Monga, Célestin. — *Nihilisme et négritude*

Jean-Aimé Dibakana

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/14360>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.14360

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2012

Pagination : 293-299

ISBN : 978-2-7132-2348-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Jean-Aimé Dibakana, « Monga, Célestin. — *Nihilisme et négritude* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 205 | 2012, mis en ligne le 16 avril 2012, consulté le 03 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/14360> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.14360>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2021.

© Cahiers d'Études africaines

Monga, Célestin. — *Nihilisme et négritude*

Jean-Aimé Dibakana

RÉFÉRENCE

MONGA, Célestin. — *Nihilisme et négritude. Les arts de vivre en Afrique*. Paris, PUF (« Perspectives critiques »), 2009, 270 p.

- 1 Ce dernier livre de Célestin Monga peut se lire comme une suite d'*Un Bantou à Washington*, ouvrage dans lequel l'auteur traitait déjà de « l'absurdité » du fonctionnement social, politique et économique du continent noir. Ici, le but est de montrer comment les modes d'agir et de penser des Africains d'aujourd'hui ont à voir avec le nihilisme, ce scepticisme absolu qui refuse de croire à la réalité telle qu'elle se présente à l'homme, qui argue que rien n'existe, que la réalité n'est qu'illusion.
- 2 Selon l'auteur, même si les philosophes nihilistes n'ont pas visité l'Afrique pour s'inspirer de ces modes d'agir et de penser, et même si les Africains n'ont pas lu leurs œuvres, ces derniers mettent si quotidiennement en pratique les différentes variations de ces philosophies que le nihilisme serait devenu « une approche de l'existence désormais très en vogue dans l'ensemble du monde noir », d'où l'intérêt d'en présenter quelques aspects (p. 43). Le programme étant d'« utiliser, en quelque sorte, la micro-philosophie pour déchiffrer l'absurde », d'« imaginer ce que certaines manières de penser et de vivre apportent à la philosophie. Ou comment Cioran, Schopenhauer et les autres auraient peut-être modifié et enrichi leurs nihilismes s'ils avaient eu le bonheur équivoque de vivre sous les tropiques aujourd'hui » (p. 47).
- 3 L'analyse est délibérément basée sur des expériences vécues par l'auteur, aussi bien de « l'intérieur » en tant qu'Africain du continent (lorsqu'il y vivait encore) que de « l'extérieur » comme l'Africain de la diaspora qu'il est depuis (C. Monga vit à Washington où il travaille pour la Banque Mondiale). La démarche, parfois « intimiste », choisie par l'auteur paraît efficace puisqu'en évoquant des expériences

personnelles, elle permet au lecteur d'être au contact de faits, non pas recueillis à partir d'une grille d'observations mais au hasard des situations vécues. D'où la précision : « C'est donc d'un accès par le biais qu'il s'agit : non pas par la présentation d'une théorie générale et d'un système de raisonnement, mais par des détails, par séquences, de manière souvent allusive » (p. 46).

- 4 Dès les premières pages, on est aux prises avec un regard acéré et sans concession, un regard soumis aux prismes du « nihilisme », notamment celui de Nietzsche et de Cioran. Un certain nombre de thèmes sont ainsi analysés, donnant autant de divisions à l'ouvrage : le mariage, les manières de table, la danse et la musique, la mort, les usages du corps, la violence.
- 5 Pour justifier sa posture, l'auteur commence par mettre dos à dos deux approches qui, selon lui, ne cessent de s'opposer sur l'analyse de l'Afrique : « *Grosso modo*, deux types de discours s'opposent sur l'Afrique et plus globalement sur le monde noir » (p. 27) : le structuralisme et le culturalisme. Si les structuralistes « tendent à infantiliser les peuples africains en trouvant des justifications externes à tous les maux du continent », les culturalistes les perçoivent avec mépris comme « des communautés habitées par le goût du sadomasochisme et du cynisme » (p. 29). *In fine*, cette dichotomie donne une vision caricaturale du continent puisqu'on ne peut distinguer les causes internes de la crise de ses causes externes. De même, la distinction entre facteurs structurels et facteurs culturels est arbitraire. Surtout, « ce débat [ne] se focalise [que] sur les clichés habituels concernant le monde noir et amplifie [ainsi] leur portée » (p. 30).
- 6 L'auteur a raison de tourner le dos aux approches trop générales au profit de celles plus « micros » tirées des expériences de la vie quotidienne, seules pouvant conduire au décryptage des subtilités du fonctionnement de l'Afrique contemporaine et ainsi permettre « d'explorer sérieusement le substrat philosophique et les schémas de raisonnement qui se dissimulent derrière les comportements les plus banals de la vie quotidienne » (p. 30).
- 7 Pour Célestin Monga, ces généralisations abusives seraient la principale erreur commise par les initiateurs de la négritude. En effet, bien que la négritude, comme expression de l'ensemble des valeurs du monde noir et volonté de se servir de celles-ci pour revaloriser l'humanité contestée des Noirs, soit une démarche louable, l'inconvénient est que ce mouvement intellectuel, philosophique et culturel considèrerait qu'il existait un monde noir monolithique. Or le « nègre », comme tout être humain, est multiple et se transforme au contact d'autres cultures. L'homogénéité raciale du monde noir n'est donc qu'un mythe.
- 8 C'est ce travail de déconstruction que l'auteur entreprend tout au long du livre. Par exemple dans un chapitre au titre très évocateur (comme le sont d'ailleurs tous les autres intitulés des chapitres et sous-chapitres) — « Les ruses du désir. Économie politique du mariage » —, l'auteur analyse l'éthique de la conjugalité et la dynamique des rapports au sein du couple. Il analyse ainsi les fondements de la relation amoureuse, des relations au sein du couple, plus largement au sein de la famille. S'il propose de dépasser les approches sociologiques et anthropologiques, cela ne l'empêche pas d'arriver aux mêmes conclusions qu'elles : la relation amoureuse s'« individualise » de plus en plus, « l'amour » n'est plus l'objet principal qui la bâtit mais plutôt « l'intérêt » que chaque membre est censé en tirer. Ces conclusions sont rapportées dans la grande majorité des études sur le couple à travers le monde (F. de Singly, A. Attané, J.-C. Kauffman, M. Mouvagha-Sow, etc.). Partout, « on se marie moins

souvent pour perpétuer la tradition et honorer les ancêtres que pour se positionner sur l'échelle sociale, et se procurer le supplément de pouvoir d'achat indispensable pour assumer son statut » (p. 59). Nul besoin donc, contrairement à ce que suggère l'auteur, d'être Africain (et notamment « femme ») pour pratiquer ce « nihilisme de l'amour ».

- 9 S'agissant plus globalement de la famille, Célestin Monga postule que l'émergence de la famille dans le monde noir a à voir avec une organisation de la vie sociale sous-tendue par les normes fixées par l'opprimeur : « Le père comme esclave [...], la mère comme femme de ménage, génitrice de la main-d'œuvre et lieu d'assouvissement des fantasmes sexuels ; et l'enfant comme assurance d'une force de travail gratuite. » C'est ce processus de déshumanisation entamé par les colons et poursuivi par les gouvernements issus des indépendances qui aurait contribué à la méfiance et au mépris mutuels qui rythment aujourd'hui encore les rapports de couple dans le monde noir, et ce, quelles que soient les classes sociales considérées.
- 10 Si l'approche est pertinente, l'on peut toutefois se demander si ailleurs l'émergence de la famille n'est pas également sous-tendue par les codes fixés par les « dominants ». Par exemple, les travaux sur la naissance de la famille en Occident font bien écho ici (P. Ariès, A. Corbin, Y. Thomas, etc.). Partout la famille ne s'est-elle pas construite sous l'influence des rapports de classes ? Une minorité (détentrices des moyens de production) qui assujettit la majorité et impose ainsi ses empreintes à la vie sociale, y compris à la famille quant aux rôles du « père », de la « mère » et de « l'enfant ». Bien que différente selon les contextes, partout, la violence conjugale ne relève-t-elle pas, elle aussi, de ces rapports entre dominants et dominés, entre prolétaires et bourgeois qui ont également participé à l'émergence de la famille ? En Occident par exemple l'influence de l'industrialisation sur la famille est indéniable.
- 11 Dans le chapitre intitulé « La violence comme éthique du mal », Célestin Monga poursuit cette analyse de la violence, y compris hors du couple, notamment dans le champ politique. Il suggère que celle-ci persiste parce que les populations s'en accommodent, parce que les populations n'attendent rien de la vie et estiment que les choses ne changeront jamais. Une posture nihiliste donc. Il soutient également que cette violence s'origine dans le déni d'humanité infligé à l'homme noir pendant plusieurs siècles d'esclavage et de colonisation. Ainsi « l'internalisation de la haine de soi se traduit encore par des déficits d'amour-propre, l'autoflagellation et le doute permanent sur soi-même et sur l'humanité de ceux à qui l'on ressemble — notamment les femmes » (p. 236), ce, malgré le temps et l'éducation. D'où par exemple « la perversion des relations de pouvoir au sein de la famille, entre sexe et entre générations, et le désir constant de perpétuer l'humiliation et l'oppression dont on n'a jamais vraiment jamais cessé d'être victime ». Pour autant, l'histoire ne suffit pas pour expliquer cette situation, il y a aussi la conjoncture : « La pauvreté matérielle se transforme vite en aigreur collective. Face au scepticisme, les grands codes perdent alors leur pouvoir de séduction. Ceux qui en souffrent le plus tombent dans une sorte d'état d'ivresse qui légitime à leurs yeux le recours à la violence » (p. 237).
- 12 Dans un sous-chapitre intitulé « Vérités de l'orgasme », l'auteur propose une lecture de la place des relations sexuelles dans la société africaine. Il souligne notamment l'écart entre un discours public très austère sur cette question et cette sorte de frénésie pour la sexualité observée dans toutes les couches sociales, d'où « l'engouement pour la pornographie, un de ces secteurs d'activité où il paraît difficile de faire faillite » (p. 77). Du côté des autorités, il estime qu'« en réalité la moralisation des sociétés africaines à

travers la réglementation de l'activité sexuelle reflète la sexualisation de la politique et la politisation du sexe. Le sexe est instrumentalisé comme un vecteur d'affirmation de l'identité (femmes) et d'autorité (hommes) » (pp. 77-78). Globalement, la sexualité serait un moyen d'oublier les difficultés de la vie, un outil du nihilisme.

- 13 Ces analyses auraient certainement gagné à être associées à l'approche du sida par les populations africaines. Il me semble en effet difficile d'évoquer la sexualité dans les sociétés contemporaines sans y associer le sida, notamment en Afrique, continent le plus touché par cette maladie. N'est-ce pas ce « nihisme » qui expliquerait ce refus de croire en l'existence de cette maladie encore en vogue chez beaucoup d'Africains ? Le sida, syndrome d'immunodéficience acquise, ne serait qu'un « Syndrome Imaginaire pour Décourager les Amoureux ». Nihilisme face au sida qui conduit beaucoup d'Africains à ne pas s'en protéger.

- 14 Un chapitre intitulé « Je mange donc je suis. Philosophie de la table » est consacré aux manières de tables. L'auteur y explore les manières de manger en Afrique. Il montre notamment que comme partout, en Afrique aussi le langage alimentaire est un instrument d'organisation sociale, un vecteur d'expression de soi. De même, montre-t-il bien que comme ailleurs, manger n'est pas un acte banal dépourvu de signification. Selon l'auteur, la particularité du « manger » en Afrique, c'est que l'on ne mange pas toujours selon ses moyens : « L'opposition entre les pratiques alimentaires des bourgeois et celles des pauvres est souvent inopérante, puisqu'elle est instable : tout le monde ambitionne (ou est contraint dans certaines occasions) d'exhiber les mêmes habitudes de consommation » (p. 88). Les faits ne sont-ils pas plus complexes ? Le « pauvre » a-t-il les moyens de s'alimenter comme le « riche » ? S'il l'ambitionne, s'il en rêve, dans les faits cette « rencontre » est quasi impossible : « le riche » et « le pauvre » ne se ravitaillent pas toujours sur les mêmes marchés, ne vont pas dans les mêmes restaurants (il est rare de voir un cadre dans ces « ngandas » et autres « maquis » qui parsèment les rues des quartiers populaires ; à l'inverse, le pauvre ignore jusqu'à l'existence de ces restaurants « chics » des centres-villes où les « riches » vont se « montrer »). D'ailleurs il n'est pas rare que même dans les fêtes où ils sont contraints de se côtoyer, les aliments proposés aux « riches » soient différents de ceux proposés aux « pauvres ».

- 15 Cela dit, il semble que la place accordée à « la faim », qui ferait de l'acte de manger un acte de « délivrance et de plaisir » qui serait propre à l'Afrique, soit excessive : « En Afrique où des millions de personnes dorment affamées chaque jour, manger n'est pas seulement un impératif biologique. Dans ces pays où la disette domine l'imaginaire, c'est un moment de délivrance et de plaisir » (p. 89). Cette force de la faim dans les imaginaires concernerait également les Africains de la diaspora (p. 112). Si l'on se réfère aux travaux relatifs « au manger » effectués sur d'autres terrains, notamment en Occident (par exemple ceux de R. Philippe), on se rend compte qu'on n'est pas loin de ce qui est rapporté par C. Monga comme étant spécifique à l'Afrique. D'ailleurs en matière de « banquet », rien de tout ce qui est décrit n'est propre à l'Afrique (pp. 93-104), il s'agit plus d'une « copie » (souvent « non conforme ») de ce qui se passe ailleurs, notamment en Occident. Surtout si l'on rappelle que les Africains les plus aisés ont généralement séjourné en Occident d'où ils ramènent ces « manières de fêter » qui se transmettent ensuite des classes les plus aisées vers les moins aisées, selon des processus assez proches de ceux décrits par N. Elias dans *La civilisation des mœurs* en Occident. Et au fur et à mesure des transmissions entre strates sociales, ces manières se

différencient de plus en plus de « l'original », du modèle rapporté d'Occident, bien que le fonds demeure. Par exemple, ce qui est décrit en page 112, n'est pas très éloigné de ce qu'on voit régulièrement dans les banquets d'« Occidentaux » en Europe (et même dans ceux qu'ils organisent sur le continent noir), notamment en matière de banquet de mariage.

- 16 De même, il semble que quelques particularités soient analysées comme des généralités, par exemple page 95 : « La salle de banquet est souvent décorée aux couleurs de la famille du marié ou de la mariée — la primauté est accordée à la famille la plus à l'aise financièrement, et cela au mépris des considérations liées à la tradition et au lignage. En fait, au cours des séances de préparation qui précèdent ces grandes cérémonies, d'âpres négociations ont eu lieu entre les représentants des deux familles pour déterminer laquelle disposera de la liste d'invités la plus longue ou financera les principaux événements de la soirée. »
- 17 Mes enquêtes sur cette question en Afrique me poussent à croire que ce n'est pas là les cas les plus couramment observés dans ce genre d'occasion. Il y a évidemment comme partout un dialogue entre les familles des deux futurs époux à propos de l'organisation des festivités, mais les « âpres négociations » sont plus rares. Le plus courant c'est qu'on assiste à une répartition des charges par secteur entre les deux familles : la famille de l'époux prend en charge « la boisson », la « location de la musique », celle de l'épouse la « nourriture », la « location de la salle », etc. À chacune des familles alors de se « valoriser » au maximum dans la réussite des missions confiées ; par exemple chacune fera le nécessaire pour que la boisson (ou la nourriture dont elle a la charge) ne vienne pas à manquer et puisse être de la meilleure qualité possible, et là justement : « Le faste, l'apparat et le luxe définissent non seulement le "succès" ou l'"échec" des cérémonies, mais également la place que les mariés et leurs familles entendent occuper sur l'échelle sociale » (p. 94). Il faut dire que de façon générale, pour des raisons variables selon l'intérêt porté au mariage — mariage d'un(e) aîné(e) de famille, mariage d'une personne dont la famille est particulièrement satisfaite (un jeune ayant fait de brillantes études ou ayant débuté une carrière très prometteuse par exemple) —, selon le statut socio-économique de la famille concernée ou encore selon que le mariage se déroule dans la ville (ou le quartier) d'origine de la famille de l'un des futurs époux, il y a toujours une famille qui prend une part plus importante des dépenses que l'autre. Et cela « naturellement », comme cela se ferait aux mariages auxquels on assiste partout dans le monde. Quant au « mépris des considérations liées à la tradition et au lignage », il me semble que ce n'est pas dans cette phase du mariage qu'il a lieu, mais ailleurs. En effet, comme je l'ai montré¹, le mariage africain contemporain est un compromis entre « tradition » et « modernité », aussi se déroule-t-il, de façon générale en trois phases : « le mariage coutumier » (il se déroule dans la famille de l'un des époux, généralement la femme. C'est ici que sont observées de façon scrupuleuse les considérations liées à la tradition et au lignage), « le mariage religieux » (lorsque les époux sont croyants, il se déroule dans un lieu de culte : mosquée, église, etc.) et « le mariage officiel » qui se déroule à la mairie (c'est en quelque sorte la phase « moderne » du mariage). Les banquets, tels que décrits par l'auteur, rentrent dans la phase « moderne » des cérémonies. Il est donc normal que n'y interviennent pas les considérations « visibles » liées à la tradition et au lignage.
- 18 Dans son analyse des « goûts musicaux africains », l'on peut être étonné par le jugement réservé aux « musiques africaines » : « À intervalles réguliers, la musique

africaine dite de variétés offre à son public une chanson à grand succès souvent insipide, construite sur un *tempo* binaire et lancinant, dénuée de subtilités harmoniques mais ancrée dans une mélodie vaguement charmeuse et des hululements enroués d'un vocaliste qui chante faux sans donner le sentiment d'en éprouver le moindre complexe » (p. 83). Sur quels critères se basent ces jugements ? Les éloges à la « musique classique » (occidentale) semblent donner la réponse... Étonnant ! En tout cas, si « résister » à la « musique classique » occidentale, si ne pas en être « fan » est une forme de nihilisme, alors les Africains n'en ont pas le monopole, puisque même en Occident d'où elle vient, beaucoup (si l'on s'en tient par exemple aux travaux de P. Bourdieu) ne l'écoutent pas, s'ennuient lorsqu'on la leur « impose » ou ne l'écoutent que pour des stratégies de distinction sociale. Quant à la danse, est-elle « une prière nihiliste » seulement chez les Noirs ? Les *rave-party* actuellement très en cours en Occident ne renvoient-elles pas aux mêmes mécanismes psychosociaux, aux mêmes postures philosophiques ?

- 19 Dans le même sens, si l'on peut sans grande difficulté s'accorder sur le grand talent des musiciens Richard Bona et Lokua Kanza et sur l'originalité de leurs productions, l'on peut regretter l'absence de mise en perspective de ces dernières avec les œuvres de leurs « aînés », ces « pionniers » qui ont contribué à sortir la musique africaine du « ghetto » en l'ouvrant à l'universel, ceux-là même qui ont tracé les jalons que suivent ces deux jeunes prodiges : Francis Bebey et Manu Dibango notamment (et Ray Lema) dans le cas de l'Afrique centrale, mais également Mory Kanté, Myriam Makeba, Salif Keïta, Bella Bellow, etc. dans le cas de l'Afrique en général. Il est difficile d'écouter Richard Bona et Lokua Kanza sans penser aux œuvres de ces aînés, notamment aux trois premiers.
- 20 En revanche C. Monga a raison d'insister sur le fait que la compréhension de l'Afrique contemporaine passe forcément par une prise en compte des croyances, non seulement la religion mais aussi la sorcellerie. En matière de religion, l'une des explications de sa grande place sur le continent serait le fait qu'elle aide les Africains à affronter le doute existentiel, à affronter les difficultés quotidiennes, même si elle est trop souvent détournée à d'autres fins, non seulement par les politiques mais aussi par ses animateurs (prêtres, pasteurs, etc.). Et ce, qu'il s'agisse des églises instituées que des « nouvelles églises » qui ne cessent d'essaimer dans toutes les métropoles africaines. Le succès de ces nouvelles églises et autres sectes s'expliquerait par un déficit de l'offre spirituelle sur le « marché officiel de la spiritualité », par le décalage entre la demande et l'offre de spiritualité des églises instituées. L'auteur ne manque pas de souligner avec justesse que le succès de ces églises reflète l'émergence d'un « marché noir de la religion », de même que ce succès « est surtout la preuve de l'incompétence chronique des Églises instituées, de leur incapacité à formuler des réponses sociales appropriées aux problèmes de notre temps et à offrir du rêve à des populations souvent prises au piège de la misère et de la fatalité » (p. 155). D'ailleurs, tout en faisant croire aux adeptes qu'elles sont différentes des églises instituées et malgré « un discours empreint de théâtralité », ces nouvelles églises « entretiennent le statu quo et les diverses formes de nihilismes social en vigueur [...] sur le plan de la spiritualité, leur "théologie" ne diffère pas fondamentalement de celle des institutions religieuses dont elles prétendent se démarquer » (p. 157).
- 21 Quant à la sorcellerie, l'auteur souligne son importance toujours actuelle dans les sociétés africaines. Il (re)précise que la croyance à la sorcellerie concerne toutes les

couches sociales, aidant ainsi à tordre le cou à l'idée selon laquelle la croyance en la sorcellerie ne concernerait que les personnes les moins instruites et les plus défavorisées. Ce phénomène doit être replacé dans son contexte historique, politique et socio-économique de production. C'est pourquoi la sorcellerie s'inscrirait plutôt « sur un arrière-plan philosophique à ce que Foucault appelait un épistémè – un ensemble de rapports unissant différents types de discours à une époque donnée. Il ne s'agit ni d'un système de pensée monolithique, unitaire, cohérent et refermé sur lui-même, ni d'une contrainte historique immuable [...]. Il ne s'agit pas non plus d'une grande théorie sous-jacente des manières de voir [...]. C'est une démarche intellectuelle nihiliste en ce qu'elle constitue un parcours balisé vers le néant des non-valeurs, et postule le doute sur soi-même » (p. 162).

- 22 S'agissant du corps, l'auteur rappelle que son approche en Afrique rejette l'opposition corps/âme, postulant plutôt pour une osmose totale des différentes composantes de l'être humain, lui-même considéré comme une partie du corps social. Il ne peut donc y avoir de corps sans société. Toutefois comme ailleurs, en Afrique le corps est aussi un symbole et un instrument de gestion et de régulation politique. De même les conceptions du corps évoluent, comme partout, au rythme des dynamiques politiques, économiques et sociales ; de ce fait il peut être un excellent thermomètre permettant de prendre l'air du temps. Se défriser les cheveux, s'éclaircir la peau, avoir le « ventre administratif » ou le « cou plié » sont autant de pratiques qui en disent long sur la variété des approches africaines du corps. Toutefois si la « glorification » du corps s'observe partout, si le corps permet à son auteur de ré-inventer les techniques de soi, le trafic des organes vient nous rappeler que l'esclavage n'est pas encore totalement fini.
- 23 La conclusion du livre est consacrée à l'apprivoisement de la mort, éclairant notamment comment l'agencement et l'organisation des funérailles (musique, danse, fêtes, etc.) est une manière pour les Africains d'apprivoiser la mort, « un refus de succomber à l'angoisse, une manière de "frivoliser" la mort ». Autrement dit, le rapport des Africains à la mort est une autre forme de nihilisme. L'auteur explique avec humour comment son statut de « lettré » et de « cadre » avait de la peine à s'insérer dans ces logiques, rendant ainsi compte de la complexité des rapports entre les Africains « lettrés », forcément acculturés, « occidentalisés » avec leur continent d'origine. Complexité qui transparaît tout au long du livre.
- 24 Un livre foisonnant donc que cette dernière livraison de C. Monga. Foisonnant mais bien maîtrisé. Un ouvrage majeur qui questionne l'Afrique sur ses modes d'être et de penser, qui questionne l'Afrique sur ses imaginaires, sur ses postures philosophiques face au monde d'aujourd'hui.

NOTES

1. J.-A. Mouanda DIBAKANA, *Figures contemporaines du changement social en Afrique*, Paris, L'Harmattan (« Logiques sociales »), 2008.