

Le blanchiment des massacres coloniaux : un crime continué ?

Martin Vander Elst

DANS **RELATIONS INTERNATIONALES** 2025/4 n° 204 , PAGES 83 À 95

ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0335-2013

DOI 10.3917/ri.204.0083

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-relations-internationales-2025-4-page-83?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le blanchiment des massacres coloniaux : un crime continué ?

Dans les débats contemporains, la question de la « restitution » du patrimoine africain pillé durant la colonisation se pose depuis une forclusion du temps historique. Or, plutôt que de « résoudre » un passé colonial inchangé qui continuerait de hanter le présent, la recherche de provenance (*Herkunft*)¹ permet en réalité de retrouver « un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes² ». La *restitution*, à la fois comme retour d'artefacts mais également comme dispositif ethnographique, ne clôturait donc rien. Au contraire, elle déstabilise, elle fait vaciller, elle menace de l'intérieur l'héritage colonial comme historiographie du fait accompli. C'est probablement ce qui explique le caractère passionné voire violent des controverses en cours. Lorsque l'héritage colonial vient se fracasser sur le temps présent, différents morceaux, divers fragments du passé se désagglomèrent. La tâche du généalogiste, dans la tradition ouverte par Nietzsche puis reprise et prolongée par Foucault, est alors de les ramasser pour tracer un nouveau chemin à travers les nœuds du passé. Le concept de « blanchiment » que nous mettons ici sur le métier, nous servira alors de conducteur pour enfilier les discontinuités, dans une temporalité historique rejouée³.

1. Le terme est emprunté à Nietzsche (*Généalogie de la morale*) : « La recherche de la *Herkunft* ne tend pas à redécouvrir une communauté originaire, où le présent trouverait son sol de naissance. Elle tend au contraire à dissocier le présent ; et [à] retrouver, au-dessous de la conscience unitaire qu'il essaie de se donner de lui-même, les marques de tous les éléments hétérogènes qui s'enchevêtrent en lui », Michel Foucault, *Nietzsche : cours, conférences et travaux*, édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Bernard E. Harcourt, Paris, EHESS, Gallimard-Le Seuil, 2024, p. 70. On peut donc dire que la « provenance » fait signe, ici, vers une communauté dispersée, fragmentée, divisée par la violence coloniale, au contraire de la notion souvent essentialisée de « communautés-sources ».

2. Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in Michel Foucault et al., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Puf, 1971, p. 152.

3. « Articuler historiquement le passé, ne signifie pas le connaître "tel qu'il a été effectivement", mais bien plutôt s'emparer d'un souvenir tel qu'il surgit, fulgurant, dans un instant de danger [...] », Walter Benjamin, *Thèse sur le concept d'histoire*, Thèse VI, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

Pour habiter ce temps présent incertain et chaotique, nous proposons, dans ce texte, une problématisation de la question de la *restitution* à partir d'une ethnographie dans et par les archives, qui prendra la forme d'une biographie d'artefacts. Notre démarche archéologique prendra en charge les rapports du savoir et du pouvoir colonial dans leurs métamorphoses. En effet, les aménagements du pouvoir colonial, ses tactiques et ses stratégies donnent lieu à des affirmations, à des négations, à des expériences, à des théories, bref à tout un « jeu de la vérité »⁴. Aussi violent qu'il fût (et qu'il peut toujours l'être), le pouvoir tel qu'il s'exerça en colonie fut un pouvoir tout à la fois brutal et méticuleux, calculé. Il est donc possible d'en faire la généalogie aux points où il se forme et se transforme, c'est-à-dire de restituer une *épistémè*⁵ en métamorphoses permanentes à la fois à l'intérieur d'un domaine général (anthropologie criminelle, ethnologie, anthropométrie, psychiatrie, sociologie, droit colonial, muséographie, etc.) et également d'un domaine en quelque sorte vertical que constitue une société, une culture, une civilisation à un moment donné. Cette archéologie va nous permettre de montrer comment, à travers différentes opérations de transferts, de déplacements, d'empilements, de requalifications, les crimes coloniaux commis à la fin du XIX^e siècle se sont trouvés prolongés et rejoués à travers différents dispositifs de savoir/pouvoir aux effets internes sur la façon dont la question de la *restitution* se pose aujourd'hui. Le concept de « blanchiment » comme processus historique complexe nous permettra dès lors d'insister sur cette *justice-à-faire* qui se trouve au cœur de cette question brûlante.

PERCER LA CHAMBRE OBSCURE DU COLONIALISME BELGE

Les artefacts congolais, rwandais, burundais, etc. enfermés et bien rangés derrière les vitrines du musée de Tervuren en Belgique semblaient comme affectés d'un sommeil patrimonial éternel. L'historiographie coloniale n'avait consacré, jusqu'alors, que le droit des vainqueurs à la rapine, au blanchiment des crimes coloniaux et aux discours ethno-esthétiques qui capitalisaient sur l'appropriation impérialiste depuis plus d'un siècle. Ces artefacts y étaient en quelque sorte surgelés, figés, désactivés, dans une mise en scène de la fin des temps. La question de la *restitution* est alors venue percer la *camera obscura* du colonialisme pour en relancer les dés depuis l'extérieur⁶ du musée de façon à produire une scène singulière d'interlocution depuis le *tort* colonial lui-même. Rien ne destine donc

4. Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2003, p. 15.

5. Valentin-Yves Mudimbe, *L'Invention de l'Afrique*, Paris, Éditions Présence Africaine, 2021, p. 18, 24 et 80.

6. Voir Véronique Clette-Gakuba, David Jamar, « Les voies activistes de la restitution en Belgique », *Africa e Mediterraneo*, n° 100, décembre 2024, p. 94-108.

plus désormais ces artefacts à demeurer les témoins muets des cryptes de l'Europe nécropole.

Pour prolonger ce mouvement politique, nous allons remonter (*against the grain*) la généalogie par laquelle la question de la *restitution* est revenue en Belgique dans le contexte contemporain, celle du crâne d'un chef congolais tabwa du nom de Lusinga Lwangombe assassiné par un militaire belge et agent léopoldien, Émile Storms, et de deux statuettes céphalomorphes ancestrales, des portes fétiches, ayant appartenu à ce chef et qui furent pillées lors d'un massacre colonial commis le 4 décembre 1884 sur les bords du Tanganyika. Plutôt qu'une étude exhaustive et longitudinale, nous allons effectuer un certain nombre d'incisions verticales dans le matériau archivistique de façon à saisir l'émergence et la circulation de théories et de formes de savoir/pouvoir à travers lesquels ces objets du litige (post)colonial ont été enrôlés de 1884 à aujourd'hui.

Il faut d'emblée noter qu'entre le crâne de Lusinga (portant la référence : A.A. 151), toujours en dépôt dans une boîte à l'Institut royal des Sciences Naturelles de Belgique et les statuettes céphalomorphes, enregistrées comme « *Ficus mucoso* » (RG 31663) et « *Erythrina abyssinica* » (RG 31664), c'est-à-dire comme « trophées militaires » de la collection du musée de Tervuren, il y a un régime d'exposition inversé. Si les statuettes tabwa ont bénéficié d'une visibilité importante au sein du musée, le crâne de Lusinga, enregistré dans la collection d'anthropologie physique, n'a quant à lui jamais été exposé. En tant que dispositif de propagande coloniale, le musée du Congo⁷ (Tervuren) a d'emblée (dès l'exposition temporaire de Tervuren de 1897) considéré et anticipé que l'exposition de crânes et d'ossements de chefs congolais assassinés entraînerait nécessairement des questions sur la provenance et les conditions d'acquisition des artefacts⁸. Ce double geste de sur-exposition des artefacts et d'invisibilisation des crânes et ossements est constitutif de leur historicité. Si on retrouve très facilement les statuettes tabwa dans l'inventaire du musée de Tervuren, la recherche du crâne de Lusinga a été le

7. Cette institution muséale, voulue par la Société Belge des Ingénieurs et des Industriels qui forma un comité « Congo » dès le lendemain de la Conférence de Berlin, est née à la suite de l'exposition universelle d'Anvers de 1885, qui devait préparer « une exposition complète de tous les articles d'exportation et d'importation » : *Le Mouvement Géographique*, n° 9, 3 mai 1885, p. 34 et n° 6, 22 mars 1885, p. 24.

8. « Les collections étaient consultables pour étude par les scientifiques dans le Palais des Colonies, mais n'étaient pas présentées au public. Le musée du Congo participait en fait de la propagande coloniale de Léopold II et la présentation de crânes aurait probablement causé trop de remous, et ce d'autant plus que le projet colonial était déjà hautement controversé après les publications de George Washington Williams, Roger Casement et Edmund Dene Morel, qui révélèrent les atrocités perpétrées par le régime colonial », Martin Couttenier, « “Et on ne peut s'empêcher de rire” : La Physio-anthropologie en Belgique et au Congo (1882-1914) », in Nicolas Bancel, Thomas David, Dominic Thomas (dir.), *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Paris, La Découverte, 2014, p. 109. Voir aussi Isidore Ndaywel è Nziem, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 1998, p. 359-361.

fruit d'un travail collectif, à la fois artistique, activiste et scientifique⁹. Sans nom, sans histoire, c'est alors l'imprécision de l'inventaire et ses migrations qui ont fabriqué l'anonymisation de ce que l'on appelle, par euphémisme, des « restes humains » mais qui en réalité sont des dépouilles d'ancêtres homicidés dont la détention est passible du délit de recel (article 340 du Code pénal belge). L'absence de soin éthique entourant ces dépouilles est la conséquence épistémologique de leur transformation, par l'anthropologie physique, en *spécimens*, inventoriés en tant qu'*items* (éléments indistincts d'un ensemble) de collections muséales.

Poser la question de la *restitution*, c'est-à-dire ici du rapatriement, nécessite alors un geste critique de démantèlement des savoirs coloniaux à partir desquels ces artefacts et ce crâne ont été conservés et conduits jusqu'à nous. C'est à partir de cette archéologie qu'il devient possible de sentir l'ancestralité de Lusinga, par-delà sa réification positiviste. S'il y a lieu ici de restituer la *catastrophe épistémologique* par laquelle ces restes, les « fruits étranges¹⁰ » du massacre de 1884, nous arrivent, c'est dans la mesure où le massacre et la réduction en esclavage des survivants, le pillage, la mise à sac, la destruction des schèmes culturels, l'enrôlement forcé, les déplacements de population, etc.¹¹ auront produit une rupture dans la transmission des rites mémoriaux. L'histoire naturaliste et positiviste des sciences coloniales belges se traduit ainsi dans le déni et la négligence des enjeux complexes liés à l'ancestralité. Si nous pouvons dire ici de l'ancestralité qu'elle est *politique*, c'est dans la mesure où la rupture coloniale instaure une diversification et une hybridation des ayants droit¹². Nous proposons alors le concept d'« ancestralité politique » pour éviter de devoir trancher les controverses mémorielles à l'aide d'un savoir naturaliste, comme le test ADN, et afin de maintenir une conception plus ouverte de la catégorie d'« ayant droit » qui nous permette de sortir du domaine restreint du droit domanial. C'est en effet l'histoire coloniale et les effets sur le temps long de ses violences qui font (l') ancestralité. Il s'agit alors de fabriquer, comme nous y invite Achille Mbembe, un droit qui sous-tende la restitution, « davantage orienté vers les personnes que vers les biens et la propriété¹³ ». Nous commençons à

9. Martin Vander Elst, « Une archéologie critique de la race », Thèse de doctorat, UCLouvain, octobre 2024, p. 60-65.

10. « Southern trees bear strange fruit / Blood on the leaves and blood on the root / Black bodies swinging in the southern breeze / Strange fruit hanging from poplar trees » : il s'agit des paroles écrites par un homme juif new-yorkais, proche du parti communiste, Abel Meeropol inspirées du poème français de Théodore de Banville *Le Verger du roi Louis*, chantées et mises en scène par Bille Holiday, dans une chanson connue sous le nom de *Strange Fruit*.

11. Valentin-Yves Mudimbe, *op. cit.*, p. 26.

12. Les communautés tabwa n'ont donc plus rien d'une « source » même à elle-même, inchangée, pure ; elles ont été particulièrement lésées, blessées, défigurées par la politique des chefferies belge (déplacements forcés, relégations, modifications ethniques, assassinats, exils, etc.).

13. Achille Mbembe « À propos de la restitution des artefacts africains conservés dans les musées d'Occident », <https://aoc.media/analyse/2018/10/05/a-propos-de-restitution-artefacts-africains-conservees-musees-doccident>.

comprendre que la *restitution* est plus et autre chose qu'un simple transfert, avec ou sans titre de propriété.

UNE HIÉRARCHISATION RACIALE ÉVOLUTIVE

L'exercice du pouvoir colonial est en même temps le lieu de formation de savoirs qui en retour permettent à cet exercice de raffiner ses cibles et de complexifier ses technologies. Le 3 mai 1886, Émile Houzé¹⁴ fait un exposé, pour la Société d'Anthropologie de Bruxelles (SAB), sur les trois crânes de chefs congolais assassinés et « ramenés » du Congo par Émile Storms. Nous y retrouvons une analyse anthropométrique du crâne de Lusinga.

Dans cet exposé, la théorie de la Civilisation à la fois monogéniste et raciste que développe l'évolutionnisme de Houzé noue entre eux différents degrés de hiérarchisation – « femme », « enfant », « nègre », etc. – dans une même structure anthropologique en s'appuyant sur la théorie de l'« évolution régressive¹⁵ ». Houzé établit, selon une analyse anthropométrique, le « caractère pithécoïde » (qui a l'aspect du singe) du crâne de Lusinga. Il aurait une tendance marquée vers la « misaticéphalie », c'est-à-dire un intermédiaire entre la « dolichocéphalie » (« qui a le crâne allongé », censé désigner les personnes dont l'indice céphalique serait peu élevé) et la « brachycéphalie » (« qui a le crâne court », censé désigner les personnes dont l'indice céphalique serait élevé)¹⁶. Les analyses anthropométriques de Houzé apparaîtront au lecteur « conscient » d'aujourd'hui, qui sait que « les races n'existent pas », comme grotesques, voire pré-scientifiques. Mais ce qui est frappant, c'est qu'il n'y a pas, chez Houzé, d'opposition entre l'analyse craniologique et l'analyse ethnographique qui serait la « vraie science sociale enfin débarrassée des préjugés racistes du XIX^e siècle ». Pour compléter l'analyse craniologique, Houzé s'appuie sur les descriptions ethnographiques de Storms. Le problème de l'anthropométrie évolutionniste n'est pas alors l'homogénéité raciale typique mais bien l'organisation de régimes de différences au sein d'une structure évolutive. Plutôt que de hausser les épaules et continuer notre chemin, il nous faut tenter de restituer la dimension proprement « stratégique » de cette science coloniale. C'est que cette bio-histoire permet de rendre effective la colonisation en tant qu'opération de « sauvegarde » des races congolaises alors ethnographiées comme tombées en décrépitude, sous l'influence régressive de l'« esclavagisme arabe » et de la « polygamie » ;

14. Médecin et anthropologue belge qui étudia l'anthropologie à Paris sous la direction de Léonce Manouvrier.

15. Jean Demoor, Jean Massart, Émile Vandervelde, *L'Évolution régressive en biologie et en sociologie*, vol. 85, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière et Ca., 1897.

16. Armand de Quatrefages, Ernest Théodore Hamy, « Les crania Ethnica », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, II^e Série, tome 10, 1875, p. 612-619.

races congolaises que les colons viendraient à présent « relever » sur la base des « ruines d'anciens États cafres ». Dans la démarche de Houzé, comme dans celle des autres membres de la SAB, il n'y a aucune contradiction entre une approche strictement anthropométrique et une approche ethnographique ; au contraire, nous observons de multiples symbioses.

Les discussions au sein de la SAB à l'issue de la présentation de l'exposé sur le crâne de Lusinga par Houzé, le 3 mai 1886, tournent autour de la question de la « sensibilité » des Congolais. Houzé reprend à son compte la théorie de l'« hypoesthésie », c'est-à-dire la diminution de la sensibilité¹⁷. Au sein d'une hiérarchisation impérialiste, raciste et misogyne de la sensibilité, l'homme blanc / bourgeois / citoyen-des-villes-impériales / éduqué constitue l'« échantillon majoritaire¹⁸ », c'est-à-dire le « belge moyen » de Quetelet¹⁹, autour duquel s'organise la hiérarchisation des différences. Le mètre étalon qui atteint à la sensibilité transcendante n'est alors ni *pas assez sensible* (hypo-esthésie) comme le serait le nègre ni *trop sensible* (hyper-esthésie) comme les enfants et les femmes. On perçoit donc ici comment le concept même de *race* se construit dans une forme de co-extensivité avec la notion de « milieu ». En effet, pour l'école française dite du « milieu social²⁰ », les changements brusques d'environnement entraîneraient une transformation des habitudes innées²¹.

L'absence de soin conféré aux dépouilles des trépassés du colonialisme belge comme Lusinga, réduit à l'état d'*item*, enfermé dans une boîte des collections de l'Institut royal des Sciences Naturelles, se retrouve déjà dans les considérations de Houzé, rédigées sur la base des notes ethnographiques de Storms, liées au « rite des ancêtres ». D'après l'évolutionnisme culturel de Houzé, les rites tabwa d'inhumation des ancêtres ne démontreraient « aucune idée religieuse », tout au plus ils relèveraient d'une forme de « présentiment d'une vie future ». Le « respect des morts et des sacrifices », Houzé comme d'autres agents coloniaux le jugent avec amusement. Les profanations de sépultures seront pourtant une des pra-

17. La théorie de l'*hypoesthésie*, nous la retrouvons également chez Lombroso pour expliquer l'insensibilité typique du « criminel-né », dans les considérations liées aux tatouages des populations indigènes chez Storms, chez Charcot avec l'hystérie, jusqu'au « syndrome méditerranéen » que repère Fanon dans la psychiatrie française (École d'Alger) en 1952.

18. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980, p. 133-134.

19. Adolphe Quételet (1796-1874) est un mathématicien, astronome, naturaliste et statisticien belge, précurseur de l'étude démographique et fondateur de l'observatoire royal de Belgique.

20. Christian Debuyst, « L'école française dite du "milieu social" », in Christian Debuyst, Françoise Digneffe, Alvaro Pires, *Histoire des savoirs sur le crime et la peine. La rationalité pénale et la naissance de la criminologie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Presses de l'Université d'Ottawa, De Boeck Université, 1998, p. 301-356.

21. Dans son exposé de 1886, Houzé reprend à son compte ces théories pour expliquer la « moindre aliénation mentale » supposée des « nègres esclaves » aux États-Unis (Émile Houzé, « Les tribus occidentales du lac Tanganika », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*, séance du 3 mai 1886, p. 54).

tiques de conquête coloniale principale de l'Association Internationale Africaine puis de l'État indépendant du Congo. Le positivisme évolutionniste contenu dans les analyses craniométriques permet alors de justifier cette forme d'exterminisme colonial : assassinats des chefs, décapitations, pillages, mises en esclavage, destructions, prises de crânes et d'artefacts ancestraux comme « trophées de chasse ». Depuis une telle structure épistémologique²², ce ne sont plus les pratiques coloniales qui sont barbares, violentes et irrespectueuses mais les indigènes qui accorderaient un respect jugé comme « enfantin », un attachement recodé comme « archaïque », aux dépouilles des ancêtres. L'évolutionnisme est alors une fabrique cognitive et subjective d'insensibilité dont les effets éthiques se font encore sentir aujourd'hui.

MASSACRER ET SAUVEGARDER, DÉTRUIRE ET CONSERVER

Le 31 mai 1886, quelques jours après l'exposé craniométrique de Houzé sur Lusinga, Émile Storms et Victor Jacques (professeur de pharmacologie à l'Université libre de Bruxelles) présentent devant la SAB des « Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale ». Les carnets de Storms qui sont des carnets de campagnes militaires et qui servent de base à cet exposé sont organisés selon les catégories du *Questionnaire de sociologie et d'ethnographie* publiées en 1889 par la société d'Anthropologie de Paris : « vie nutritive », « vie sensible », « vie affective », « vie sociale » et « vie intellectuelle ». Nous constatons ici, dans les *Carnets* de Storms, comme dans cet exposé ethnographique, un couplage²³ du pouvoir militaire colonial et du savoir sociologique et ethnographique européen. Le texte qui présente les statuettes céphalomorphes tabwa pillées par Storms à Lusinga marque également une attention particulière, qu'il nous faut relever, à l'« art corporel » comme la peinture, les coiffures, les scarifications et les piercings. À propos de cet « art tabwa », nous pouvons repérer dans cet exposé une controverse interne entre l'optimisme évolutionniste de Jacques et le pessimisme régressif de Storms. Il s'agit là d'une divergence propre à l'*épistémè* raciologique darwinienne. Pour Jacques, qui est attaché à la faculté de Médecine de l'ULB, c'est en adaptant les milieux indigènes que l'on peut élever les formes primitives de l'art tabwa vers la Civilisation. À l'inverse, pour Storms, ces populations auraient « fait d'autant plus de progrès dans la civilisation qu'elles sont restées plus isolées, parce qu'elles doivent alors

22. Valentin-Yves Mudimbe, *op. cit.*, p. 26.

23. Pour Mudimbe, la « genèse de la science anthropologique se trouve au cœur de l'idéologie mercantiliste » (*ibid.*, p. 58) dans la mesure où l'impérialisme et l'anthropologie prirent corps en même temps : la « colonisation épistémologique » double d'emblée la colonisation militaire. L'*épistémè* coloniale est alors comme l'« atmosphère intellectuelle qui donne à l'anthropologie son statut de discours » (*ibid.*, p. 64).

puiser en quelque sorte en elles-mêmes une aspiration instinctive vers le beau²⁴ ». L'art tabwa que Storms pille allègrement en massacrant les populations indigènes et qu'il présente maintenant devant la SAB serait alors la trace de « l'existence antérieure d'une époque plus civilisée » mais avec une « tendance actuelle à un retour vers la barbarie²⁵ ». Loin de répondre des destructions du colonialisme dont il est un des acteurs principaux, Storms reconstruit la colonisation civilisatrice et philanthropique belge comme une tentative de « sauver » et de « protéger » ces populations indigènes des fléaux endogènes que seraient l'« esclavagisme arabe », la « polygamie » et l'« anthropophagie ». Est ici active une tension constitutive entre le pessimisme évolutionniste de Storms qui s'appuie sur l'idée d'une forme d'entropie primitive²⁶ et l'optimisme civilisationnel de Jacques qui s'appuie quant à lui sur l'adaptation, l'éducation et l'élévation des indigènes à la Civilisation.

Respect et mépris, destruction et conservation, civilisation et sauvegarde fonctionnent donc ensemble, au sein d'un même dispositif de gouvernement de type évolutionniste. Avec la politique dite de « relégation » des chefs récalcitrants et d'« inculturation »²⁷ des populations indigènes aux mœurs européennes, on comprend que le pseudo-respect contenu dans la politique d'indigénisation est en réalité un respect armé, construit à coups de déportations, de camps de travail forcé, d'incarcérations à perpétuité (Simon Kimbangu) et d'assassinats (Lusinga, Lumumba, etc.). Lorsqu'on parcourt les notes ethnographiques de Storms, on constate qu'il n'y a pas vraiment de passage d'un premier colonialisme destructeur des cultures à un second colonialisme indirect qui les « respecterait ». Il y a d'emblée un « respect » pour des cultures que l'on détruit en les « sauvant », c'est-à-dire en les « conservant » dans des formes de vie mutilées, réduites et stéréotypées²⁸. Nous avons là deux pôles différents mais synchroniques de la colonialité du savoir en Belgique.

VALORISATIONS (POST)COLONIALES ET THÉSAURISATION

Nous tentons donc d'exhumer les formes de la colonialité belge du savoir/pouvoir à travers une ethnographie des traces archéologiques de

24. Émile Storms, Victor Jacques, « Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale », *Extrait de Bulletin de la Société d'anthropologie de Bruxelles*, 1886-1887, t. 5, p. 167.

25. *Ibid.*, p. 167.

26. Les thèmes de la « dégénérescence » et de la « régénération » de la race, l'opposition de la « vigueur barbare » et de l'« épuisement de la civilisation » vont littéralement hanter la métaphysique occidentale des années 1890-1930.

27. Bitu Lihun Nzundu, *Missions catholiques et protestantes face au colonialisme et aux aspirations du peuple autochtone à l'autonomie et à l'indépendance politique au Congo belge (1908-1960)*, Rome, Pontifical biblical Institute, 2013, p. 227-230.

28. Valentin-Yves Mudimbe, *op. cit.*

Lusinga dans la « bibliothèque coloniale »²⁹. Cela nous permet de repérer, dans les discours, les théories et les dispositifs à travers lesquels la trace de Lusinga fut prolongée jusqu'à nous, les différentes modalités du discours colonial. Nous allons à présent nous attacher à une mutation muséographique interne au régime colonial qui a eu lieu au tournant des années 1930-1950. Lors de leur intégration au musée en 1930, les statuettes céphalomorphes sont encore assimilées en tant que « art tabwa » au sein d'une classification ethnique. L'établissement du gouvernement colonial au Congo se prolonge en effet, au sein du musée de Tervuren, par la production de notices et de cartels qui entérinent, pour la population métropolitaine, l'attribution ethnique à partir des subdivisions géographiques-administratives du Congo colonial. La fixation des populations indigènes sous le principe « une tribu, un territoire » se traduit, au musée, au sein de la scénographie coloniale par une fixation artéfactuelle sous le principe « une tribu, une vitrine ».

À partir des années 1930, mais surtout à partir des années 1950, ces objets vont être enrôlés dans une nouvelle mutation épistémologique pour devenir des « œuvres d'art » au sein d'une nouvelle classification, celle de l'« art nègre ». En effet, dans les années 1930, Bruxelles s'affirme comme un centre mondial du commerce de l'« art africain ». En devenant des « œuvres d'art », les statuettes tabwa se trouvent alors inscrites dans une nouvelle matrice discursive sur leur « charme hypnotique » et feront l'objet de réflexions interminables sur leur « essence » et sur la « valeur esthétique de leurs formes »³⁰. Avec l'instauration de la catégorie d'« art nègre », émerge l'idée d'« authenticité » mais aussi de « forme pure », c'est-à-dire « libre de toute influence extérieure » selon une esthétique kantienne. Ce néo-primitivisme³¹ en formation à partir des années 1930, nous en observons pourtant déjà les articulations dans les écrits d'Émile Storms. Le lien entre massacres coloniaux et « conservation du patrimoine » congolais est en effet constitutif de la matrice coloniale belge au Congo. Ce nouveau mode d'exposition des objets sera encore renforcé dans les présentations « orienté-art » qui virent le jour après l'indépendance du Congo en 1960.

La catégorie de « chef-d'œuvre » peut en effet être restituée comme un syndrome typique des musées ethnographiques post-coloniaux rétrogrades qui ont trouvé plus facile de continuer à éblouir/aveugler³² leurs publics avec leurs « trésors » pillés sur le fond d'une esthétique ethnocentrique à prétention universaliste³³. Or, présenter les « fruits étranges » du

29. *Id.*

30. Sally Price, *Arts primitifs, regards civilisés*, Paris, Beaux-Arts de Paris Éditions, 2017.

31. Une nouvelle forme de « primitivisme », sous l'impulsion de la fascination de quelques artistes d'avant-garde (Breton, Tzara, Gauguin, Carl Einstein, Leiris, Giacometti, etc.), construit alors un nouveau regard qui met l'accent sur la « pureté » d'objets fabriqués par des hommes considérés comme n'ayant pas encore été corrompus par la Culture et le Progrès de l'Occident.

32. Joseph Tonda J., *Afrodystopie. La vie dans le rêve d'autrui*, Paris, Karthala, 2021.

33. « Déclaration sur l'importance et la valeur des musées universels », 2004.

massacre colonial de 1884 comme un « travail de l'art » implique une sorte d'oubli volontaire des conditions qui ont présidé à leur appropriation violente. Tout se passe alors comme si plus ces artefacts se trouvaient éloignés de leur contexte de production et de sens, plus les massacres et les pillages qui ont présidé à leurs excavations et à leurs appropriations se trouvaient recouverts, plus ils semblaient entrer dans un processus de valorisation esthétique³⁴. La « primitivité » des formes tabwa qui feront l'objet, des années 1950 aux années 1990, d'une profusion discursive extrêmement importante est donc une production secondaire, coextensive au pillage et au régime d'apartheid. Chaque nouvelle exposition internationale, chaque apparition dans un catalogue d'exposition produit alors une augmentation de leur valeur auratique qui se trouve liée à l'accroissement de la valeur financière de ces objets sur le marché de l'art. La généalogie coloniale et post-coloniale des statuettes tabwa pillées par Storms lors de l'assassinat de Lusinga en 1884 nous permet de restituer le nouage constitutif entre la violence de l'agression coloniale en tant qu'accumulation primitive et le processus exorbitant de valorisation de l'« art tabwa » dans les salles de ventes privées.

L'*accumulation continuée* n'est pas pour autant un processus linéaire. Nous allons, pour en saisir la politique, nous arrêter sur la vente par Christie's pour 2 913 750 euros d'un masque tabwa dit « Musangwe » en 2018. Ce qui nous intéresse dans ce cas-ci, c'est que le catalogue de vente intitulé *Un chef-d'œuvre de l'art tabwa. Quintessence de la beauté : une icône de l'art tabwa*, pour construire l'« authenticité » qui fabrique le *pedigree* de l'œuvre, va justement s'appuyer sur les notes ethnographiques de Storms que nous avons déjà traitées plus haut, et plus précisément encore sur ses réflexions sur les coiffes et scarifications qui étaient au cœur des débats au sein de la SAB sur l'« hypoesthésie ». Pour conférer au masque dit « Musangwe » le statut de « chef-d'œuvre », le catalogue utilise en effet les réflexions de Storms sur la « charge magique » et la « sexualité débordante » des rituels de fécondité tabwa que nous retrouvons dans ses notes consacrées à son « Voyage à Udijdji »³⁵. Nous voyons alors comment les thèses pessimistes que développe Storms à propos de l'« isolement » esthétique tabwa, dans ses notes ethnographiques, servent ici, dans un catalogue Christie's, à produire la survalorisation de la « facture » et l'« originalité » du style tabwa. Pour ce faire, le catalogue insiste sur le fait que les sculpteurs tabwa dit « indépendants » surent « se différencier pour développer un langage plastique entièrement à eux ». Les savoirs coloniaux ethnographiques produits à la fin du XIX^e siècle sont ainsi ré-agencés en 2018 dans un processus visant à produire de la sur-valeur. La prolifération des délires négrophiliques sur l'« art tabwa » qui contribue aujourd'hui à la fixation d'un prix secondaire (2 913 750 euros) sur le marché de l'art est rendue possible par l'enclavement et les massacres de

34. Sally Price, *op. cit.*, p. 134.

35. Archives Storms, MRAC archives, *unpublished*.

Tabwa dans la région du Tanganyika. Ce transbord sans sujets est alors constitutif de ce que Mbembe appelle un « puits à fantasmes »³⁶ comme modalité imaginative de cette ségrégation épistémique. La généalogie des vies ultérieures de Lusinga montre à quel point le concept de « beauté tabwa » que nous trouvons au cœur du catalogue de Christie's est une catégorie historique rendue possible par le pillage, le massacre et la déportation.

La prise en compte des stéréotypes négrophobes dégradants telle que la formule par exemple l'anthropométrie d'un Houzé à partir du crâne de Lusinga ne peut se faire sans prise en compte de la construction d'un désir concomitant, notamment autour des enjeux de scarification ou encore de l'« omnisexualité » supposée de rites de fécondité tabwa. Cette construction est ce qu'avec Norman Ajari³⁷ nous pouvons appeler la « fongibilité »³⁸, c'est-à-dire le caractère de ce qui est consommable et substituable. Si le désir est si intensément politique, c'est dans la mesure où il est toujours déjà le produit d'un rapport de savoir/pouvoir. À travers la restitution de ce réseau de valorisation, nous parvenons donc à saisir les processus historiques par lesquels la vie des Congolais et singulièrement celle de Lusinga, jusque dans les affres de leurs souffrances les plus insupportables, se trouvent converties en sources d'amusement, de jouissance et de distraction pour la société civile blanche.

BLANCHIMENTS (CONCLUSION)

Pour tenter de ramasser les différentes séquences et mutations épistémologiques que nous avons restituées à travers la généalogie des « fruits étranges » du massacre de 1884, nous avançons donc un concept à valeur générique, celui de « blanchiment »³⁹. Être (devenir) blanc n'est pas une donnée de nature mais bien l'effet d'opérations de pouvoir⁴⁰ qu'il nous faut pouvoir historiciser. Du massacre de 1884 à la vente chez Christie's de 2018, nous pouvons restituer le processus à travers lequel la *blanchité* en tant que plaisir-consommation-consumation⁴¹ advient sur l'innocentement et l'insensibilité face à la souffrance et à la violence coloniale.

36. Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2013, p. 65-117.

37. Norman Ajari, *Noirceur : race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XX^e siècle*, Paris, Divergences, 2022.

38. « La fongibilité de la noirceur rend possible son appropriation par la psyché blanche en tant que "bien de jouissance" », Frank Benjamin Wilderson III, *Red, White & Black: Cinema and the Structure of US Antagonisms*, Duke University Press, 2010, p. 89.

39. Il faut entendre ce concept au double sens de *laundering* et de *whitening*, c'est-à-dire à la fois de « dissimulation » des conditions de spoliation et des crimes et de « blanchiment » au sens strictement pénal (tirer un profit d'un crime ou d'un vol) mais aussi en tant que production de la « blanchité », ici au sens de *whiteness*.

40. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

41. Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-making in the Nineteenth-century America*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Pour le dire autrement, la *blanchité* est l'effet subjectif des relations de savoir/pouvoir qui se sont constituées sur le blanchiment des violences coloniales, sur leurs effets dans le temps long et qui se sont effectuées historiquement à la fois comme une forme d'insensibilité à la souffrance de l'autre colonisé, mais aussi en tant qu'absence de disposition éthique.

Le concept de « blanchiment » nous permet alors de problématiser différemment la question de la *restitution* du patrimoine africain spolié durant la colonisation. La *réparation* qui se trouve au cœur du processus de restitution n'est plus ainsi pensée comme une annulation des crimes. Il n'est en effet pas possible de revenir à l'origine de la violence et d'annuler le temps. Depuis la généalogie du pillage et du massacre de 1884, jusqu'à la vente d'un masque tabwa chez Christie's le 10 avril 2018 à Paris, il commence à devenir sensible que c'est le monde même depuis lequel ces artefacts ont été excavés qui a été détruit, jusqu'à l'ensemble des relations internationales qui ont été remodelées : mondes de débris, mondes détruits et dispersés, faits de bouleversements économiques profonds qui façonnèrent le capitalisme contemporain.

Le crime de 1884, l'assassinat de Lusinga, se trouve en partie dissout et rendu impensable parce qu'il est reconverti en savoirs positivistes (anthropométrie, muséologie, ethnologie, etc.) au sein de la « bibliothèque coloniale ». Mais par ces opérations de déplacement, d'empilement et de reconversion, que nous avons tenté de restituer, celui-ci court toujours. Le risque, devant ces crimes coloniaux qui ne sont toujours pas reconnus comme des crimes contre l'humanité, est alors leur extinction sur le plan pénal. C'est pour cette raison que le concept de « blanchiment » nous intéresse. Non seulement le « blanchiment » ne se prescrit jamais mais il se répète à chaque acte de gestion dudit avantage patrimonial⁴². Nous pouvons dès lors parler d'un « crime continué », bien au-delà des événements de 1884. Le concept juridico-politique de « blanchiment » que nous tentons de formuler, nous permet de penser les réseaux de responsabilité qui passent par les opérations de conquête militaire, par les pillages ainsi que par les différents processus de valorisation scientifiques, muséaux et marchands ultérieurs. Nous comprenons aussi, du même coup, que le *blanchiment* des crimes coloniaux n'est pas une simple opération de « refoulement » mais bien un processus historique de sublimation productif aux effets éthiques actuels. Ainsi, l'accumulation coloniale n'est pas « primitive », elle est continuée⁴³ et donc transformée dans des actes d'expropriation et d'appropriation que l'on peut restituer de proche en proche. En entrant au musée, les « fruits étranges » du massacre de 1884 font collection, depuis une opération d'« empilement », ce qui a comme effet de les éloigner de leur origine criminelle à travers un trans-

42. Martin Vander Elst, « Politique de la restitution : reclaiming Lusinga », *Signe des temps* (Bepax), n° 2, 2018.

43. David Harvey, « Le "Nouvel Impérialisme" : accumulation par expropriation », *Actuel Marx*, n° 1, 2004, p. 71-90.

fert de propriété qui fait conversion. En tant que *spécimens*, les statuettes céphalomorphes ancestrales n'acquièrent une valeur que dans une série d'objets ethnographiques, c'est-à-dire comme « unité qui donne une idée du tout ». Il n'y a pas encore à ce stade de valorisation marchande. L'opération de transformation en « chef-d'œuvre » que nous avons pu repérer dans les années 1990 et qui va permettre de construire un prix secondaire important sur le marché de l'art, dépend elle-même d'une logique de branchement entre savoirs ethnographiques, mises en collection et valorisations esthétiques en tant qu'« œuvre tabwa ». Le sur-savoir, que nous avons vu se former au sein de la SAB, se trouve alors mobilisé depuis une opération de placement. Ces différentes opérations hétérogènes de valorisation, de déplacement, d'empilement, de classement, de mise en scène, etc., indiquent que le processus de *blanchiment* est un processus qui n'est ni continu ni fini.

La généalogie du colonial que nous avons esquissée ici ne prétend pas résoudre la question de la *restitution* mais offrir un élargissement, un approfondissement, une relance. À l'instar de la figure de l'idiot chez Dostoïevski, quelle que soit l'importance des événements auxquels elle se confronte, la pratique généalogique indique qu'il y a bien *encore* quelque chose de plus important qui reste ignoré, qui n'a pas été vu. Les enquêtes ethnographiques, à la différence du « bon monde commun » (Kant) à venir et enfin pacifié, nous invitent alors à hésiter encore un instant, lorsque nous disons « colonial », « colonialisme », « colonialité », etc. Nous espérons ainsi parvenir à inquiéter notre présent et ses contemporains devant ce colonialisme, dont il n'est pas certain que nous sachions (*noch nicht*) ce qu'il fut, et que nous pourrions bien pourtant être amenés à revivre sous une nouvelle forme.

Martin VANDER ELST

UCLouvain