



Revue Pluridisciplinaire du Département de Sociologie

ISSN : 2756-7680

**© Presses Universitaires de Ouagadougou
03 BP 7021 Ouagadougou 03 (Burkina Faso)
Université Joseph KI-ZERBO**



Volume 2 N° 004 - Juillet 2026

Administration

Directeur de publication

**Alexis Clotaire Némoyby BASSOLÉ, Professeur
Titulaire**

Directeur adjoint

Zakaria SORE, Professeur Titulaire

Secrétariat de rédaction

Dr Abdoulaye SAWADOGO

Dr George ROUAMBA

Dr Paul-Marie MOYENGA

Dr Miyemba LOMPO

Dr Adama TRAORÉ

Dr Abdoul-Kader MINOUNGOU

Contacts

03 BP 7021 Ouagadougou 03 (BurkinaFaso)

Email : rah@ujkz.bf

Tél. : (+226) 70 21 27 18/75 84 05 23

Éditeur

Presses Universitaires de Ouagadougou

03 BP 7021 Ouagadougou 03 (Burkina Faso)

Volume 2 N⁰ 004 - Juillet 2026

Comité scientifique

André Kamba SOUBEIGA, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Alkassoum MAÏGA, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Augustin PALÉ, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Valérie ROUAMBA/OUEDRAOGO, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Gabin KORBEOGO, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Ramané KABORÉ, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Fernand BATIONO, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Patrice TOÉ, Professeur Titulaire, Université Nazi Boni, Ludovic O. KIBORA, Directeur de Recherches, Institut des Sciences des Sociétés, Lassane YAMEOGO, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Jacques NANEMA, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo, Aymar Nyenyenzi BISOKA, Professeur, Université de Mons, Issaka MANDÉ, Professeur, Université du Québec A Montréal, Magloire SOMÉ, Professeur Titulaire, Université Joseph Ki-Zerbo. Mahamadou DIARRA, Professeur Titulaire, Université Norbert Zongo, Relwendé SAWADOGO, Maître de conférences Agrégé, IBAM, Hamidou SAWADOGO, Maître de conférences Agrégé, IBAM, Patrice Rélouendé ZIDOUEMBA, Maître de conférences Agrégé, Université Nazi Boni, Aly TANDIAN, Professeur Titulaire, Université Gaston Berger, Pam ZAHONOGO, Professeur Titulaire, Université Thomas Sankara, Didier ZOUNGRANA, Maître de Conférences Agrégé, Université Thomas Sankara, Salifou OUEDRAOGO, Maître de conférences Agrégé, Université Thomas Sankara, Oumarou ZALLÉ, Université Norbert Zongo, Driss EL GHAZOUANI, Professeur, Faculté des Sciences de l'Éducation, Université Mohammed V de Rabat/Maroc, K. Jessie LUNA, Associate Professor, Sociologie de l'environnement, Université d'État du Colorado - CSU.

Comité de lecture

Alexis Clotaire BASSOLÉ, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Zakaria SORE, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Seindira MAGNINI, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Évariste BAMBARA, Philosophie, Université Joseph Ki-Zerbo, Issouf BINATÉ, Histoire des religions, Université Alassane Ouattara, Abdoul Karim SAÏDOU, Science politique, Université Thomas Sankara, Gérard Martial AMOUGOU, Science politique, Université Yaoundé II, Sara NDIAYE, Sociologie, Université Gaston Berger, Martin AMALAMAN, Sociologie, Université Peleforo Gon Coulibaly, Muriel CÔTE, Géographie, Université de Lund, Heidi BOLSEN, Littérature française, Université de Roskilde, Sylvie CAPITANT, Sociologie, Université Paris I Sorbonne, Sita ZOUGOURI, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Désiré Bonfika SOMÉ, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Alexis KABORÉ, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Bouraïman ZONGO, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Paul-Marie MOYENGA, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, George ROUAMBA, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Taladi Narcisse YONLI, Sociologie, Université Joseph Ki-Zerbo, Habibou FOFANA, Sociologie du droit, Université Thomas Sankara, Raphaël OURA, Géographie, Université Alassane Ouattara, Paulin Rodrigue BONANÉ, Philosophie, Institut des Sciences des Sociétés, Marcel BAGARÉ, Communication, École Normale Supérieure, Fatou Ghislaine SANOU, Lettres Modernes, Université Joseph Ki-Zerbo, Cyriaque PARÉ, Communication, Institut des Sciences des Sociétés, Tionyéle FAYAMA, Sociologie de l'innovation, Institut de l'Environnement et de Recherches Agricoles, Any Flore MBIA, Psychologie, Université de Maroua, Ely Brema DICKO, Anthropologie, Université des Sciences Humaines de Bamako, Tamégnon YAOU, Sciences de l'éducation, Université de Kara, Madeleine WAYACK-PAMBÉ, Démographie, Université Joseph Ki-Zerbo, Zacharia TIEMTORÉ, Sciences de l'éducation, École Normale Supérieure, Mamadou Bassirou TANGARA, Économie et développement, Université des Sciences sociales et de Gestion de Bamako, Didier ZOUNGRANA, Sciences Économiques, Université Thomas Sankara, Salifou OUEDRAOGO, Sciences Économiques, Université Thomas Sankara, Saïdou OUEDRAOGO, Sciences de Gestion, Université Thomas Sankara, Yisso Fidèle BACYÉ, Sociologie du développement, Université Thomas Sankara, P Salfo OUEDRAOGO, Sociologie du développement, Université Joseph Ki-Zerbo, Yacouba TENGUERI, Sociologie du genre, Université Daniel Ouezzin Coulibaly, Désiré POUDIOUGOU, Sciences de l'éducation, Institut des Sciences des Sociétés, Amado KABORÉ, Histoire, Institut des Sciences des Sociétés, Kadidiatou KADIO, Institut de Recherche en Sciences de la Santé, Salif KIENDREBEOGO, Histoire, Université Norbert Zongo, Oumarou ZALLÉ, Économie des institutions, Université Norbert Zongo, Dramane BOLY, Démographie, Université Joseph Ki-Zerbo, Roch Modeste MILLOGO, Démographie, Université Joseph Ki-Zerbo, Béli Mathieu DAILA, Sociolinguistique, Université Daniel Ouezzin Coulibaly, Oboussa SOUGUE, Sémiotique, Université Nazi Boni, Hamidou SANOU, Université Daniel Ouezzin Coulibaly, Oumar SANGARE, Sociologie, Université de Laval, Canada, Genesquin Guibert LEGALA KEUEM, Economie, Université Nazi Boni, Awa OUEDRAOGO/YAMBA, Anthropologie de la santé, Université Nazi Boni.

Éditorial

La Revue Africaine des Humanités (RAH) est une revue internationale de sciences sociales à comité de lecture du Département de Sociologie de l'Université Joseph Ki-Zerbo. Elle publie deux numéros par an aux Presses universitaires de Ouagadougou. Elle publie des articles des disciplines relevant des humanités (Sociologie, anthropologie, Géographie, Histoire, Éducation, Philosophie, Psychologie, Politique, Économique, Droit, Linguistique, Communication).

C'est une revue internationale à caractère pluridisciplinaire dont le siège social est à Ouagadougou. Les textes publiés par la revue proviennent d'horizons divers qui composent le vaste champ des disciplines issues des sciences humaines et sociales, des sciences juridiques et politiques, des sciences économiques et tout autre champ disciplinaire.

La revue promeut et soutient la réflexion et la compréhension des dynamiques autour des questions de l'humanité. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés aux défis des sociétés ; de travaux restituant la problématique des politiques publiques, des exigences économiques et organisationnelles, des réalités culturelles et des questions de tous ordres que pourrait soulever notre existence ; des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens pluridisciplinaire, les innovations de l'intelligence artificielle et son impact sur la vie humaine ; des critiques de portée éthique et/ou idéologique des transformations sociales et humaines marquées par les innovations et les expérimentations dans nos sociétés contemporaines ; des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée autour des notions de valeurs humaines, ou orientant les enjeux de ce rapport vers de nouveaux horizons ; des actes de colloques aux thématiques autres peuvent être publiés par la Revue.

La Revue Africaine des Humanités (RAH) est une tribune pour les chercheurs, les enseignants, les praticiens et pour les étudiants qui s'intéressent aux nouveaux phénomènes que suscitent les évolutions technologiques et leur rapport à l'humanité. Ce premier numéro est riche de dix contributions qui analysent les préoccupations de l'humanité dans la modernité.

Alexis Clotaire Némoby BASSOLÉ

Sommaire

Femmes et droits fonciers dans l'ouest du Burkina Faso. Cas de la commune rurale de Léna
Sié Franck Hervé OUATTARA et Abdoulaye OUEDRAOGO.....9

Genre et inégalités structurelles sur la vulnérabilité face au changement climatique : cas de la riziculture dans le département de Korhogo (Côte d'Ivoire)
Anogbro Gisèle YAO et Kassoum TRAORE..... 37

Les transes féminines en milieu scolaire burkinabè : regards croisés des logiques d'acteurs
Zakaria DRABO 73

Erectus, ergo sum : le *conatus* du sexe en post-colonie
MASSIMA LOUWOUNGOU 101

Erectus, ergo sum : le *conatus* du sexe en post-colonie

MASSIMA LOUWOUNGOU

Docteur en Philosophie, enseignant-chercheur (Université Omar Bongo), spécialiste de Métaphysique et de philosophie de l'existence.

massimalouwoungou@yahoo.fr

Résumé

Le *conatus*, comme l'entend Spinoza, c'est l'effort par lequel l'individu persévère dans son être. Cette persévérance se traduit aussi bien par l'affirmation que la résistance de l'individu. La présente contribution se propose d'interroger les usages symboliques du sexe en post-colonie gabonaise. Elle tente de démontrer comment la bonne santé de l'organe sexuel masculin contribue à la détermination de la présence au monde de l'individu. En intitulant cette contribution dans des termes cartésiens, nous voulons mettre en évidence une vérité, à savoir qu'en Afrique en général, et au Gabon en particulier, le pénis n'est pas qu'un simple organe corporel : symbole d'autorité, c'est un organe essentiel du pouvoir politique dans la mesure où il participe de la construction sociale de l'individu. C'est le membre (bâton du pèlerin) sur lequel s'appuie l'individu pour explorer des contrées lointaines et construire des ponts reliant des individus humains ou politiques éloignés. Selon l'imaginaire collectif, si la circoncision consacre le passage du stade d'« enfant » à celui d'« homme », l'individu ne peut demeurer réellement « homme » qu'au prix de la bonne santé de son organe, à tel point que son dysfonctionnement ferait de lui « un corps sans vie ». Un état que l'individu et la société dont il n'est qu'une composante perçoivent comme une cessation d'existence, un manque d'être, une mort.

Mots-clés : corps, *conatus*, érection, pouvoir, sexe.

Abstract

The conatus, as Spinoza understands it, is the effort by which the individual perseveres in his being. This perseverance translates into both affirmation and individual resistance. This contribution proposes to question the symbolic uses of sex in Gabonese postcolony. She tries to show how the good health of the male sexual organ contributes to the determination of the presence in the world of the individual. By entitling this contribution in Cartesian terms, we want to highlight a truth, namely that in Africa in general, and in Gabon in particular, the penis is not just a simple bodily organ: a symbol of authority, it is an essential organ of political power insofar as it participates in the social construction of the individual. It is the member (pilgrim's staff) on which the individual relies to explore distant lands and build bridges connecting distant human or political individuals. According to the collective imagination, if circumcision consecrates the passage from the stage of "child" to that of "man", the individual can remain truly "man" only at the cost of the good health of his organ, so much so that his dysfunction would make him "a lifeless body". A state that the individual and the society of which he is only a component perceive as a cessation of existence, a lack of being, a death.

Keywords: body, conatus, erection, power, sex.

Introduction

« Quand tu me vois, plus besoin de jouer les durs. Pamela m'a dit [que] tu ne bandes pas. Je sais que je suis bon, je ne me vante pas » (Le Flow du sud, *6ix 9nine*)

Le titre de cette contribution, inspiré à la fois de Descartes et de Spinoza, pourrait surprendre à juste titre. Une telle surprise serait, entre autres, liée à la nature de l'érection qui demeure un phénomène rétif à la seule volonté. En réalité, il ne suffit pas de vouloir se mettre en érection pour y parvenir ; encore faut-il que le corps réponde, que le désir se transforme en puissance effective, que l'élan intérieur trouve sa traduction dans la matière vivante du corps. L'érection rappelle ainsi que le contrôle de soi ne relève pas uniquement de l'esprit : il dépend aussi d'une dynamique corporelle autonome, qui manifeste la force, mais aussi la fragilité de l'existence incarnée. En Afrique, et plus particulièrement dans les post-colonies comme le Gabon, cette puissance du corps occupe une place décisive dans la manière dont les individus se construisent socialement. Le sexe y apparaît alors comme l'un des lieux majeurs où se joue cette construction. Dans cette perspective, le concept spinoziste de *conatus* prend tout son sens, puisqu'il désigne l'effort par lequel chaque être s'obstine à « persévérer dans son être », à maintenir sa présence au monde, à résister à toute limitation de sa puissance. Or, cette persévérance ne se réduit pas à une simple conservation biologique ; elle s'exprime aussi dans des formes symboliques, sociales et politiques.

À en juger par la nature des contenus diffusés par de nombreux internautes, la sexualité occupe une place particulièrement importante : certaines voix féminines se posent en médiatrices de l'intime et prodiguent des conseils destinés à aider d'autres femmes à améliorer leur épanouissement sexuel. D'autres voix, masculines pour la plupart, proposent aux hommes des produits censés maîtriser et prolonger joyeusement l'érection. Ces contenus en ligne ne sont que le reflet des pratiques qui montrent que le sexe constitue une réalité du corps social, investi de significations (culturelles, morales

et symboliques) à travers lesquelles se définissent des normes de performance, des attentes identitaires et des manières d'habiter le corps.

Dans l'imaginaire post-coloniale, l'érection ne renvoie pas seulement à une fonction physiologique, elle est le signe visible d'une puissance, d'une présence à soi et d'une reconnaissance sociale. À l'inverse, sa défaillance peut être vécue comme une atteinte à l'identité masculine, parfois jusqu'au sentiment de honte ou de relégation symbolique. Cela dit, si la socialisation masculine apprend aux hommes à associer leur valeur à la maîtrise, à la puissance et au contrôle de soi, le sexe ne devient-il pas l'un des lieux où se fabrique la masculinité ?

L'érection, dans ce cas, n'est plus seulement une manifestation corporelle, mais plutôt le signe de conformité à un idéal viril, et parfois même un critère implicite de légitimité personnelle. Tout le problème est de savoir : en quel sens la sexualité contribue-t-elle à la construction sociale de l'homme, au point que l'érection soit perçue comme une preuve de son existence ? Pour répondre à cette question, nous montrerons d'abord qu'il existe une socialisation du sexe et par le sexe. Nous interrogerons ensuite la possibilité d'une mémoire sexuelle, et démontrerons enfin le rapport entre la virilité et l'existence, autrement dit, en quel sens se mettre en érection c'est être.

1. Socialisation du sexe, socialisation par le sexe

« Quand un enfant n'est pas circoncis, il n'est pas un homme. Nous le considérons comme une femme puisqu'il ne peut pas participer aux réunions des initiés » (J.-B. Bahota, Abessolo Minko, 2009).

Il peut paraître surprenant pour l'opinion commune gabonaise que l'on parle de la construction sociale des individus par le sexe. Car, pour elle, l'appartenance d'un enfant à tel ou tel groupe d'individus se fait aussitôt qu'il vient au monde. Lorsque son sexe est connu, on sait dans quel genre le classer. Ce classement est

systématique, naturel et se fonde essentiellement sur l'anatomie de chaque enfant. Ainsi, les enfants de sexe masculin appartiennent au groupe des hommes, et ceux de sexe féminin font partie de celui des femmes. C'est d'ailleurs sur cette base anatomique de l'enfant qu'il conviendra de lui attribuer certains noms. Chez les Nzebi, par exemple, aucun enfant de sexe masculin ne porte le nom Kengué (qui est l'équivalent d'Eve dans cette tradition) et encore moins Nyengui (exclusivement réservé aux femmes, ce nom est celui que porte l'une des héroïnes du mythe fondateur Nzebi). Ce qui revient à dire que l'appellation ou l'écoute d'un nom spécifiquement genré est simultanément accompagnée de l'idée du genre auquel appartient cette personne.

Toutefois, bien que le sexe soit le déterminant du genre, ici, il ne joue pas encore son rôle sociologique. Loin d'illustrer de façon concrète la construction sociale de l'individu, ce qui précède fait partie de ce que nous appelons *la pré-construction sociale de l'individu*. À ce stade, bien qu'on ait affaire à un individu existant, concret, tout semble encore au niveau du concept, autrement dit de l'idée déterminée par la physionomie de l'enfant. En d'autres termes, c'est comme si la vue ou la connaissance du sexe de l'enfant n'était qu'une lecture anticipée de ce qu'est censée être son essence (sociale); laquelle devra être complétée par ses déterminations existentielles. Ce qui revient à dire que cette construction conceptuelle ou idéelle de l'enfant devra bientôt faire place à une construction pratique (existentielle). Laquelle se produira sur la base de certains rites de passage : le passage à une construction pratique, effective de l'individu.

Dans certains pays d'Afrique, la construction sociale des individus par le sexe se fait au moyen de deux opérations majeures : l'excision ou l'ablation du clitoris pour les filles, et la circoncision ou l'ablation du prépuce pour les garçons. Si la première est exclusive à certaines sociétés d'Afrique de l'Ouest et de l'Est (Burkina Faso, Mali, Mauritanie, Sénégal, Kenya, *etc.*) qui luttent contre elle, la dernière, quant à elle, est l'opération la plus répandue sur le continent. Qu'il s'agisse de l'excision ou de la circoncision, ces deux rites de passage sont liés à la puissance sexuelle (puissance

érectile du clitoris et du pénis) et à la virilité. Mais, les fins qui leur sont assignées diffèrent considérablement : dans un cas, les opérations sont faites pour favoriser la virilité, dans un autre, elles sont faites pour la contrarier.

Le propos cité en introduction de Jean-Bernard Bahota (tiré de *Itchinda ou la circoncision chez les Mahongwè*, film écrit et réalisé par Abessolo Minko en 2009) ne dit pas que l'incirconcis est une femme, mais qu'il est « comme une femme ». Les femmes quant à elles ne le reconnaissent pas comme l'un des leurs, compte tenu de la nature de son organe génital. Pour réaliser la socialisation de l'individu par le sexe, il faut d'abord que son sexe soit socialisé, c'est-à-dire qu'il devient semblable à ceux d'autres membres du groupe. Le circoncis est dépossédé d'une partie insignifiante de son corps (le prépuce) et, en retour, la société le consacre en lui donnant en échange, de façon symbolique, le corps d'un « vrai homme ». Dans le film d'Abessolo Minko, le philosophe Richard Ekazama pense que la circoncision « vise à former un homme parfait. Par “parfait”, vous avez l'idée de force, l'idée de quelqu'un qui est complètement débarrassé de toute sorte de souillures (...) Dans ces sociétés, les imparfaits n'ont pas de place ». Ce propos indique précisément la fin que la société recherche à travers la circoncision : si l'incirconcis n'est ni homme ni femme, c'est qu'il est imparfait. Cette imperfection vient de l'indétermination de sa nature d'homme. Et, parmi les caractères reconnus aux « vrais hommes », donc aux « parfaits », il y a désormais la perfection érectile, la majesté de l'érection qui, autrefois, était obstruée par le prépuce et ne permettait pas au garçon de se déployer adéquatement. Dans son étude intitulée *La circoncision Bakota (Gabon)*, Louis Perrois évoque l'une des dimensions de l'incorporation du candidat à la circoncision dans le corps social. L'espace dans lequel se déroule l'opération ne doit pas être n'importe lequel. Il doit d'abord être un lieu habité du patrimoine ancestral et historique :

L'enfant est circoncis habituellement dans le village de résidence du lignage de son père. La raison est que l'unité essentielle de la vie quotidienne du groupe est le

village. Les clans sont dispersés dans tous les villages de la région perdant ainsi une partie de leur autorité réelle (...) le village (...) représente pour l'individu la société toute entière (L. Perrois, 1968, p. 39).

Le village est un espace chargé de symboles, un lieu de vie. Et c'est, entre autres, la raison pour laquelle, le candidat à la circoncision est perçu comme passant d'un statut d'enfant (*mwana*) à celui d'homme (*lbagh'la*) ; mais mieux encore, le passage de l'inexistence, autrement dit, d'un statut indéterminé, à celui d'existant. Et toute la symbolique de ce passage à l'existence se lit dans l'accueil que lui réserve ce lieu particulier qu'est le village. Toute construction sociale de l'individu se présente en partie comme un processus d'incorporation. Les rites institués sont faits pour permettre à l'individu de faire corps avec le reste du corps social. L'expression « faire corps avec » renferme tout son sens : elle signifie que l'individu, par l'entremise de son corps, s'intègre dans un ensemble ordonné. Cette intégration ne devient effective qu'à partir du moment où le corps (circoncis ou excisé) est accepté, consacré par les Anciens. Encore une fois, le corps est la voie royale pour la construction sociale de l'individu. L'intégration aux groupes sociaux d'une société donnée va consister à briser le statut d'intrus. Dans le cas d'espèce, ce qui fait du garçon et de la fille des êtres étrangers à leurs groupes respectifs d'appartenance c'est le fait qu'ils demeurent liés à des « corps » ou parties de corps en trop (le prépuce et le clitoris).

Lors du rituel de passage, l'enfant ne fera pas qu'intégrer, pénétrer un monde nouveau, celui des grands ; mais il s'ouvre aussi à celui-ci. Autant il est accueilli dans son nouveau monde, autant il accueille, accepte également ce dernier par la prise en compte des nouvelles règles qui dicteront désormais sa conduite au sein de la société et par lesquelles il se distinguera des incirconcis. Tout se passe comme si la fusion entre l'individu et la société à laquelle il appartient désormais se noue à travers cette lésion corporelle que constitue la blessure de la circoncision. La société est un corps politique. Pour l'intégrer pleinement, l'individu doit se départir de

l'obstacle que représente la partie de son corps à couper. Abessolo Minko souligne que « *le candidat qui échoue à la circoncision est exclu de la communauté et du village* » (2009). Même si cette exclusion est d'ordre symbolique, c'est la preuve que le rituel fondé sur le sexe conditionne l'intégration de l'enfant non seulement dans un groupe (celui des « vrais hommes »), mais aussi dans la société qui le reconnaît désormais comme un membre à part entière.

2. La mémoire dans le sexe ?

Dans les lignes qui suivent, nous voulons démontrer que, comme tout organe corporel, le sexe est doté d'une mémoire ; et que le dysfonctionnement érectile peut trouver son explication dans l'effacement d'une mémoire qui lui est propre. Pour y parvenir, il faut souligner que la mémoire n'est pas exclusive aux humains ; et qu'elle n'est pas seulement une affaire du cerveau, elle concerne toutes les parties du corps dotées de terminaisons nerveuses et parcourues par des fluides que Descartes et Spinoza appellent respectivement « esprits animaux » et « corps fluides » ; lesquels sont des substances très subtiles, capables de sillonner l'ensemble du corps (R. Descartes, 1973, p. 360). Les corps fluides ont ceci de particulier qu'ils jouent le rôle de marqueurs de traces sur les parties molles du corps humain (cerveau, muscles, peau). Lecteur de Descartes et de Spinoza, le neurologue Antonio Damasio démontre dans deux de ses livres, notamment *L'erreur de Descartes* et *Spinoza avait raison*, la pertinence de certaines thèses des penseurs classiques. Ces traces, faut-il le rappeler, sont la conséquence de la rencontre du corps humain avec les choses extérieures ; elles contiennent donc des informations liées aussi bien aux choses qu'à la manière dont le corps est affecté par elles. Selon Spinoza : « *Quand une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent frapper contre une autre partie molle, elle change la surface de celle-ci et y imprime comme des traces du corps extérieur qui la pousse* » (Spinoza, 1999, II, Postulat 5). Le sexe est-il aussi doté de capacités mémorielles ?

L'un des enjeux d'une pratique comme la circoncision des jeunes garçons ne consiste pas seulement à les débarrasser de cette peau de trop qui, non seulement couvre le gland et constitue un milieu favorable au développement des bactéries, mais elle tend aussi à charger l'organe masculin d'un certain type de propriétés. Jusqu'ici, l'organe était encore socialement insignifiant et maintenait son possesseur dans un statut inférieur à celui des « vrais hommes ». De ce que nous retenons de l'imaginaire de la circoncision, le *mussôtô* (en langue Ndzebi) ou le sexe incirconcis n'a pas encore de mémoire sociale. Il est vrai que l'enfant a déjà une mémoire sociale, au sens où il a conscience de certaines règles établies. Mais, jusqu'ici, cette mémoire est encore inadéquate, sinon partielle, asexuée, puisqu'elle se fonde pour l'essentiel, sur les préjugés, les idées vagues de l'enfant. C'est lors de sa circoncision qui est un moment d'initiation qu'il accèdera à un savoir adéquat des choses. C'est justement au cours de cette opération qu'on l'initiera à ce que Marcel Mauss désigne par les « techniques du corps » (M. Mauss, 1934).

Si, nous nous accordons avec Marcel Mauss sur le fait que le corps humain soit le tout « premier objet technique de l'homme », nous pouvons soutenir que chaque geste humain nécessite la mobilisation d'une ou plusieurs parties du corps ; et la partie sollicitée devient un instrument au moyen duquel l'homme accomplit un acte précis. Tout usage du corps naît toujours d'une éducation ; celle-ci peut être explicitement donnée par un maître à un enfant, tout comme elle peut aussi s'expliquer par la capacité qu'a ce dernier d'imiter ses semblables. Toujours est-il que le corps demeure un complexe de gestes. Dans le cas de la circoncision initiatique, les « techniques du corps » apprises par l'enfant concernent, entre autres, l'art de se servir du sexe ; l'art de remplir pleinement son devoir conjugal. Bien plus qu'un simple geste, la circoncision est tout un programme d'éducation à la technicité du corps : « Je dis bien *les techniques du corps* (...). J'entends par ce mot les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (M. Mauss, 1934, p. 5). Ce n'est pas de lui-même que l'enfant saura se servir de son organe sexuel. Voilà

pourquoi, durant le processus de la circoncision, et même après, le candidat est formé à devenir un « vrai homme ».

La nuit qui précède la circoncision, le candidat doit rester éveillé. Or, rester « éveillé », c'est « rester debout », « tendu », comme en érection. Plus tard, au moment d'avoir des rapports sexuels, il saura que la nuit n'est pas toujours faite pour dormir, il doit « rester debout » pour répondre à l'appétit sexuel de sa partenaire. Au moment de l'extraction du prépuce, le regard du candidat doit être fixe. Une telle puissance du regard atteste non seulement de sa capacité présente à supporter la douleur, mais aussi de sa puissance sexuelle à venir : « *à ce moment précis, le candidat manifeste le mépris de la douleur. Il transcende la force matérielle que symbolise le corps physique, actionne la force active ou intérieure qui est symbole de puissance spirituelle* » (Abessolo Minko, 2009). Celui qui sait maîtriser son corps dans un moment douloureux comme celui-ci saura le maîtriser durant un moment paisible comme l'acte sexuel. Et, comme ce n'est pas assez, des femmes, maîtrisant parfaitement les différentes techniques du corps, vont exécuter des danses sensuelles sur les « heureux élus », les initiés assis à même le sol. À tour de rôle, chacune vient se trémousser, se frotter aux jeunes, se mettre dans certaines positions pour consacrer l'accession de l'enfant à la sexualité. On comprend donc pourquoi Marcel Mauss fait constater que :

« Dans tous ces éléments de l'art d'utiliser le corps humain, les faits *d'éducation* dominaient. La notion d'éducation pouvait se superposer à la notion d'imitation (...) L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui. L'acte s'impose du dehors, d'en haut, fût-il un acte exclusivement biologique, concernant son corps. L'individu emprunte la série des mouvements dont il est composé à l'acte exécuté devant lui ou avec lui par les autres » (1934, p. 8).

Ayant vécu un tel rituel, l'enfant se forge donc une mémoire qu'il n'avait pas autrefois et qu'il saura convoquer plus tard. Cette mémoire n'est pas seulement d'ordre cérébral, elle concerne l'ensemble du système nerveux. Le sexe « se construit » sa mémoire au fil des relations directes qu'il aura avec le sexe opposé ; « relations directes », car elles ne sont plus obstruées par ce corps gênant qu'est le prépuce. En plus des acquis de la circoncision, la répétition des actes sexuels contribue à la construction de la mémoire sexuelle du garçon. Celle-ci n'est rien d'autre que sa capacité à affecter sexuellement sa partenaire et à être affecté sexuellement par elle.

La mémoire corporelle est une affaire d'habitude. Pour Descartes, « *l'habitude du joueur de luth n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi en partie dans les muscles de ses mains* » (R. Descartes, 1973, p. 158). En parlant toujours du joueur de luth, Descartes précise cette fois-ci dans sa lettre du 1^{er} avril 1640 au père Mersenne, que « *la facilité de plier et de disposer ses doigts en diverses façons, qu'il a acquise par l'habitude, aide à le faire souvenir des passages pour l'exécution desquels il les doit ainsi disposer* » (R. Descartes, 1973, p. 166). Les traces qui sont contenues dans la mémoire renvoient aux images des choses ; elles sont comme des plis. L'acte de plier va de pair avec l'acte de conserver, d'emmagasiner. Et l'acte de déplier ou disposer dont parle Descartes ci-dessus rime avec la restitution des informations sollicitées.

Le pouvoir du corps consiste donc à produire non seulement des traces, des marques, des empreintes inscrites dans le cerveau, mais aussi des mouvements de membres, c'est-à-dire le pouvoir de plier, déplier, tourner les doigts et d'autres organes corporels. Si, avec l'habitude, le joueur de luth a appris à plier et à disposer ses doigts d'une manière favorable à l'exécution des notes musicales, qu'en est-il des aptitudes du sexe lorsqu'il faut « danser sans chemise et sans pantalon » (pour reprendre le titre de la chanson de Rika Zarāi ? Autrement dit, l'érection n'est-elle pas une manière, parmi tant d'autres, de maintenir cette mémoire corporelle par le « dépli » du pénis ?

Il est intéressant de voir qu'en dehors du cerveau, Descartes reconnaît la présence de la mémoire dans les « muscles ». Or, les

muscles ne sont pas seulement dans nos bras ou nos mains, le pénis agit aussi comme une sorte de muscle. En effet, à la suite d'une stimulation, le cerveau, par le canal de la moelle épinière, puis des nerfs de la verge, va activer l'érection : le sang emplira le corps spongieux ainsi que les deux corps caverneux du pénis qui prendra du volume et deviendra plus dur. L'érection durera aussi longtemps que cette grande quantité de sang sera contenue dans les corps qui composent la verge. En partant de ce que dit Descartes du joueur de luth, nous pouvons donc soutenir la thèse d'une mémoire dans le sexe. Celle-ci se traduira dans la manière de disposer son organe, la façon de l'orienter. La lenteur et la vitesse utilisées relèvent des acquis et constituent donc une mémoire. Autant les différentes manières de disposer les doigts permettent au joueur de luth de produire des sons précis, autant par ses allées et venues, l'individu est capable de produire tel ou tel effet chez sa partenaire.

Dans l'histoire de Victor de l'Aveyron, cet enfant « sauvage » d'une dizaine d'années que les chasseurs trouvèrent en 1797 dans la nature, il est rapporté que quelques années après sa découverte une fois atteint l'âge de la puberté, Victor fut mis au contact de femmes « complaisantes ». Mais il ne manifesta aucun appétit sexuel en prélude à une activité sexuelle souhaitée : il ne sait pas servir sexuellement parlant de son sexe. Ce cas suggère que les pratiques sexuelles de l'humain sont basées sur l'apprentissage au contact de ses semblables. Encore une fois, le sexe de cet enfant n'est pas socialisé, et il est donc dépourvu de mémoire. Un enfant « normalement constitué socialement » réagirait différemment : à la vue de ces femmes « complaisantes », son cerveau enverrait un message à l'ensemble des particules corporelles qui concourent à l'excitation. L'érection est comme une réponse du sexe qui semble se souvenir de ce qu'il doit faire en ce moment précis. Par mémoire sexuelle, nous entendons aussi bien les traces imprimées par l'épreuve sociale et physique de la circoncision dans le sexe que la connexion entre le cerveau et l'organe.

C'est ce qui nous amène à relire le Scolie de la Proposition 39 de la Quatrième Partie d'*Éthique* (Spinoza, 1999) dans laquelle Spinoza évoque le problème de la perte de mémoire :

« Il faut remarquer que la mort survient au Corps, c'est ainsi que je l'entends, quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos (...) Car je n'ai pas l'audace de nier que le Corps humain, quoique subsistent la circulation du sang et d'autres choses qui font, croit-on, vivre le Corps, puisse néanmoins échanger sa nature contre une autre tout à fait différente. Car aucune raison ne me force à penser que le Corps ne meurt que s'il est changé en cadavre ; bien mieux, l'expérience elle-même me semble persuader du contraire. Car il arrive parfois qu'un homme pâtit de changements tels que j'aurais bien du mal à dire qu'il est le même, comme j'ai entendu dire d'un certain poète espagnol, qui avait été frappé par la maladie et qui, quoique guéri, demeura dans un tel oubli de sa vie passée » (Spinoza, 1999, p. 405).

Il est vrai que dans ce texte, le philosophe parle de l'amnésie qui peut s'expliquer par l'effacement des traces dans le cerveau. Mais, comme la mémoire n'est pas seulement liée au cerveau, étant donné qu'elle s'étend à l'ensemble des organes corporels dotés de terminaisons nerveuses, il nous paraît possible de parler du dysfonctionnement de l'appareil génital, c'est-à-dire son incapacité à se mettre en érection et à maintenir cet état durant l'acte sexuel, comme une perte de la mémoire sexuelle. À ce propos, précisons que l'amnésie ne renvoie pas seulement à l'absence ou à l'effacement de traces. Car, les traces peuvent bien n'avoir pas été effacées, mais seulement enfouies dans les parois des corps mous, et que le mécanisme de l'exposition ou de la mise à disposition desdites traces peine à suivre son cours normal. Dans ce cas, les fluides censés parcourir les traces imprimées dans les parties molles du corps se trouvent dans l'incapacité de parcourir les traces en question. Dans *L'Ermite de Mafate*, Jean-Michel Auxière rapporte le dialogue entre

un médecin psychiatre et la femme de son patient profondément affecté par ce que nous appelons une perte de la mémoire sexuelle :

« Après une courte pause, le praticien ajouta avec autorité :

- Autre chose ! Qu'en est-il de vos rapports intimes ? Je me suis laissé dire que Bruno, longtemps refoulé sur le plan sexuel, était devenu très performant. Est-ce encore le cas ?
- Héla, non, Docteur, confessa Natacha. Il ne refuse pas le contact physique, mais cette approche le laisse indifférent. Il ne manifeste aucun désir charnel et, depuis son retour, il ne m'a pas touchée. C'est comme si, pour lui, je n'existais pas...
- Lui parlez-vous de vos anciennes étreintes ?
- Oui, mais cela ne change rien. Même les photos pornos ne lui font plus effet. Il les regarde sans les voir, et sans la moindre réaction. Tout semble éteint en lui.
- Pensez-vous qu'il soit devenu impuissant ?
- Je le crains.
- [...] Aphasie, amnésie, impuissance sexuelle, comportement asocial et obsessions visionnaires... résuma le médecin ». (J.-M Auxière, 2012, p. 86-87).

Comme dans le cas du poète espagnol que Spinoza évoque dans l'avant-dernière partie d'*Éthique*, Bruno, le compagnon de Natacha qu'évoque à son tour Auxière, se trouve dans un état de mort affective. Lorsqu'elle est prolongée, elle constitue véritablement une destruction de certaines facultés de l'homme qui se trouve désormais dans l'incapacité d'affecter le corps de sa compagne, et encore moins d'être affecté par ce corps même corps. Ayant perdu son dispositif érectile, « tout semble éteint en lui », et il n'est plus le même. Ce dysfonctionnement a entraîné la perte de l'habitude. Il n'a plus d'érection, et ne peut donc plus exister affectivement parlant.

3. Virilité et existence : quand se mettre en érection c'est être

Pour un homme, perdre sa capacité d'érection est quelque chose de dramatique. Il en découle un sentiment d'impuissance, un sentiment d'être un « sous-homme » (C. Crépault, 2013, p. 107).

Quel rapport y a-t-il entre la virilité et l'existence ? Il nous paraît important de préciser que s'il est vrai que d'ordinaire, le terme de « virilité » s'emploie pour désigner l'ensemble des attributs réservés aux hommes, tels que la puissance sexuelle, la vigueur, le courage, la fermeté, et bien d'autres encore, nous refusons de nous accommoder à cette lecture. Car, ces atouts sont communs aux hommes et aux femmes. Par contre, les termes de « masculinité » et de « féminité » contribuent à mieux distinguer l'homme et la femme du point de vue de leur virilité respective. Voilà pourquoi nous sommes très sensibles à l'idée défendue par Georges Vigarello qui lit chez la femme des prédispositions à la virilité :

« La virilité est une manière d'imaginer de la puissance et de l'imposer. Dans notre récente *Histoire de la virilité*, que j'ai dirigée au Seuil avec Alain Corbin et Jean-Jacques Courtine, ce dernier a bien théorisé la question : la virilité est une manière de pousser aux limites certaines qualités attendues d'un homme, c'est une valeur toujours en crise, car, en visant la perfection, le projet viril porte du coup une certaine fragilité. [...] D'abord, on considère que la virilité ne répond plus à ce qui peut être attendu d'un comportement masculin dans un fonctionnement efficace et souple de la société (...) Ensuite, si la virilité existe encore, elle est au moins partagée : la femme aussi peut être virile » (G. Vigarello, cité par N. Richon, 2012, p. 21).

En un certain sens, la virilité s'explique aussi bien par la puissance érectile que par la capacité à maintenir son érection et partant, son appétit sexuel, aussi bien chez l'homme que chez la femme durant leurs rapports intimes. Pour Berman, « *le clitoris est un organe érectile comme le pénis et il dérive de la même structure embryologique, le tubercule génital (...); le gland et le corps du clitoris font 2 à 4 cm de long et les pédoncules 9 à 11 cm (...), le gland du clitoris est visible quand il saille hors des petites lèvres. Les petites lèvres se divisent pour former, en avant, le prépuce à la face supérieure du clitoris* » (J. R. Berman, 2005, p. 45).

Nous concevons la proposition « *je me mets en érection donc je suis* » en référence au *cogito* cartésien, « *je pense donc je suis* ». On remarquera que la formule cartésienne met en évidence la substance pensante au détriment de la substance étendue qu'est le corps. La nôtre tend à montrer que l'être humain n'est rien d'autre que son corps, mieux ses affects, autrement dit la conscience ou l'idée qu'il a des différents états de son corps. Ceci ne signifie pas que l'Africain n'a pas d'âme, mais que la santé de l'âme dépend en grande partie de l'état du corps. Par exemple, l'expression gabonaise « *il faut laver le corps* » n'a rien d'une recommandation hygiénique, pour ne pas dire sanitaire, elle renvoie plutôt à un travail spirituel qui doit nécessairement passer ou se faire par le corps, pour la seule raison que celui-ci semble être la voie royale d'accès à l'âme, à l'essence même de l'homme.

Le « *je pense donc je suis* » ne s'interprète pas selon l'ordre d'énonciation de la proposition, mais selon l'ordre et la connexion logique qu'il exprime et qui voudrait que, pour penser, il faut d'abord être. Donc, si *je pense*, c'est parce que *je suis* d'abord. L'acte de penser n'est alors rien d'autre que la conséquence même du fait d'être ou d'exister. En est-il de même pour notre proposition érectile ou érectilo-existentielle ? La réponse est bien évidemment affirmative. Le cadavre ne se met plus en érection, de même qu'il ne pense pas ; pour se mettre en érection tout comme pour penser, il faut d'abord être. Cela dit, si le geste érectile est consécutif à l'acte d'exister, c'est que l'existence précède l'érection. Nous existons d'abord, et nous nous mettons ensuite en érection.

Toutefois, en nous fondant sur l'imaginaire de la sexualité et plus précisément sur le statut du sexe dans la construction sociale des individus en Afrique, la seconde thèse que nous voulons élaborer consiste à affirmer que l'érection précède l'existence : il y a d'abord une érection pré-existentielle. C'est par elle que les enfants que nous sommes sont advenus à l'existence. Cette érection est produite par autre que nous, elle est le moyen par lequel des êtres constituent la cause des effets que nous sommes. Elle est donc antérieure à notre existence et elle la conditionne. Il y a ensuite, une érection post-natale. C'est elle qui fait des « effets » que nous sommes (les enfants de nos parents) la cause d'autres effets (nos enfants) qui seront à leur tour, au moyen de l'érection, la cause d'autres effets. Finalement, dans un cas, comme dans l'autre, au commencement était l'érection et l'érection était déjà l'expression de la vie. Nous ne réduisons pas l'érection à l'acte de procréer, mais nous l'identifions d'abord comme désir d'affirmation de soi, désir de résistance. En quel sens peut-on affirmer que perdre la capacité de se mettre en érection, c'est cesser d'être ? Pour illustrer notre propos, penchons-nous un moment sur un rite de passage pratiqué dans certaines sociétés africaines, l'excision.

Une femme qui se met en érection, donc capable de vivre l'érection de son clitoris est perçue comme l'égale de l'homme. L'excision consisterait donc à rétablir un ordre imaginaire fondé sur la puissance érectile des organes. La femme n'est pas tant exclue de l'existence, elle est condamnée à être moins existante que l'homme : elle ne doit exister que pour le plaisir de ce dernier.

Dans les sociétés d'excision, les filles sont excisées pour conjurer, limiter la majesté de leur érection qui ferait de leur organe (le clitoris) un « petit pénis ». Or, s'accoupler avec une personne dotée d'un même organe que soi, bien que de petite taille ne correspond pas aux normes sociales. Selon l'expression la plus répandue à ce propos, un homme doit aller avec une femme, de même qu'une femme avec un homme. Bien que l'organe génital de la fille diffère déjà de celui du garçon, il se trouve que dans l'imaginaire des tenants de l'excision, la fille est certes une fille, mais elle n'est pas pour autant une femme, elle ne se distingue pas significativement de

l'homme, puisqu'elle est toujours dotée de ce fameux « petit pénis » ; tout est fait pour la préparer à « devenir une femme ». D'après cette construction imaginaire, si la jeune fille n'est pas excisée, plus tard, elle ne sera ni véritablement femme, ni tout à fait homme, mais « presque » un homme. La possibilité de son devenir social passerait par l'empêchement de l'expression de son *conatus* ; expression qui se manifeste, entre autres, par l'érection du clitoris qui est une réponse adéquate aux sollicitations du partenaire sexuel exprimées à travers les gestes, les mots et autres. L'opération va donc consister à amener la femme à ne plus avoir d'érection avec autant de majesté que l'homme. C'est pour cela que son clitoris subira un traitement particulier.

Ce n'est un secret pour personne, parmi les conséquences de l'excision, il y a, entre autres, le fait que pas toutes les femmes excisées, mais seulement certaines d'entre elles, ne soient pas toujours réceptives, qu'elles manquent d'appétit sexuel et souffrent de ne pas pouvoir éprouver du plaisir. Or, une telle absence de plaisir fait que la femme, durant l'acte sexuel, ne fait pas l'amour, mais semble plutôt subir avec peine les assauts rudes de son partenaire. Elle est comme déconnectée de ce que vit et ressent l'homme en ce moment. Cette déconnexion la plonge dans une absence, une non-existence. Elle ne peut donc pas être concernée par la proposition érectilo-existentielle formulée à travers le titre de notre présent texte, à savoir, « *je me mets en érection, donc je suis* ».

En effet, si, comme nous l'avions soutenu ailleurs, « *nous sommes nos affects* » (Massima Louwoungou, 2013), c'est que nous existons aussi à travers les plaisirs que nous procurons et éprouvons. Or, fort de la particularité de ses terminaisons nerveuses, le clitoris constitue, en un certain sens, le point central du plaisir de la femme. Le titre que Julie Azan donne à son livre, *Le clitoris c'est la vie*, nous paraît significatif comme nous verrons plus bas. Ceci dit, tout en condamnant l'excision, nous soutenons en même temps que cette opération ne supprime pas complètement toute la structure clitoridienne : ainsi, l'excisée peut éprouver du plaisir et atteindre l'orgasme.

Pour la journaliste Dalila Kerchouche, « *la jouissance nous réconcilie avec l'existence* » (2014). Or, pour jouir sexuellement, il faut d'abord nécessairement passer par un moment d'éveil, de mise à disposition du corps qui n'est rien d'autre que l'érection. Dans l'entretien que lui accordent la sociologue Janine Mossuz-Lavau et la philosophe Adèle Van Reeth à l'occasion de la sortie du *Dictionnaire des sexualités*, Dalila Kerchouche rapporte les propos de chacune d'entre elles au sujet de la jouissance. Selon la première : « *jouer, c'est quitter sa réalité pour passer de l'autre côté du miroir. Avec ce paradoxe : cette expérience vous emmène hors de votre corps. Et en même temps, seul le corps vous donne accès à la jouissance* » (D. Kerchouche, 2014). Ici, le corps érectile est la « voie royale » de la jouissance effective de chaque individu. La seconde quant à elle trouve que « *jouer, c'est la meilleure preuve du contentement d'être en vie, la meilleure réponse à l'absence de sens, au nihilisme. Et la meilleure façon de dire "oui" à l'existence. Jouir, c'est ne plus se demander pourquoi* » D. Kerchouche, *Ibid.*). Celui qui ne jouit pas traverserait l'existence sans en saisir le sens, dans une sorte d'absence à soi.

L'homme ou la femme qui n'a pas d'érection est certes en vie, puisque ses organes vitaux fonctionnent. Mais, existe-t-il pour autant, quand on sait que sa puissance affective est contrariée, voire remise en cause ? Exister pour un organe, c'est se mettre en route, se lever, tendre et exprimer ce désir de jouir. Selon Gérard Zwang : « *si vous avez perdu votre clitoris pendant l'enfance, si le courant ne peut passer dans votre circuit orgasmique, votre vagin reste muet. Il ne vous servira qu'à vous accoupler, pour procurer son plaisir à celui qui vous pénètre (...) : de la complaisance. Inutile d'attendre le "miracle" qui vous fera jouir du vagin. Pas de plaisir, pas d'orgasme. Et finalement pas d'amour, pas de joie de vivre* » (G. Zwang, Préface au texte de L. Doré, 2012). Exister, c'est s'exciter à faire face au poids de la vie, c'est démontrer sa volonté de triompher de la vie en jouissant de chaque opportunité offerte y compris sur le plan intime. Jouir devient une manière de rendre moins manifeste la conscience des difficultés de la vie. Ceci dit, l'excisée vit presque sans vivre ; elle existe moins ou presque pas.

Elle s'inscrit davantage dans une forme de servitude involontaire causée par la ruse de la « domination masculine » qui va jusqu'à réduire ses capacités d'éprouver des affects de vie, capables d'inhiber les affects tristes dans lesquels la vie la plonge.

Avec l'excision, c'est le *conatus* de la femme qui est contrarié. Cette blessure corporelle qui est, du point de vue de Spinoza, une affection (autrement dit une augmentation ou une diminution de la puissance corporelle), elle-même intimement liée à l'idée de cette affection, un affect qui est la conscience que chacun a des modifications de l'état de son corps : « *par Affect, j'entends les affections du corps, qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ses affections* » (Spinoza, 1999, III, Définition 3). Les affects sont soit joyeux, soit tristes. En fonction de l'état de son corps, l'individu peut éprouver de la joie ou de la tristesse. La première est l'expression d'une augmentation de sa puissance de penser, tandis que la seconde traduit une diminution de cette même puissance que Gérard Zwang identifie comme l'absence de la « joie de vivre » chez l'excisée. Dans ce sens précis, la joie va de pair avec la vie et par conséquent avec l'expression du *conatus* de l'individu.

Conclusion

Le *conatus*, comme l'entend Spinoza, c'est l'effort par lequel l'individu persévère dans son être. Cette persévérance, qui est un effort continu, se traduit aussi bien par l'affirmation que par la résistance de l'individu. Dans la philosophie de Spinoza, le terme d'« individu » désigne tout corps composé. Le sexe est donc un individu, et, en tant que tel, il se doit d'exprimer son principe de vie qui n'est tout autre que l'érection. Le plaisir qu'éprouve l'être humain pendant et après l'acte sexuel est aussi conditionné par un mécanisme : c'est parce que le sexe est affecté que le corps, dans sa totalité, est également affecté. Autrement dit, cette sensation de bien-être qui parcourt la personne n'est possible que parce que les parties intimes qui composent le corps humain sont affectées d'une manière qui contribue à l'augmentation de la puissance d'agir des organes

sollicités, et, partant, celle de l'ensemble du corps : « *Les individus composant le corps humain, et par conséquent le corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières* » (Spinoza, 1999, II, Postulat 3, p. 129). Les sensations agréables qui électrisent le corps sont donc la conséquence de celles qui font vibrer les organes impliqués dans l'acte. Ce qui revient logiquement à dire que si ces organes connaissent un dysfonctionnement, le corps ne sera plus envahi par les sensations en question.

Le pénis n'est pas qu'un simple organe corporel : symbole d'autorité, c'est un organe essentiel du pouvoir sociopolitique dans la mesure où il participe de la construction sociale de l'individu. C'est le membre (le bâton du pèlerin) sur lequel s'appuie l'individu masculin pour explorer avec force et douceur les profondeurs des contrées lointaines et construire des ponts reliant des individus humains ou politiques éloignés. Selon l'imaginaire collectif, si la circoncision consacre le passage du stade d'« enfant » à celui d'« homme », l'individu ne peut demeurer réellement « homme » qu'au prix de la bonne santé de son organe, à tel point que son dysfonctionnement ferait de lui « un corps sans vie ».

L'importance attribuée à l'érection ne se fonde pas uniquement sur sa réalité physiologique ; elle s'enracine dans une longue socialisation des garçons à la virilité. Valorisée parce qu'elle semble condenser les qualités qu'une société attend du masculin (puissance, capacité, disponibilité, efficacité), l'érection devient un signe de réussite au sein du processus de socialisation masculine. Elle n'est donc pas seulement une fonction : elle constitue une manifestation visible de la capacité d'exister comme homme. Cette interprétation s'explique par la forte charge identitaire que la culture attribue à la performance sexuelle masculine. Lorsque l'érection est réussie, elle est vécue comme une confirmation de soi : le sujet se sent validé, capable, reconnu. À l'inverse, lorsqu'elle fait défaut, c'est toute l'image de soi qui vacille. Le trouble érectile est alors ressenti comme une atteinte à la virilité, non parce qu'il blesse le corps, mais parce qu'il contredit le récit de l'homme ; le corps cesse de confirmer l'identité attendue.

En ce sens, l'érection apparaît comme une preuve de maintien dans l'existence (non une preuve au sens logique ou philosophique strict), mais une preuve vécue, symbolique et affective. Elle rassure le sujet sur sa capacité à tenir son rôle et à demeurer dans la continuité de son identité masculine, agissant comme un signe de présence à soi. L'homme qui s'identifie trop étroitement à cette performance vit la défaillance comme une forme de disparition symbolique : il éprouve le sentiment de ne plus être pleinement homme. Ce déplacement est capital : la sexualité ne se réduit plus à une fonction du plaisir, mais devient une scène où se joue la reconnaissance de soi. L'érection sert de médiation entre le corps et l'identité. C'est cette dimension qui explique la honte, l'angoisse ou le retrait social que peut provoquer le dysfonctionnement érectile. La souffrance naît moins du trouble en lui-même que du sens social qui lui est attaché.

Références bibliographiques

- AUXIÈTRE Jean-Michel, 2012, *L'Hermite de Mafate*, Paris, Mon Petit Éditeur.
- BERMAN Jennifer R., 2005, « Physiologie sexuelle de la femme », in Alain P. Bourcier, Edouard J. Mc Guire, Paul Abrams, *Dysfonctionnements du plancher pelvien*, tome 1. *Physiopathologie et investigations*, trad. de l'anglais Kraus Biomédical, Paris, Elsevier.
- CRÉPAULT Claude, 2013, *La sexualité masculine et ses énigmes. Une exploration sexoanalytique*, Paris, Odile Jacob, 2013.
- DESCARTES René, 1973, *Œuvres philosophiques*, Paris, Flammarion.
- DORE Louisiane, 2012, *Le drame de l'excision*, Paris, L'Harmattan.
- KERCHOUCHE Dalila, 2014, « la jouissance nous réconcilie avec l'existence », in *Madame Figaro* [en ligne] <https://madame.lefigaro.fr/societe/jouissance-nous-reconcilie-avec-l'existence-250414-851016> Consulté le 7 juillet 2022.

- MASSIMA LOUWOUNGOU, L'individu, le corps et les affects : anthropologie et politique chez Spinoza, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2013. Français.
https://theses.hal.science/tel-01151096v1/file/These_Louwoungou_Massima.pdf
- MAUSS Marcel, 1934, « Les techniques du corps », Journal de Psychologie, XXXII, n, 3-4, 15 [consulté en ligne le 7 juillet 2022] <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>
- PERROIS Louis, 1968, La Circoncision Bakota (Gabon), Libreville, ORSTOM-IRD. [en ligne]
https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/19825.pdf
- RICHON Nadine, 2012, « La femme aussi peut être virile », in L'uniscope le magazine du campus de l'Université de Lausanne, N° 573, mai.
- SPINOZA Baruch, 1999, Éthique, Paris, Points-Seuil.

Vidéographie

- ABESSOLO MINKO, 2009, Itchinda ou la circoncision chez les Mahongwè, CENACI.