Art, morale et sacralité de l'existence chez les Loango (XIX^{e}-XX^{e} siècle)

Stévio Ulrich BARAL-ANGUI*

Résumé

Au royaume de Loango, comme dans l'ensemble des sociétés négro-africaines, la sacralité de la vie est un principe fondamental existentiel. Fruit d'une longue évolution historique, ce principe est souvent associé à des représentations symboliques et mythiques. Dès lors, il apparaît essentiel de comprendre l'importance des normes, des règles morales et des codes de conduite adoptés afin de préserver l'équilibre et l'ordre social. Dans cette perspective, la présente contribution se propose d'analyser les préceptes mis en œuvre par les Loango pour donner sens à la vie et à l'existence. Elle examine, à travers la double approche historique et philosophique, la place de l'art dans les codes et les préceptes moraux en usage au sein de cette société, tout en prenant en compte les transformations induites par le commerce transatlantique, lequel a profondément modifié le regard et la perception des peuples du Loango à l'égard de certains éléments culturels anciens. Sur le plan méthodologique, l'étude se situe à la croisée de l'histoire sociale et des mentalités, de l'anthropologie culturelle ainsi que de la philosophie sociale. Cette démarche interdisciplinaire permet de mieux rendre compte du sens accordé à l'humain dans la société loango.

Mots-clés : Existence, Loango, Moral, Société, Vie, Sacré, Art.

Abstract

In the Kingdom of Loango, as in many Sub-Saharan African societies, the sacredness of life constitutes a fundamental principle. As the product of a long historical evolution, this existential principle is often associated with symbolic and mythic representations. Consequently, it is essential to understand the importance of norms, moral rules, and codes of conduct adopted to preserve social balance and order. This contribution aims, from this perspective, to analyze the precepts

*Enseignant-chercheur, Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire, FLASH,
Université Marien Ngouabi (Congo),
Centre Universitaire de Recherche sur l'Afrique (CURA),
E-mail : steviobaral@gmail.com

implemented by the Loango people to give meaning to life and existence. It examines, through a historical and philosophical approach, the place of art within the moral codes and precepts in use in this society, while also taking into account the transformations brought about by the transatlantic trade, which profoundly altered the Loango's perception of certain traditional cultural elements. Methodologically, this study lies at the intersection of social history and the history of mentalities, cultural anthropology, and social philosophy. This interdisciplinary approach makes it possible to better account for the meaning attributed to the human being within Loango society.

Keywords : Existence, Loango, Morality, Society, Life.

Introduction

À son apogée au XVII[e] siècle, le royaume de Loango couvrait une superficie bien plus vaste que celle qu'elle a aujourd'hui. À l'instar de la plupart d'anciens royaumes africains, ses frontières font encore l'objet de nombreuses controverses[1]. Néanmoins, il est probable que cet État ait englobé l'actuelle région côtière de la République du Congo, une partie du Gabon. C'est de toute évidence, au fil des siècles que les limites du royaume ont connu des fluctuations territoriales. C. B. M'pwati-Titho (2019, p. 11) les résume en ces termes :

> Ce royaume du Loango, comme tous les anciens royaumes, n'a pas eu de limites bien fixes. À l'époque, il n'y avait pas de commissions de délimitations onusiennes ou autres, son étendue variant selon l'influence de ses rois ou des potentats des pays voisins. D'après les documents écrits les plus anciens (fin du XV[e] siècle), cartes géographiques et récits de voyageurs, les limites extrêmes du royaume de Loango ont été : au nord, l'Ogooué ; au

[1] « Il est fort probable que les traditions orales vili ont tendance à embellir le passé. La suzeraineté des souverains de Loango sur les Kamba et les Kougni n'est pas prouvée » (P. Vennetier, 1969, p. 70-71). « Les Vili n'ont jamais eu une renommée de guerriers valeureux. Ils ont, par contre, toujours été considérés comme des commerçants avisés. Ils n'ont guère, dans leurs traditions, gardé le souvenir de grandes expéditions guerrières. […]. Plus confiants dans leurs alliances que dans leurs fusils, les caravaniers (Vili) pratiquaient avec les chefs des régions qu'ils traversaient les rites de la fraternité du sang(clanique), ce qui permettait au Maloango de proclamer que tous ces pays étaient ses alliés » (M. Soret, 1978, p. 78-82).

> sud, le Congo ; à l'est (vers l'intérieur), le royaume des Batékés, des Ansicous ou du roi Makoko (vers l'actuelle agglomération de Mindouli). À d'autres époques, il a été plus réduit, allant seulement de la Nyanga au Tchiloango (ou rivière de Landana), vo.ire même seulement à la rivière Loémé (actuelle frontière entre le Congo et le Cabinda).

Entre le XVI[e] et le XIX[e] siècle, cet État précolonial, issu du démembrement de l'ancien royaume Kongo, est l'un des lieux, dans le Bassin du Congo, où s'accomplissent les opérations de la traite négrière atlantique. Son histoire est associée à un riche patrimoine culturel, à la fois matériel et immatériel. Épicentre d'une florissante activité économique, et carrefour de circulation de produits manufacturés, consécutive à la traite négrière atlantique (tels que le textile, le sel et les parures), notamment en provenance d'Occident qui les échangeait avec les populations locales contre des captifs, le royaume de Loango était également un point de sortie des produits tropicaux, comme l'ivoire, le bois, les peaux d'animaux, etc. Ces produits locaux sortaient contre la manufacture européenne ci-devant. Les captifs triés au port d'embarquement de Loango par les négriers étaient acheminés vers le Nouveau Monde (XVI[e]-XIX[e] siècle). C'est pourquoi le Loango est un creuset important de la mémoire traumatique de l'humanité. Cependant, la vie du royaume de Loango reposait sur un substrat culturel séculaire, profondément ancré dans les traditions spirituelles et artistiques bantu. La rencontre féconde de ces deux éléments de civilisation conférait à la vie et à l'existence une coloration toute particulière. Dans le cas de la présente étude, comment s'entendent-ils ? La vogue actuelle sur ces notions ouvre bien de controverses et d'équivoques. E. Brisbois (1950, p.18) propose plutôt sur l'existence une définition intéressante lorsqu'il écrit :

> Pour comprendre le sens de cette notion, le plus simple est, croyons-nous, de partir de la notion d'être telle que, selon les scolastiques, la pensée humaine la conçoit naturellement, au moins d'une manière implicite, dans la connaissance des objets. L'être, au sens premier et fondamental de ce terme, c'est l'être existant, c'est-à-dire qui appartient à la réalité objective actuelle, et n'existe pas seulement comme représentation dans la pensée. Pris dans ce sens, l'être a été appelé par les scolastiques modernes *ens ut participium*, l'être-verbe, l'être au sens actif, marquant par-

> là la présence effective, dans la réalité actuelle, de l'objet signifié par ce terme.

L'existence, dans cette perspective, désigne le fait de mettre, de manière réelle l'homme, sa condition et sa destinée au centre de tout. Toutefois, au prisme de la philosophie et de la morale, en quoi diffère-t-elle de la vie ? En des termes simples, la vie peut s'entendre selon deux formes verbales de « vivre », le vivant ou le vécu. Ainsi, fait remarquer Th. Hoquet (1999, p. 14), « la vie comme vécu, implique la conscience réflexive d'un sujet qui garde en mémoire ce qu'il a vécu. La vie, comme vivant, n'implique pas la conscience, voire l'exclut ». Le vécu serait alors la conscience de la vie, une expérience sociale, réfléchie, intériorisée par un sujet, et le vivant serait cette autre activité, peut-être inconsciente, biologique, se rapportant surtout au naturel, là où le vécu s'identifierait à l'existence et au culturel. De ce point de vue, explorer les contours de ces deux notions dans la civilisation loango, une société dont la mémoire collective est marquée par des soubresauts tragiques, c'est s'investir dans la compréhension des systèmes de croyances, du sens philosophique et moral du sacré, de l'humain, du bien comme du vrai.

Rappelons que ces principes sont des valeurs et des idéaux collectifs qui définissent, dans une société donnée, les critères du désirable : ce qui est beau ou laid, juste ou injuste, acceptable ou inacceptable. Ces éléments de culture sont interdépendants et s'organisent en « systèmes de valeurs » qui forment une vision cohérente du monde (J. Etienne et F. Bloess, 2004, p. 438).

Au demeurant, la présente étude soulève le postulat fondamental suivant : la société loango a de tout temps placé la sacralité de la vie humaine au cœur de la socialisation et de la définition du sens de l'existence. Mais, à partir du XVI^{e} siècle, ce royaume a été le théâtre de la vente d'êtres humains. Comment expliquer et comprendre ce glissement philosophique et moral ? Cette question initiale ouvre subséquemment à trois autres. La société loango au contact de l'Occident et de son modèle civilisationnel avait-il posé sous un autre prisme le sens de la sacralité de l'humain ? L'économie marchande a-t-elle liquidé entièrement les valeurs bantu du *Bu muntu* (l'humanisme) qui ont toujours sous-tendu le lien communautaire ? Dans cette perspective, le basculement et la participation de certains notables du royaume au commerce transatlantique des Noirs peuvent-ils être

interprétés comme une désacralisation de la vie et de l'existence ? Dans son fonctionnement, la société loango reposait sur un entrelacement d'agrégats culturels, au fondement desquels se trouve la morale sociale. Ainsi, la vie et l'existence se définissaient de manière holistique, comme dans la quasi-totalité des sociétés bantu. Et l'art se définissait comme une expérience esthétique et un élément de jugement éthique sur la société.

La présente étude se propose d'analyser le rapport qui se tisse dans la société loango entre l'art, les valeurs morales et la sacralité de l'existence. Elle part du postulat selon lequel, dans la société précoloniale du Loango, et plus largement, celles d'autres contrées africaines, les productions artistiques ne relèvent pas uniquement de l'esthétique. Elles intègrent l'organisation sociale, participent à la transmission des principes moraux et contribuent à la consolidation du lien communautaire. Pour ce faire, cette contribution se subdivise en quatre axes. Le premier présente l'espace humain dans sa pluralité ethnique. Il montre que le Loango est composé d'une mosaïque de peuples, porteur chacun de valeurs éthiques singulières, certes mais appartenant à un englobant commun : l'univers social bantu. Le deuxième porte un regard sur le passage du commerce des Noirs au Loango. Il met en lumière sur son impact sur les structures sociales et morales du royaume. Le troisième axe examine les contours sacrés de l'art loango. Il met en évidence le rôle socialisant de l'art, notamment dans la transmission des normes. Les deux derniers offrent des éléments de compréhension de la place du sacré dans la structuration de la vision du monde au Loango, montrent l'art intègre l'univers du sacré et, subséquemment, organise les rapports entre les vivants, les ancêtres et les forces invisibles.

Sur le plan méthodologique, cette recherche s'inscrit dans une perspective interdisciplinaire. Elle mobilise principalement la philosophie morale, pour interroger les représentations du bien et du mal dans la société loango, ainsi que les fondements éthiques des pratiques artistiques et rituelles, tandis que l'anthropologie culturelle et l'histoire sociale contribuent à l'analyse des symboles, des rites et des pratiques sociales afin de comprendre leur signification dans le contexte socioculturel étudié. L'approche historique permet de replacer les faits dans leur évolution, entre le XIX^{e} et le XX^{e} siècle, notamment à travers

les transformations liées aux contacts coloniaux et aux mutations sociales contemporaines.

1. Le Loango ancien : entre pluralité ethnique et diversité culturelle[2]

Le royaume de Loango est l'un des principaux États de la côte atlantique d'Afrique centrale. Il était organisé autour de l'influence sociale du peuple Vili et d'un important réseau commercial maritime (Ph. M. Martin, 1972, p. 28). Composé d'une mosaïque de peuples, ceux-ci, dans leur pluralité, lui ont permis d'avoir une civilisation enrichie par une diversité d'expressions culturelles, politiques et spirituelles. Aux origines de cet État précolonial, les populations occupaient un dense espace s'étalant de l'actuelle côte du Congo jusqu'aux régions méridionales du Gabon (F. Hagenbucher-Sacripanti, 1973, p. 67). En effet, la géographie du Loango était et reste dominée par les plaines côtières, les lagunes et les routes caravanières reliant l'intérieur du continent à l'Atlantique » (A. Merlet, 1991, p. 379). Cette situation géographique favorable a longtemps constitué un véritable atout économique pour le royaume.

Issus du vaste ensemble bantu, comme la quasi-totalité des autres communautés de la région, les Vili se prévalent souvent dans le royaume d'une position dominante. Dans leur imaginaire, ils se sentent incarner, à bien des égards, le prestige du Loango. Entre le XVI^{e} et le XIX^{e} siècle, leur langue a exercé une influence considérable, notamment dans les échanges commerciaux le long de la côte. Les Vili furent également des interlocuteurs privilégiés dans les relations entre les Européens et les autres peuples du royaume ainsi que des contrées voisines et lointaines. Ce rôle s'affirma, dès l'arrivée des premiers navigateurs européens sur la côte atlantique, à la seconde moitié du XV^{e} siècle. En effet, le commerce extérieur du Loango s'est développé grâce

[2] L'espace multiculturel nommé Loango est une fabrication ; fabrication amplifiée par l'imprudence des auteurs qui s'y intéressent. Ethniquement, linguistiquement et socialement, le Loango n'existe pas. Loango est un trait de culture kongo. La renommée de Loango est due au commerce des captifs. Les réseaux commerciaux que les Vili avaient établis avec les peuples de l'intérieur ont été excessivement interprété comme l'étendue du royaume de Loango dans tous ces pays.

aux échanges avec les Européens dès le XVI[e] siècle » (Ph. M. Martin, 1972, p. 45).

Matrilinéaire et profondément religieuse, la société vili reposait, jusqu'à la colonisation française au XIX[e] siècle, sur l'autorité prépondérante du *Mâ Loango*, des chefs de clans, des notables et des *nganga*. « Les traditions orales vili révèlent l'importance de la parenté matrilinéaire dans l'organisation sociale du royaume de Loango » (R. Mavoungou Pambou, 2016, p. 115). A ce propos, les proverbes constituent une source essentielle pour comprendre les valeurs sociales et politiques du Loango (R.Tinou, 2015, p. 35).

Aux côtés des Vili vivaient également dans le royaume les Yombe. Installés dans les régions forestières situées entre l'actuel Cabinda et le sud-ouest de la République du Congo, ils appartiennent, eux aussi, au complexe ethnique kongo. Par ailleurs, ils ont une parenté culturelle évidente avec les Vili. Ces affinités se manifestent notamment dans les pratiques artistiques et religieuses liées au *nkisi*, au *tchikumbi* et au *lemba*. Toutefois, à la différence des Vili, les Yombe forestiers excellaient particulièrement dans le travail du bois. Quant aux Punu, établis plus au nord du royaume, leur territoire s'étendait jusqu'à l'actuelle République gabonaise[3].

Il convient de rappeler que le royaume de Loango tire incontestablement ses origines du Kongo, puissant royaume fondé par Nimi Lukeni et situé plus au sud. A ce sujet, J. F. Yekoka (E.O, n°1) rapporte~~,~~ : « Les sources anciennes corroborées par la tradition sont formelles. Elles attribuent la fondation du royaume de Loango aux Woyo, une dynastie du clan des Buvandji, une caste des forgerons qui seraient partis du Kongo dia ntotila pour la région de l'actuelle Loandjili avant d'atteindre Bwali, la capitale du Loango ». En outre, les langues, les croyances spirituelles ainsi que certaines institutions politiques

[3] Deux grands problèmes sur l'étude de l'ancien royaume de Loango glissent bien des auteurs sur la pente des exagérations et des conclusions erronées : le premier est la prise pour argent comptant sur toute la ligne de la tradition vili. Le deuxième consiste à confondre sans prendre garde « communauté culturelle » et « communauté politique » dans les traités sur l'histoire du royaume de Loango. Le peuple kuni, par exemple, qu'on dit appartenir au royaume de Loango, n'affirme pas cette appartenance. La tradition kuni confirme plutôt les rapports des Bakanga entre Vili et Kuni. Bakanga traduit alliance et non appartenance. En réalité, il n'existe pas dans la tradition kuni les faits d'un maloango roi des Kuni, l'anthropologie politique kuni le prouve.

présentent de frappantes similitudes qui renforcent cette thèse. Toutefois, le Loango, tout comme le Kongo, ne vivait pas en autarcie. Le royaume de Loango, par exemple, entretenait d'étroites relations politiques et commerciales avec les royaumes voisins [du Kakongo], du Kongo et du Ngoyo » (J. -L. Vellut, 1970, p. 201). Ces royaumes africains précoloniaux avaient également des échanges avec leurs voisins proches et lointains.

À l'est, les relations avec les peuples *téké* reliaient le royaume de Loango aux grands réseaux commerciaux de l'intérieur de l'Afrique centrale. Ces échanges commerciaux portaient notamment sur la circulation des produits précieux tels que le cuivre, le sel, les tissus, l'ivoire et d'autres. Les populations du Loango connaissaient et fréquentaient également, bien avant la colonisation, le Stanley Pool appelé *Mpumbu* où elles commerçaient avec les peuples riverains du fleuve Congo et de l'intérieur du bassin congolais, notamment les *Bobangi*.

En somme, le royaume de Loango était, depuis ses origines les plus anciennes, un espace pluricommunautaire. Il était une confédération de peuples et de clans, reliés par des réseaux d'alliances politiques complexes et soutenus par de solides liens culturels, spirituels et commerciaux. Les croyances spirituelles au Loango associaient le pouvoir royal aux forces sacrées et aux cultes des ancêtres (F. Hagenbucher-Sacripanti, 1973, p. 89). Par ailleurs, les sociétés vili et lumbu du Loango partagent une conception du pouvoir fondée sur le sacré, le droit coutumier et les symboles de l'autorité traditionnelle » (P. A. Mavoungou, 2010, p. 57). Il s'agit d'un invariant culturel bantu. Car, dans les sociétés kongo (Vili et Lumbu sont Kongo) et apparentées, le pouvoir est également indissociable des représentations religieuses et des forces invisibles qui structurent l'ordre social (G. Balandier, 1955, p. 285). Autrement dit, les sociétés d'Afrique centrale construisent le pouvoir à travers une imbrication entre visible et invisible, où les forces spirituelles structurent les hiérarchies sociales (J. Tonda, 2005, p. 164). En résumé, le royaume de Loango était un espace politique et culturel structuré autour de plusieurs peuples, dont les Vili, les Yombe, les Lumbu et les Punu, organisés en réseaux sociaux et territoriaux complémentaires (A. Merlet, 1991, p. 75). C'est cet espace de rencontres et d'échanges qui entra ensuite dans près de cinq siècles de traite négrière.

2. Le Loango et le commerce des Noirs

Entre le XVI[e] et le XIX[e] siècle, ce royaume fut un véritable *hub* de la traite négrière. Canal par lequel ont transité des captifs venant des pays du Bassin du Congo, sa baie a été le théâtre d'innombrables atrocités. Les récits des missionnaires, des négociants et des voyageurs européens, corroborés par les traditions orales locales, renseignent sur le martyr subi par les populations du Loango et de ses environs. En effet, la traite négrière a profondément bouleversé les équilibres psychosociologiques des habitants de la région. Elle a surtout accéléré la désagrégation des structures politiques, économiques, des codes moraux et spirituels ; déshumanisant ce commerce a, en outre, redéfini la relation philosophique et cosmogonique du Loango à l'humain, *muntu*, et à l'humanité, *bu muntu*.

Les razzias, les guerres de capture et les séparations forcées y ont engendré des traumatismes profonds dont les répercussions demeurent perceptibles dans la mémoire collective. Au-delà des pertes démographiques et économiques, les captifs firent l'amère expérience des violences symboliques, du déracinement identitaire, de la perte des liens familiaux, etc. La traversée de l'Atlantique, connue sous le nom de « Passage du Milieu » fut donc une phase particulièrement traumatique pour les Africains de cette région et ceux d'ailleurs. Les scènes d'entassements massifs à bord des navires négriers, dont ils ont été témoin, ou encore la peur provoquée par les razzias, les sévices corporels et les décès, desquels les récits leur sont parvenus demeurent présents dans leur imaginaire et dans leur mémoire collective. Au sujet de la traite négrière arabo-musulmane, T. N'Diaye (2008 p. 37) fait observer que « la traite négrière fut l'une des plus grandes entreprises de déshumanisation de l'histoire humaine, car elle transforma l'homme noir en simple marchandise transportable et échangeable » ; les faits de cette traite s'appliquent dans une certaine mesure à la traite négrière atlantique pratiquée sur la baie de Loango. La déshumanisation systématique des captifs a produit chez les populations africaines des traumatismes transgénérationnels durables. Les traditions orales vili, punu, yombe, kuŋi gardent encore le souvenir des scènes de villages vidés de leurs habitants, des familles dispersées et des populations contraintes de vivre dans une peur permanente des razzias.

Dans son ouvrage *Les damnés de la terre*, F. Fanon (1961, p. 41) a montré que les systèmes de domination fondés sur l'esclavage et la colonisation produisent des blessures psychiques profondes qui affectent durablement la conscience des peuples dominés. Il souligne, en outre, que les traumatismes hérités de l'oppression provoquent chez le dominé des tensions permanentes. Ainsi, sur le plan psychologique, son monde est un monde compartimenté où l'humiliation quotidienne devient une structure mentale ». Cette constatation de Franz Fanon porte, certes sur le contexte colonial, à bien des égards, elle offre des éléments de compréhension des séquelles psychologiques qu'aurait laissées la traite négrière dans les sociétés africaines. Car la réduction de millions d'Africains à la condition d'objets marchands a participé à la construction d'un imaginaire fondé sur l'infériorisation de l'homme noir, avec des effets durables sur l'estime de soi, les représentations identitaires, la perception du sacré et les rapports sociaux sur le continent.

3. L'art dans le territoire de Loango[4]

Les éléments fondamentaux de l'art sur le territoire de Loango tels : Nkondi, Mboumba, Pemba, etc., appartiennent dans leur ensemble à la culture et à la civilisation kongo. Les étudier à partir du territoire des Vili (une composante kongo) témoigne des dynamiques des peuples kongo à s'approprier et à perpétuer singulièrement le fond de leur culture. Au Loango, l'art n'est pas une simple production esthétique. Holistique, au fondement de la vie sociale, politique et spirituelle, il traduit une vision globale du monde. Dans l'univers social, les éléments patrimoniaux, les sculptures et statues, les gestes rituels, etc., dans leur symbolisme occupent une place centrale et participent à la construction du sens commun. Parmi les œuvres les plus emblématiques figurent les *nkisi* ou *kiteki* (pluriel : *minkisi, biteki*). Ces statues en bois, parfois

[4] L'expression « art loango » est en réalité kongo, loango est sundi-yombe, nkondi et pemba, par exemple, sont kongo de conception sundi-yombe. C'est pour cela que Nkondi et Mboumba sont présents au sein de tous les groupes d'appartenance Kongo : Vili, Sundi, Kamba, Bembe, Dondo, Lumbu, Yombe, Woyo, Kuŋi, Punu, Yaka, etc. La tendance à éclipser ces faits est la conséquence de vouloir sortir le « Loango » de sa culture et de sa civilisation kongo. Alors l'affirmation que Loango aurait emprunté au Kongo n'a pas de sens ni culturel, ni historique.

anthropomorphes, contiendraient des forces rituelles appelées *bilongo*, placées dans des cavités situées sur le ventre ou la tête. L'on trouve également les *nkisi nkondi,* reconnaissables à leurs clous ou lames de fer plantés dans le corps de la sculpture.



Source : https : //royaumeloango.org/category/patrimoine-royaume-loango/objets-arts/

Les Vili, les Yombe et les autres entités kongo s'en servent comme objets de protection, de justice et de guérison. Ils y ont également recours à ces forces dans la résolution des conflits. Sur l'objet sculpté, l'on y voit des clous. Chaque clou symbolise un serment, une alliance ou l'intervention d'une puissance spirituelle. Ainsi, dans l'univers cosmogonique loango, les objets d'art sont des éléments de médiation entre le visible et l'invisible, entre les vivants, les ancêtres et les autres forces cosmiques.

Par ailleurs, les statuettes ancestrales et les figures de maternité, telles que les *phemba*, traduisent quant à elles l'importance de la filiation et de la structure matrilinéaire dans la société loango. Représentant souvent une mère portant ou allaitant un enfant, elles incarnent la fécondité, la pérennité du lignage et la protection des ancêtres.



Source : https : //royaumeloango.org/category/patrimoine-royaume-loango/objets-arts/

La mère donne la vie. À travers ces œuvres, son corps est idéalisé non pour sa seule beauté formelle, mais pour sa capacité à exprimer des valeurs sociales et spirituelles fondamentales. Ainsi, les masques traditionnels vili et yombe, par exemple, jouent un rôle essentiel dans les cérémonies d'initiation, les rites funéraires et les danses sacrées. Sculptés avec une grande finesse et décorés de pigments naturels, de fibres végétales ou de coquillages, ils incarnent les esprits ancestraux et assurent la médiation entre les mondes humain et spirituel. Par conséquent, le masque n'est pas un simple objet de représentation. À l'inverse, il est une présence vivante incarnée. De même, les objets royaux et les insignes, tels que les sceptres, les sièges royaux, les tambours cérémoniels, les cannes sculptées et les coiffes prestigieuses sont des éléments qui symbolisent l'autorité des chefs et des dignitaires. Les tissus en raphia tissés à la main, portés lors des cérémonies, expriment également le rang social et le prestige. En un mot, les objets d'art au Loango transcendent le simple cadre esthétique.

À travers l'histoire, les citoyens du Loango ont fait dialoguer ces objets d'emprunts avec leur culture. D'autant plus que, dans leur culture, la frontière entre art, usage quotidien et spiritualité est particulièrement poreuse. Ainsi, un objet peut à la fois être le reflet du beau, du vrai, être fonctionnel et porter la marque du sacré et de la

morale sociale. D'un point de vue philosophique, dans la sociologie loango, un objet artistique tire son sens de sa fonction sociale, de son efficacité symbolique, de sa relation au sacré et à la mort. L'esthétique y est donc indissociable de l'éthique, de la mémoire et de la spiritualité. Ainsi, les productions artistiques loango apparaissent comme des formes de pensée incarnées, où l'art devient un langage permettant de comprendre le monde, d'organiser la société et de maintenir la structure morale de la société.

4. Arts, société et valeurs morales

L'art, la société et les valeurs morales sont trois éléments intimement liés dans la culture loango. La plupart des déterminants perceptifs et imaginatifs de la morale, donc de la vie et de l'existence dans cette communauté, se rapportent à l'art. Plusieurs facteurs culturels permettent de l'expliquer. Tout d'abord, chez les Vili et les Yombe, les productions artistiques sont généralement mnémotechniques ; elles se réfèrent toujours au passé du groupe. Ainsi, l'art reflète l'identité collective. J. Etienne et F. Bloess (2004, p. 250) définissent le mot identité comme suit :

> Le mot "identité" est utilisé par l'ensemble des sciences sociales. Il désignerait d'abord un fait de conscience qui différencie les individus entre eux et, ensuite, les attributs d'un groupe qui lui confèrent une spécificité. Il est par ailleurs utilisé selon différentes échelles sociales. Utilisé par les ethnologues et les historiens, il tend à se confondre avec une acception large du mot "culture", qui renverrait à une identité collective large : ethnique, régionale et nationale. Les psychologues et les psychosociologues se servent du mot pour étudier les processus d'affirmation subjective et les situations d'interaction sociale par lesquelles les individus se construisent.

La manière de traduire le beau est souvent considérée comme une expression de la vision du monde. En fait, R. Redfield (1959, p. 39) fait remarquer que « chez les historiens de l'art comme chez les anthropologues, il y a eu ceux qui ont vu les styles d'art comme étant l'expression, sous une forme concrète, de la pensée et de la sensibilité qui pénètrent et caractérisent toute une culture ». Ami de l'esthétique,

B. E. Iloki (2021, p.171) s'inscrit dans une perspective plus philosophique pour saisir la notion. Il écrit :

> Pour donner de l'art une définition correcte, il est donc nécessaire, avant tout, de cesser d'y voir une source de plaisir, pour le considérer comme une des conditions de la vie humaine. Et si on le considère à ce point de vue, on ne peut manquer de constater, tout de suite, que l'art est un des moyens qu'ont les hommes de communiquer entre eux. Toute œuvre d'art a pour effet de mettre l'homme à qui elle s'adresse en relation, d'une certaine façon, à la fois avec celui qui l'a produite et avec tous ceux qui, simultanément, antérieurement, ou postérieurement, en reçoivent l'impression. La parole, transmettant les pensées des hommes, est un moyen d'union entre eux ; et l'art, lui aussi, en est un.

Par conséquent, l'art constitue un document premier dans une culture, un élément structurant qui incarne des idées et des sentiments autant qu'il les illustre (R. Goldwater, 1988, p. 273). L'expérience de l'esthétique, en effet, s'entrelace avec d'autres expériences sociales, comme la perception de l'horreur, du bien, du mal, ou encore du religieux, en intégrant l'histoire, la sociologie et la psychologie d'un groupe. Dans la culture de ceux que F. Pigafetta et D. Lopes (1591, p. 64-65) désignèrent sous l'identité de *Brama,* c'est-à-à-dire les habitants du Loango, l'art est un immense continuum, visible dans ses plus anciennes manifestations, comme les masques des rites nubiles *Tchikumbi*. C. B. Mpwati-Titho (2019, p. 61) les décrit ainsi :

> *Tchikumbi* est un rite et, en même temps, un nom attribué à la jeune fille qui le subit. Il s'agit d'un rite essentiellement centré sur l'initiation d'une jeune fille nubile à ses futures fonctions d'adulte, de femme et d'épouse. À cet âge, elle accède à un nouvel état physiologique et social, lié généralement à la féminité caractérisée par la sexualité et la fécondité.

L'art est sur le plan anthropologique un socialisant. A bien des égards, l'environnement naturel du royaume de Loango, avec ses forêts luxuriantes et l'exubérance de ses eaux, a également influencé la physionomie des expressions artistiques. Ce qui explique, notamment par le recours à une ancestralité totémique mettant en scène des images

animales et végétales. Ces représentations, qu'il s'agisse des fauves ou d'autres animaux aux vertus morales reconnues, expriment un lien profond entre esthétique et existence. B. E. Iloki (2021, p. l'exprime bien, lorsqu'il écrit :

> Mais là où est le réel, et là où est notre esprit, c'est aussi qu'est notre vie véritable. L'art n'est donc pas une évasion. L'artiste le sait bien, lui qui considère la vie commune comme n'ayant point d'autre rôle que de lui permettre l'accès dans un monde plus lumineux où les choses acquièrent leur juste relief et la véritable valeur : il n'y a point deux vies séparées, car sa vie commune est toute pénétrée par l'autre qui n'en exprime que la suprême réussite et pour ainsi dire l'extrême pointe. Comme il n'y a point de lumière sans ombre, l'art contraste avec la banalité ou la laideur des évènements quotidiens.

Au premier regard, le masque tel que le *tchikumbi* peut être perçu comme une simple armoirie. Pourtant, il revêt un rôle fondamental lors des cérémonies rituelles (mariages, initiations, funérailles, récoltes, circoncisions, etc.). Au Loango, la fonction principale de l'art est de réaffirmer la présence et l'ancrage social des mythes fédérateurs, ramenant ainsi la communauté à l'ordre originel. L'art transcende le quotidien pour consolider les liens intercommunautaires entre le pays des vivants et celui des défunts. En ce sens, il structure la vie, l'existence et l'ordre social. Le masque, en particulier, est un objet transcendantal : celui qui le porte devient momentanément immanent au groupe, intégrant l'ordre mythique, totémique ou ancestral. Concernant le masque décoratif du rite *Tchikumbi*, C. B. Mpwati-Titho (2019, p. 63) précise :

> Le jour de la cérémonie du mariage coutumier, à titre symbolique, un rituel peut être organisé consistant à mettre sous les pieds de la jeune fille le "tukula", une pâte rouge obtenue par frottement du padouk (bois rouge) et du "tshi sèka" (sable gros blanc), rappelant ainsi la tradition *Tchikumbi* dans le pays vili. Dans ce rituel, le *Tchikumbi* est escorté par des majorettes (*bane be nkame*), le tout agrémenté par la danse *Tchikumbi* (*Tchikumbié poke*). La jeune fille porte un cache-corset rouge (*tshi saku ntulu*), une longue jupe rouge (*lisagni*), des sandales aux pieds (*ma*

> *pâpe*), des bracelets aux avant-bras (*mi lunga*), et des perles (*djikida*) autour des hanches.

Dans la même perspective, F. Hagenbucher-Sacripanti (1973, p. 169) écrit :

> Les cérémonies d'initiation et de fécondité qui se déroulent pendant la période dite "de Cikumbi" ont pour but d'agréger les jeunes filles nubiles à la collectivité, de leur faire prendre connaissance des mythes relatifs à la création de l'Homme et surtout de leur apprendre à vivre en respectant les innombrables interdits (Ciina) qui pèsent sur la vie de tout individu et dont les Bakisi basi sont les plus sûrs garants.

En somme, l'art loango n'est vraiment pas une recherche absolue du beau, mais un moyen d'affirmer les règles fondamentales de la société, c'est-à-dire les principes qui garantissent le bien-être social. Il consiste en une quête permanente d'harmonie entre esthétique et éthique. En conséquence, la parure du *nganga*, entre autres, et la peinture artistique de la *tchikumbi* sont à la fois des éléments d'incarnation d'un ordre ancien et de rédemption sociale. De même, les fétiches, *nkisi*, artistiquement présentés sous forme de statuettes, servent de réceptacle aux forces surnaturelles. Ces objets, dotés de pouvoirs mystiques, sont utilisés par le *nganga* (homme-médecin) pour maintenir l'équilibre de la vie et de l'existence. Chez les Vili, ces objets d'art, destinés à abriter la force vitale des ancêtres, constituent le lien communautaire entre le monde des vivants et celui des défunts. Présentés sous forme humaine, ils rappellent les défunts dans leurs caractéristiques physiologiques, morphologiques et morales. Ils permettent donc de pérenniser le groupe.

Le rapport art et morale chez les habitants du Loango est une quête d'équilibre. C'est pourquoi les conflits et les transgressions ne sont pas perçus uniquement comme des infractions individuelles, mais comme des ruptures dans l'harmonie collective. Les solutions, souvent réparatrices, impliquent des négociations et des compensations rituelles. Dans les sociétés africaines précoloniales, les valeurs morales assurent la régulation sociale. Ces sociétés sont fondées sur un parfait équilibre entre les vivants, les ancêtres et les forces invisibles (P. Tempels, 1949, p. 67).

Au demeurant, dans sa dimension symbolique et sociologique, l'art africain n'est jamais purement esthétique ; il participe toujours à une fonction sociale et spirituelle (J. Maquet, 1962, p. 214). L'art codifie les préceptes moraux et les principes de vie en société.

5. Sacré, vie et existence au Loango

Au Loango, le sacré donne sens à tout. Il régule les règles de vie et d'existence. Qu'il s'agisse des expressions matérialisées dans des sculptures, des masques ou des textiles, les objets sacrés servent à canaliser les règles, les normes et les principes communautaires. En effet, le sacré renforce les liens entre le visible et l'invisible, entre le monde des vivants et celui des défunts. Par ailleurs, le symbolisme cosmologique qui le sous-tend régule les cycles de la vie et jouent un rôle central dans la cohésion sociale. Le sacré au Loango est donc l'outil pédagogique de transmission des valeurs morales et sociales. A cet effet, il donne sens aux idéaux et aspirations collectifs, autant pour le Loango que pour sa communauté.

Autrement dit, le sacré encapsule des principes philosophiques et moraux orientant la vie quotidienne. Il enseigne des leçons sur la coexistence, le respect, l'harmonie sociale et l'interconnexion entre les actes de la vie, les forces naturelles et spirituelles. La valeur profonde du sacré réside dans son rôle dans le maintien de l'équilibre social et dans la pérennisation des règles qui en assurent la pérennité. Le mythe, dans ce processus, joue un rôle essentiel, comme le souligne C. Lévi-Strauss (1958, p. 231) :

> Un mythe se rapporte toujours à des éléments passés : 'avant la création du monde' ou 'pendant les premiers âges' ; en tout cas, 'il y a longtemps'. Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente.

Les mythes, du fait de leur forte prégnance sociale, sont cruciaux pour construire et préserver les dynamiques identitaires. J. M. Seca (2002, p. 68) précise :

> Ces constellations symboliques, régulant fortement les relations entre groupes (ancrage, fonctions normatives et

> organisatrices du noyau central, principes organisateurs), sont, avant tout, des moyens que se donnent ceux-ci pour assurer leur cohésion et un consensus minimal. Être en groupe, c'est se représenter comme tel à travers les signes, les emblèmes, les images et les croyances communes.

Ainsi, le sacré au Loango tire en partie ses fondements du mythe, qui constitue un pilier de l'architecture sociale et morale. Il est le moyen par lequel la société maintient sa cohérence et envisage son devenir. La vie au Loango est sacrée, non seulement en raison de son origine divine, mais aussi parce qu'elle est entretenue par une interaction constante avec les ancêtres et les forces spirituelles. Autrement dit, la vie et l'existence sont perpétuées par des rituels et des tabous. Au Loango, elles constituent deux entités non linéaires, mais cycliques, marquées par une transition permanente entre le matériel et le spirituel. Ainsi, la mort n'est pas une fin, mais une intégration dans le monde des ancêtres. L'individu survit par sa contribution à la société. Les actes, les enseignements et les relations tissées garantissent une forme d'immortalité dans la mémoire collective. La vie implique également un devoir social et une responsabilité participative. Chaque individu joue un rôle spécifique dans la société, qu'il soit parent, artisan, chef ou gardien des traditions. Ce rôle constitue à la fois un privilège et une responsabilité envers les autres. Pour les peuples du Loango, la vie est une interaction constante avec les ancêtres et le monde spirituel. L'existence ne se limite pas à la vie terrestre, mais s'étend à une relation continue avec les défunts, qui sont vus comme des guides spirituels et des protecteurs jouant un rôle essentiel dans la prospérité de la communauté, ainsi que l'affirme G. Lebon (1895, p. 138) :

> Depuis l'aurore des temps historiques, toutes les institutions politiques et sociales ont été fondées sur des croyances religieuses, et, sur la scène du monde, les dieux ont toujours joué le premier rôle. En dehors de l'amour, qui est, lui aussi, une religion puissante, mais personnelle et transitoire, les croyances religieuses peuvent seules agir d'une façon rapide sur le caractère.

En outre, l'existence humaine est intrinsèquement liée à la nature et à l'environnement, considérés comme des manifestations des forces

spirituelles. Les Loango croient que l'homme doit vivre en harmonie avec la terre, la forêt, l'eau et les animaux. Toute perturbation de cet équilibre naturel est perçue comme un danger pour la communauté, et des rituels sont pratiqués pour rétablir et préserver cette harmonie. L'agriculture, la chasse et la pêche ne sont pas seulement des moyens de subsistance, mais également des actes de respect envers la nature. L'existence est marquée par des rites de passage qui symbolisent les étapes de la vie. De la naissance à la mort, chaque étape est sacrée et accompagne une transformation sociale.

Conclusion

Pour les Loango, en général, et, les Vili, en particulier, la vie et l'existence dépassent de loin le besoin d'une simple réalisation individuelle. Ces deux notions consistent en une recherche permanente d'un équilibre dynamique qui repose sur le respect des traditions, la recherche de l'harmonie avec la nature, de la solidarité communautaire. Ces notions sont donc d'essence philosophique et spirituelle. La vie et l'existence dans la pensée vili s'inscrivent dans une vision globale, circulaire et intégrée au centre de laquelle se trouve l'homme et le cosmos, c'est-à-dire la communauté, les ancêtres, la nature, la société et le monde invisible. Ainsi, dans la conception vili de la vie et de l'existence, le bien-être individuel est indissociable du bien-être collectif. Sur le plan philosophique et morale une question est dès lors sous-jacente. Comment le Loango a-t-il, en dépit de ces préceptes qui posent implicitement le postulat de la sacralité de l'humain,–basculé dans la traite des Noirs entre le XV^{e} et le XIX^{e} siècle ? A la vérité, l'intrusion de l'économie marchande dans le système social loango n'a pas entièrement liquidé les valeurs du *Bu muntu*, l'humanité. En dépit des soubresauts et des vicissitudes de l'histoire, l'essentiel de l'architecture morale et philosophique loango a résisté. Comment expliquer alors cette rédhibition sociohistorique ? A bien des égards, l'ancrage du principe de la sacralité de l'homme dans les mentalités et la vision du monde a joué le rôle de barrière protectrice.

Références bibliographiques

BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presses Universitaires de France.

BARRY Boubacar, 1988, *La Sénégambie du XV^e^ au XIX^e^ siècle*, Paris, L'Harmattan, BRISBOIS Edmond, 1950, « Qu'est-ce que l'existence », *Revue Philosophique de Louvain*, n° 18, Louvain, Ed de L'Institut Supérieur de Philosophie, p.185-21.

CURTIN Philip D., 1969, *The Atlantic Slave Trade : A Census*. Madison, University of Wisconsin Press.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du muntu, authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.

EKANZA Simon-Pierre, *Les peuples forestiers d'Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan,

ETIENNE Jean et BLOESS Françoise, 2004, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier.

FRANTZ Fanon,1961, *Les Damnés de la Terre*, Paris, François Maspero.

GOLDWATER Robert, 1988, *Le primitivisme dans l'art moderne*, Paris, PUF.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI Frank, 1973, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, ORSTOM.

HOQUET Thierry, 1999, *La vie*, Paris, Garnier Flammarion.

ILOKI Bellarmin Etienne, 2021, *L'univers pictural de Marcel Gotène*, Paris, L'Harmattan.

KI-ZERBO Joseph, 1978, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier.

LE BON Gustave, 1895, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Félix Alcan.

LEVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LOVEJOY, Paul E., 2012, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge : Cambridge University Press.

M'PWATI-TITHO Claude-Benjamin, 2019, *Le royaume de Loango. Symbole et repère d'une génération*, Paris, Les impliqués.

MAKITA Paulin, *Les Vili et le commerce côtier dans le royaume de Loango*, Brazzaville, année et éditeur à compléter.

MARTINS Phyllis, 1972, *The External Trade of the Loango Coast, 1576-1870*, Oxford, Clarendon Press.

MAVOUNGOU PAMBOU René, 2016, *Panorama de la littérature orale du Loango*, Brazzaville, Les Éditions Hemar.

MAVOUNGOU Paul Achille, 2010, *Pouvoir traditionnel et sociétés vili et lumbu du Loango*, Libreville, année et éditeur à compléter.

MERLET Annie, 1991, *Autour du Loango : sociétés, pouvoirs et échanges en Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan.

N'DIAYE Tidiane, 2008, *Le Génocide voilé. Enquête historique*. Paris, Gallimard.

NDINGA-KOUMBA-BINZA, H. S. et MAVOUNGOU Paul Achille, 2010, *Organisation politique et parenté dans le royaume de Loango*, Libreville.

OBENGA Théophile, 1993, *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes,* Paris, L'Harmattan.

REDFIELD Robert, 1959, *Art and icon aspects of primitive Arts*, New York.

SECA Jean-Marie, 2002, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin.

TINOU Robert, 2015, *Proverbes et traditions orales vili*, Pointe-Noire.

TONDA Joseph, 2005, *Le souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

UNESCO. « Ancien port d'embarquement des esclaves de Loango ». Centre du patrimoine mondial.

VELLUT Jean-Luc, 1970, « Relations politiques et commerciales entre le Loango, le Kongo et le Ngoyo », *Cahiers d'Études africaines*, vol. 10, no 40, p. 201-220.