que les Européens appelaient la magie ou le fétiche, y compris les diverses technologies et médecines mystificatrices (donc les mécanismes de pouvoir locaux, ou l'agentivité, *nkisi*)<sup>76</sup>.

**Illustration n° 4 : photo d'Emil Torday et de Melville William Hilton-Simpson durant l'expédition Emil Torday (1907-1909)**



Source : British Museum Library Anthropology Library, Londres, Grande-Bretagne

Torday révèle que ces méthodes s'écartent des moyens « idéaux » de domination coloniale pour les Européens. Conscient des préjugés européens de son public cible, Torday lui demande de lui pardonner ses transgressions dans les « futilités de la magie » ou la « croyance en de faux dieux » et de prendre note des spécificités locales de la loi et de l'ordre parce que les gens « doivent prêter serment d'une manière qu'ils considèrent comme contraignante » et que les Européens, comme il l'a indiqué, doivent s'engager dans des pratiques rituelles – le « *kissi* » – afin de maintenir la paix<sup>77</sup>. Les notes de terrain non publiées révèlent une compréhension assez développée et il semble parfois que Torday perde son « sens européen » et s'immerge complètement dans les pratiques locales, découvrant une curiosité, une fascination et une passion pour l'Afrique qui l'occuperont pour le reste de sa vie. La question de savoir si Torday a réellement transcendé son « européanité » en tant qu'« observateur rationnel et objectif » restera un mystère. Quoi qu'il en soit, pour s'engager, il est clair que les Européens ont transgressé la notion européenne du concept idéal de gouvernement<sup>78</sup>. Plus important encore, ces sources témoignent de l'existence d'un pouvoir local ; une transaction où un commerce réussi signifiait soit une coercition violente (qui a notamment échoué, en mettant de côté son caractère moralement répugnant), soit un certain degré de coopération.

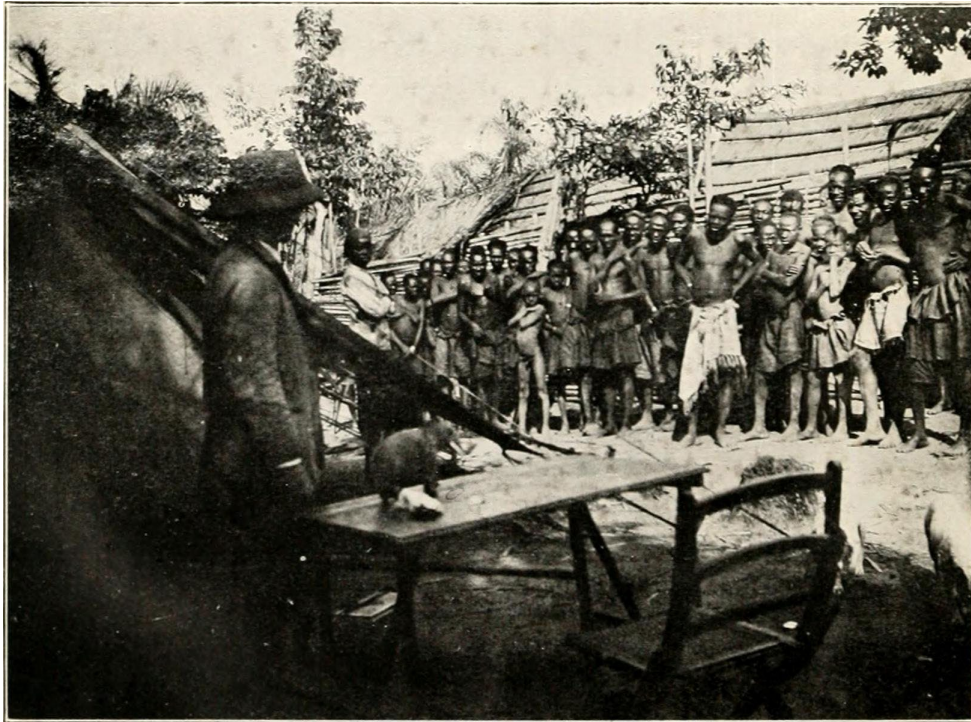
<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Guyer J. et Belinga S. E., « Wealth in People as Wealth in Knowledge... », art. cité.

<sup>77</sup> Torday E., *Camp and Tramp...*, op. cit., pp. 257-258.

<sup>78</sup> Bernault F., *Colonial Transactions...*, op. cit.

Illustration n° 5 : Emil Torday (à gauche) manipulant l'éléphant mécanique à Kenge, un village Lele, Kasai, République Démocratique du Congo



Source : Hilton-Simpson M. W., *Land and Peoples of the Kasai*, op. cit., p. 427

Les guides de voyage de Torday dispensent des conseils, notamment sur l'utilisation du *nkisi* et d'autres mesures permettant d'éviter le recours aux armes à feu ou au contrôle coercitif, mais cela ne signifie pas que ces actes étaient bénins ou dépourvus de violence d'une autre nature. Comme le souligne Bernault, la reconnaissance de ces transactions de valeur n'enlève rien aux relations de pouvoir asymétriques en cours, ni au fait que l'une des parties subissait généralement des pertes ou des préjudices considérables<sup>79</sup>. Dans le Kasai, en dépit de la résistance aux comptoirs commerciaux, ceux-ci ont fini par recouvrir le vaste territoire du Congo, avec des plantations d'huile de palme et des pertes énormes pour les commerçants et les intermédiaires de l'intérieur de l'Afrique<sup>80</sup>. L'utilisation du *nkisi* par Torday dans ce projet d'occupation démontre l'importance croissante des africanistes professionnels, des collectionneurs et des anthropologues de terrain pour mettre en évidence le fonctionnement du pouvoir à un niveau pratique dans le cadre de l'évolution vers l'occupation directe et le contrôle du commerce<sup>81</sup>. Le chevauchement des structures de pouvoir signifiait que le jeu avec le savoir européen entraînait dans une monnaie fluide et dynamique d'épistémologies concurrentes, dépendant de leur efficacité à écarter les intrusions imprévisibles dans la vie quotidienne, responsabilité d'un « chef », qu'il soit africain ou européen. Les conseils de Torday sur l'approche « non violente » peuvent également être situés dans des moments historiques plus larges du projet colonial ; une reconnaissance que l'extension du pouvoir colonial nécessitait un engagement avec les mécanismes de pouvoir et l'économie politique de l'Afrique centrale. Cette approche non violente peut également être ancrée dans le contexte du tollé international, mené par l'Association pour la réforme du Congo, concernant le traitement violent et odieux des sujets africains sous le règne du roi Léopold (1885-1908), qui a conduit à l'annexion à la Belgique en 1908<sup>82</sup>.

\*\*\*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Vansina J., *Being Colonized...*, op. cit.

<sup>81</sup> Schildkrout Enid et Keim Curtis (dir.) (1998), *The Scramble for Art in Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press ; Urry James (1972), « Notes and Queries on Anthropology and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920 », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 45-57.

<sup>82</sup> Nzongola-Ntalaja Georges (2002), *The Congo from Leopold to Kabila: A People's History*, Londres et New York, Zed Books.

Il est suggéré ici que l'éléphant a été utilisé par Torday pour incarner la menace européenne. L'utilisation par Torday de l'éléphant mécanique en 1909 pour soumettre des sociétés « hostiles » s'inscrit dans le droit fil de ses observations antérieures selon lesquelles les *nkisi* pouvaient transférer leur pouvoir dans des objets afin d'exercer leur autorité sur les gens et qu'il était possible d'insérer de nouveaux esprits, agents et objets dans le processus. Compte tenu de la compréhension de Torday et des « transactions réussies » utilisant des systèmes de valeurs et des monnaies locales, il est également suggéré que cette incarnation a été reçue dans un cadre de référence bien compris par le peuple Lele, ou dans une région encore plus large de l'Afrique centrale ou équatoriale.

De tels engagements, notés dans les notes de terrain rédigées par Torday pendant son séjour dans l'ancien Congo belge (en particulier entre 1907 et 1909), révèlent la nature des relations de pouvoir colonial et remettent en question l'idée d'un pouvoir colonial total<sup>83</sup>. L'anthropologie du colonialisme et les études subalternes ont longtemps remis en question la notion d'une politique impériale unifiée et cohérente par le prisme de ces analyses de cas, qui montrent que, grâce à l'action et à l'implication des populations locales, la politique et le pouvoir sur le terrain avaient leurs propres particularités temporelles et spatiales<sup>84</sup>. Les premières notes ethnographiques de terrain comme celles-ci peuvent mettre en évidence la manière dont les Européens et les Africains ont réfléchi et se sont battus avec le pouvoir, à la minute près. Comme le démontre Torday, les stratégies employées par les Européens, même celles ayant un objectif plus scientifique, ont souvent mené à des actions en Afrique qui contredisaient les « idéaux » européens de la domination coloniale (ainsi que l'autoprésentation européenne en tant qu'observateurs supérieurs, « rationnels » et scientifiques)<sup>85</sup>. Ces sources font état de diverses stratégies politiques, plutôt désordonnées, mises en œuvre dans le cadre de performances continues d'hégémonie, permettant l'inclusion et l'adaptation de présentations symboliques, synecdochiques et métaphoriques au cours de la rencontre coloniale qui, bien entendu, impliquait des transactions matérielles. Les études sur les engagements dialogiques et les épistémologies qui se croisent et se développent permettent aux Européens et aux Africains de s'impliquer dans de telles pratiques et d'inclure de nouveaux articles de fabrication européenne dans les systèmes de pouvoir locaux qui se développent.

*Rebekah Sheppard*

*Université de Salford (Grande Bretagne)*

## Bibliographie

- BERMAN Bruce (1979), « Coping with the Contradictions: The Development of the Colonial State in Kenya, 1895-1914 », *Journal of African History*, 20, pp. 487-505.
- BERNAULT Florence (2019), *Colonial Transactions: Imaginaries, Bodies and Histories in Gabon*, Durham, Duke University Press.
- BUNDJOK Henry (2008), « Les Lele : de la culture matérielle à l'histoire du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle », thèse de doctorat, Université de Lubumbashi.
- COOPER Frederick (1994), « Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History », *American Historical Review*, 5, pp. 1516-1545.
- COOPER Frederick et STOLER Ann (dir.) (1997), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press.

<sup>83</sup> Bernault poursuit dans cette voie en qualifiant ce processus « d'hégémonie transgressive ». Bernault F., *Colonial Transactions...*, *op.cit.*

<sup>84</sup> Berman Bruce (1979), « Coping with the Contradictions: The Development of the Colonial State in Kenya, 1895-1914 », *Journal of African History*, 20, pp. 487-505 ; Cooper Frederick (1994), « Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History », *American Historical Review*, 5, pp. 1516-1545 ; Cooper Frederick et Stoler Ann (dir.) (1997), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press ; Ranajit Guha (1997), *A Subaltern Studies Reader*, Minneapolis, University of Minnesota Press ; Stoler Ann (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, pp. 22-31.

<sup>85</sup> Voir par exemple : Hunt Nancy Rose (1999), *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press ; Bernault F., *Colonial Transactions...*, *op. cit.*, p. 9.

- DE HEUSCH Luc (1971), *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard.
- FRASER Douglas et COLE Herbert (dir.) (1972), *African Art and Leadership*, Londres, University of Wisconsin Press.
- FREED Libbie (2011), « *Every European Becomes a Chief: Travel Guides to Colonial Equatorial Africa, 1900-1958* », *Journal of Colonialism and Colonial History*, 12(2).
- GELL Alfred (1998), *Art and Agency*, Oxford, Oxford University Press.
- GESCHIERE Peter (2006), « Witchcraft and Modernity: Thoughts about a Strange complicity », in J. Kiernan (dir.), *The Power of the Occult in Modern Africa: Continuity and Innovation in the Renewal of African Cosmologies*, Berlin, LIT-Verlag, pp. 45-74.
- GORDON David M. (2012), *Invisible Agents: Spirits in a Central African History*, Athens, Ohio University Press.
- GUYER Jayne et BELINGA Samuel Eno (1995), « Wealth in People as Wealth in Knowledge: Accumulation and Composition in Equatorial Africa », *The Journal of African History*, 36(5), pp. 91-120.
- HILTON-SIMPSON Melville William (1911), *Land and Peoples of the Kasai, Being a Narrative of a Two Years' Journey Among the Cannibals of the Equatorial Forest and Other Savage Tribes of the Kasai* [première édition], Londres, Constable and Co.
- HUNT Nancy Rose (1999), *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press.
- HUNT Nancy Rose (2013), « Health and Healing in Africa », in J. Parker et R. Reid (dir.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford, Oxford University Press, pp. 378-395.
- INSOLL Timothy (2011), « Introduction. Shrines, Substances and Medicine in sub-Saharan Africa: Archaeological, Anthropological, and Historical Perspectives », *Anthropology & medicine*, 18(2), pp. 145-166.
- JANZEN John M. (1972), « Laman's Kongo Ethnography: Observations on Sources Methodology, and Theory », *Africa*, 42(4), pp. 316-328.
- JANZEN John M. (1992), *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*, Berkeley, University of California Press.
- MACK John (1981), « Animal Representations in Kuba Art: An Anthropological Interpretation of Sculpture », *Oxford Art Journal*, 4(2), pp. 50-56.
- MACK John (1990), *Emil Torday and the Art of the Congo*, Londres, British Museum Press.
- MACK John (2013), « Baskets of Wisdom: A Central African Trope », in T. A. Heslop et H. Anderson (dir.), *Basketry and Beyond: Constructing Cultures*, Norwich, Sainsbury Centre for Visual Arts, pp. 128-141.
- MACGAFFEY Wyatt (1977), « Fetishism Revisited: Kongo "Nkisi" in Sociological Perspective », *Africa: Journal of the International African Institute*, 47(2), pp. 172-184.
- MACGAFFEY Wyatt (1986), *Religion and Society: the Bakongo of Lower Zaire*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.
- MACGAFFEY Wyatt (1988), « Complexity, Astonishment and Power: the Visual Vocabulary of Kongo Minkisi », *Journal of Southern African Studies*, 14(2), pp. 188-203.
- MACGAFFEY Wyatt (1990), « The Personhood of Ritual Objects: Kongo, "Minkisi" », *Etnofoor*, 3(1), pp. 45-61.
- MACGAFFEY Wyatt (2000), *Kongo Political Culture: The Conceptual Challenge of the Particular*, Bloomington, Indiana University Press.
- MACGAFFEY Wyatt et Janzen John M. (1974), « Nkisi Figures of the Bakongo », *African Arts*, 7(3), pp. 87-89.
- NGOKWEY Ndolamb (1984), « The Cultural Construction of Illness: the Case of the Mukund Among the Lele of Zaire », *África*, 7, pp. 115-132.
- Nzongola-Ntalaja Georges (2002), *The Congo from Leopold to Kabila: A People's History*, Londres et New York, Zed Books.

- RANAJIT Guha (1997), *A Subaltern Studies Reader*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ROUFE Gai et MILLER Joseph C. (2020), « African Voices Echoing in European Texts: The Muffled Meanings of the Madzimbabwe of the Mocarange between the Sixteenth and Nineteenth Centuries », *History in Africa*, 47, pp. 5-36.
- SHEPPARD Rebekah (2018), « A History of Encounter, Encounter with History: the Emil Torday Expedition 1907-1909 », thèse de doctorat, University of East Anglia.
- SCHILDKROUT Enid (1992), « Revisiting Emil Torday's Congo, "Images of Africa" at the British Museum », *African Arts*, 25(1), pp. 60-100.
- SCHILDKROUT Enid et KEIM Curtis (dir.) (1998), *The Scramble for Art in Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STOLER Ann (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, pp. 22-31.
- STROTHER Zoe (2013), « A Photograph that Steals the Soul: the History of an Idea », in J. Peffer et E. Cameron (dir.), *Portraiture & Photography in Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 177-212.
- TORDAY Emil (1913), *Camp and Tramp in African Wilds. A record of adventures, impressions, and experiences during many years spent among the savage tribes round Lake Tanganyika and in Central Africa, with a description of native life, character, and customs*, Londres, Seeley, Service and Co.
- TORDAY Emil (1925), *On the Trail of the Bushongo*, Londres, Seeley, Service and Co.
- TORDAY Emil et JOYCE Thomas Athol (1910), *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba ainsi que sur les peuplades apparentées : les Bushongo*, Brussels, Musée du Congo belge.
- TORDAY Emil et JOYCE Thomas Athol (1922), *Notes ethnographiques sur les peuplades habitant les bassins du Kasai et du Kwango oriental : peuplades de la forêt ; peuplades des prairies*, Bruxelles, Musée du Congo belge.
- URRY James (1972), « Notes and Queries on Anthropology and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920 », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 45-57.
- VAN GRIEKEN Michel et DANDROY Pierre (2008), *Inventaire des archives du fonds des affaires indigènes du Congo*, Bruxelles, Ministerie van Buitenlandse Zaken.
- VANSINA Jan (1962), « Long Distance Trade Routes in Central Africa », *The Journal of African History*, 3(3), pp. 375-390.
- VANSINA Jan (2010), *Being Colonized, the Kuba Experience in Rural Congo*, Madison, University of Wisconsin Press.
- WILLIS Justin (2013), « Chieftaincy », in J. Parker et R. Reid (dir.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford, Oxford University Press, pp. 208-223.