

## De l'Éros platonicien à la finitude imposée : Une approche thématique-existentielle de *How Beautiful We Were* d'Imbolo Mbue

**Daniel Tia**

Département d'anglais, Études Américaines,  
Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire

Doi: 10.19044/esipreprint.2.2026.p333

Approved: 14 February 2026  
Posted: 16 February 2026

Copyright 2026 Author(s)  
Under Creative Commons CC-BY 4.0  
OPEN ACCESS

*Cite As:*

Tia, D. (2026). *De l'Éros platonicien à la finitude imposée : Une approche thématique-existentielle de How Beautiful We Were d'Imbolo Mbue*. ESI Preprints.  
<https://doi.org/10.19044/esipreprint.2.2026.p333>

### Résumé

La réflexion philosophique contemporaine sur l'érotisme s'est largement émancipée de sa seule définition physiologique pour embrasser sa dimension existentielle, le définissant comme le désir fondamental de vie, de perpétuation et de transcendance face à la finitude. Ce concept clé, hérité de l'Éros platonicien, est la pulsion qui pousse à la création et à l'affirmation du continuum de l'être contre la discontinuité de la mort. D'un point de vue historique, l'érotisme a toujours été un champ de bataille entre l'affirmation individuelle et la régulation sociale. Avec le temps, il se trouve confronté à des crises d'une ampleur inédite comme la catastrophe écologique, qui menace l'existence même. Dans ce contexte, le roman de Mbue, *How Beautiful We Were* (2021), sert de laboratoire à cette interrogation. Cette œuvre met en scène la communauté de Kosawa, dont la survie est compromise par l'exploitation néocoloniale et la pollution de l'entreprise Pexton, imposant une finitude artificielle et injuste (la mort prématurée, la stérilité). L'on peut donc affirmer que la destruction du milieu de vie par la violence néocoloniale met à l'épreuve l'Éros existentiel de la communauté de Kosawa, obligeant ses membres à réinventer les modalités de leur désir de survie. Au regard de cette réalité, la question qui émerge, est : Dans *How Beautiful We Were*, comment l'érotisme (le désir de vie et d'intimité) fonctionne-t-il comme une force transgressive et une affirmation de la

vitalité face à la menace de l'extinction, révélant par là même les mécanismes d'oppression ? Pour répondre à cette interrogation, la présente étude se propose d'analyser la manière dont Mbue utilise le désir et l'intimité pour exposer la résilience ontologique des personnages et pour critiquer les systèmes de domination. Quant à la méthode, cette investigation analytique est menée selon l'approche thématique-existentielle. Celle-ci mobilise les concepts d'Éros, de pouvoir et de transgression pour décoder les figures du désir face à la finitude ; sa pertinence ici réside dans sa capacité à éclairer les indices textuels discrets (choix de Thula, relations privées) comme des actes philosophiques de résistance qui dépassent la simple description narrative. Toutefois, ses limites tiennent à la nature souvent implicite de l'érotisme dans un texte centré sur la politique ; ceci nécessite une interprétation rigoureuse pour éviter la sur-interprétation. Ainsi, pour mener à bien cette investigation analytique, deux axes seront examinés : « Affirmation de la vitalité et phénoménologie de la résistance » et « De la vitalité à la transgression existentielle ».

---

**Mots clés :** Éros ; Vitalité ; Transgression ; Néocolonialisme ; Finitude

---

**From Platonic Eros to Imposed Finitude: A Thematic-  
Existential Approach to *How Beautiful We Were*  
by Imbolo Mbue**

***Daniel Tia***

Département d'anglais, Études Américaines,  
Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire

---

**Abstract**

Contemporary philosophical reflection on eroticism has largely moved beyond its sole physiological definition to embrace its existential dimension, defining it as the fundamental desire for life, perpetuation, and transcendence in the face of finitude. This key concept, inherited from Platonic Eros, is the drive that pushes towards the creation and affirmation of the continuum of being against the discontinuity of death. Historically, eroticism has always been a battlefield between individual affirmation and social regulation. With time, it faces crises of unprecedented magnitude as the ecological catastrophe, which threatens existence itself. In this context, Mbue's novel, *How Beautiful We Were* (2021), serves as a laboratory for this inquiry. This work depicts the community of Kosawa, whose survival is compromised by neocolonial exploitation and pollution from the Pexton

company, imposing an artificial and unjust finitude (premature death, sterility). One can therefore assert that the destruction of the living environment through neocolonial violence tests the existential Eros of the Kosawa community, forcing its members to reinvent the modalities of their desire for survival. In light of that reality, the interrogation that emerges is: In *How Beautiful We Were*, how does eroticism (desire for life and intimacy) function as a transgressive force and an affirmation of vitality in the face of the threat of extinction, thereby revealing the mechanisms of oppression? To answer this question, the present study proposes to analyze the way Mbue uses desire and intimacy to expose the characters' ontological resilience and to critique systems of domination. As to the method, the analysis is conducted according to the thematic-existential approach. This mobilizes the concepts of Eros, power, and transgression to decode the figures of desire in the face of finitude, its relevance lies in its capacity to illuminate discrete textual clues (Thula's choice, private relationships) as philosophical acts of resistance, moving beyond simple narrative description. However, its limitations stem from the often implicit nature of eroticism in a text focused on politics; this requires rigorous interpretation to avoid over-interpretation. Thus, to carry out this exegesis, two axes will be examined: Eroticism: Affirmation of vitality and phenomenology of resistance and Eroticism: From vitality to existential transgression.

---

**Keywords:** Eros; Vitality; Transgression; Neocolonialism; Finitude

## Introduction

L'érotisme, dans sa dimension philosophique la plus profonde, ne saurait se réduire à la simple physiologie du désir.

Il constitue, depuis l'Antiquité platonicienne, la force motrice fondamentale, l'Éros qui arrache l'être humain à sa contingence et le pousse vers la transcendance et l'immortalité. Au cœur du *Banquet*, Platon définit l'Éros non comme un dieu, mais comme un *daïmon*, un intermédiaire entre la mortalité et l'immortalité, cherchant à posséder le Beau et le Bien « à jamais » par la procréation, qu'elle soit dans le corps ou dans l'âme. Cette quête de la continuité de l'être face à la discontinuité de la mort, analysée plus tard par Georges Bataille dans *L'Érotisme* (1957) comme l'ultime transgression métaphysique, pose le désir au centre de toute problématique existentielle.

En jetant un regard rétrospectif sur les études sur l'érotisme, le critique s'aperçoit que l'étude de cette valeur a oscillé entre l'éthique de la maîtrise et l'affirmation de la puissance vitale. Si la philosophie classique a souvent cherché à réguler l'Éros, l'époque moderne, inaugurée par Spinoza (puissance d'exister), puis radicalisée par l'existentialisme, a rétabli

l'érotisme comme une force ontologique indissociable de la liberté et de l'authenticité. Par conséquent, l'analyse littéraire contemporaine, notamment à travers le prisme de l'existentialisme de Jean-Paul Sartre (*L'Être et le Néant*, 1943) ou de la phénoménologie du corps vécu de Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1945), devient le lieu privilégié pour saisir l'érotisme dans son incarnation par les choix fondamentaux des personnages. En complément, pour saisir l'aspect régulateur du désir, il est indispensable de convoquer Michel Foucault (*Histoire de la sexualité*, Vol. 1, 1976), dont les travaux sur la manière dont le pouvoir produit et régule le désir révèlent l'instrumentalisation de la sexualité par l'oppression. De plus, le questionnement des motifs profonds chez Jean-Pierre Richard (*Poésie et Profondeur*, 1955) et l'étude de la non-conformité chez Judith Butler (*Trouble dans le genre*, 1990) sont essentielles pour décoder les désirs de souveraineté et les transgressions des normes patriarcales.

En littérature, champ par excellence de représentation des valeurs sociales et originales, l'érotisme acquiert des substances particulières et pertinentes qui contribuent à son émancipation vis-à-vis de son acception philosophique. Daniel S. Larangé révèle ce glissement sémantique comme suit : « L'érotisme évident du discours mystique est dans l'entre-dit, dans cet espace de sous-entendu qui lie la parole à l'image, dans le non-dit des choses. L'euphémisme et la suggestion sont des figures de la séduction érotique en ce qu'elles mettent en jeu ce qu'elles disent » (Larangé, 2010, 132). Quant à l'exégèse critique contemporaine du récit de Mbue, elle se déploie comme une exploration des axiologies ontologiques confrontées à l'hégémonie extractiviste, situant le roman comme un champ discursif où s'articulent la méditation éthico-politique et la dialectique postcoloniale de la subjectivation. Abordant l'année 2023, les travaux de Goutam Karmakar et Rajendra Chetty ont circonscrit le texte *mbuéen* au prisme des injustices environnementales, dénonçant une réitération des pratiques (dé)coloniales où l'exploitation des ressources configure la permanence de la subjugation et d'une asymétrie de pouvoir structurelle. Cette déconstruction des mécanismes d'exploitation trouve son corrélat dans l'analyse de Chiara Xausa, qui a érigé l'œuvre *mbuéenne* en manifeste sur la justice intergénérationnelle ; sa lecture écocritique postcoloniale insiste sur la nécessité d'une réhabilitation épistémique des perspectives, notamment celles de l'enfance, face à la désintégration systémique.

Par-delà l'analyse des structures d'oppression, l'agentivité dans l'œuvre *mbuéenne* fait l'objet d'une sédimentation critique qui déplace le curseur de la simple révolte sociale vers une véritable métaphysique de la résistance. Si les travaux de Mwaga, Mutie et Gaita (2024) ont initialement mis en lumière l'espace subversif du rire carnavalesque comme levier d'action écologique, et si Suárez-Rodríguez a su qualifier ce combat

d'impératif éthique fondé sur un amour radical, c'est dans la trajectoire phénoménologique de Daniel Tia (2025) que cette praxis trouve son achèvement ontologique. En décryptant le « mal-être de l'être » face aux désillusions du capitalisme, Tia démontre que l'éthique de la mémoire ne constitue pas seulement un rappel du passé, mais un *a priori* de la subjectivité collective qui permet de transcender l'aliénation spatio-temporelle imposée par la firme Pexton. Dès lors, le roman à l'étude, cesse d'être une simple chronique du désastre environnemental pour devenir, sous l'éclairage de cette dialectique du devenir, le lieu d'une reconstruction du sujet souverain : un sujet qui, par le souvenir et l'angoisse assumée, parvient à ériger la persistance de son être en acte politique suprême. Cependant, malgré la richesse de ces travaux existants sur l'écologie, l'environnement et l'instrumentalisation du corps par le pouvoir, incluant la problématique de l'érotisme et du pouvoir comme site d'inscription politique, la question de la transformation du désir face à la menace d'une extinction ontologique dans ce contexte colonial demeure un champ d'étude à approfondir.

De ce fait, il est impératif d'interroger le désir non plus seulement comme une variable de la domination ou un simple symptôme de la crise sociale, mais comme une force métaphysique capable d'initier une rupture ontologique. Mieux, comment le sujet, confronté à l'anéantissement de son environnement vital et de sa mémoire, parvient-il à déployer un devenir-désir qui transcende la survie immédiate ? Pour répondre à cette interrogation, le présent exercice se propose de s'orienter vers une phénoménologie de l'affirmation, décryptant la manière dont la pulsion vitale se reconfigure en un principe de création de valeur et de sens au sein de l'aliénation la plus absolue. C'est dans l'exploration de cette subversion intérieure du désir, comme ultime affirmation de l'être face au néant, que réside le véritable potentiel d'une nouvelle exégèse critique.

Pour y parvenir, la méthode privilégiée est l'analyse thématique-existentielle, dont la pertinence a son point d'ancrage dans sa capacité à lier les motifs textuels aux choix existentiels (liberté, authenticité). Son rôle fondamental est de décoder le sous-texte existentiel du roman en mobilisant le cadre philosophique des pionniers de l'érotisme et de l'existentialisme. Cette démonstration explicative s'articule autour de deux axes principaux, qui déploient la dualité de l'Éros : « Affirmation de la vitalité et phénoménologie de la résistance » et « De la vitalité à la transgression existentielle ». Le premier point considère le désir comme force ontologique et refuge phénoménologique contre l'anéantissement. Quant au second, il explore la manière dont le désir s'affirme contre le patriarcat et dont la violence sexuelle expose l'instrumentalisation du corps par le pouvoir néocolonial.

### **Affirmation de la vitalité et phénoménologie de la résistance**

Cet axe révèle que l'érotisme, tel que dépeint dans le roman à l'étude, constitue une riposte ontologique face à la finitude et à la contrainte imposées par le système extractif.

Ici, il ne s'agit pas d'étudier la sexualité en surface, mais de décoder comment l'énergie du désir (Éros) se pose comme puissance d'exister face à la pulsion de mort (Thanatos) orchestrée par la catastrophe écologique. L'analyse s'ouvre sur la crise du continuum engendrée par la dévastation environnementale. Selon Georges Bataille, l'érotisme se définit comme la quête angoissée d'une continuité de l'être face à l'inéluctabilité de la mort : « De l'érotisme, il est possible de dire qu'il est l'approbation de la vie jusque dans la mort » (Bataille, 1987, 17). Bataille distingue trois formes d'érotisme : « L'érotisme des corps, l'érotisme des cœurs, enfin l'érotisme du sacré » (1987, 21). Toutefois, il souligne l'ambiguïté de cette dernière forme : « Tout érotisme est sacré [...] nous rencontrons les corps et les cœurs sans entrer dans la sphère sacrée proprement dite » (Bataille, 1987, 21). En remettant en question les acceptions traditionnelles, il précise :

Je me suis efforcé d'introduire une notion qui pouvait au premier abord sembler étrange, inutilement philosophique, celle de continuité, opposée à la discontinuité de l'être. Je puis enfin souligner le fait que, sans cette notion, la signification générale de l'érotisme et l'unité de ses formes nous échapperaient. [...] Essentiellement, le domaine de l'érotisme est le domaine de la violence, le domaine de violation. (Bataille, 1987, 22)

À Kosawa, cette discontinuité n'est plus une abstraction métaphysique, mais une agression immédiate : l'hécatombe des enfants installe un cadre existentiel où la finitude est violemment accélérée par le profit pétrolier. Dans cette économie de la survie, le désir s'affranchit du simple plaisir pour devenir un acte de foi ontologique. L'indice textuel majeur de cette résistance réside dans la voix collective des enfants de Kosawa qui, scrutant l'agonie des leurs, choisissent de maintenir le lien vital. La communauté s'accroche à la vie pour conjurer l'évanouissement dans le néant, comme l'illustre ce passage pivot marquant la prise d'otages des représentants de Pexton :

We wanted to hoot with delight. We yearned to jump up and clap, but we didn't – we were witnessing something extraordinary whose unfolding we dared not disturb. Konga lifted his eyes to the sky, as if to commune with the stars. When he lowered them, he informed the Pexton men that they would not be returning to Bézam that night. The Leader and the Sick One and the Round One looked at each other and

chuckled, amused at the idea that a madman was threatening to keep them captive. We thought it somewhat funny too, but we did not laugh, because Konga said it again, this time slowly, categorically: Gentlemen, you'll be spending the night *with us* in Kosawa. He meant what he was saying, we could tell from his tone, and the Leader could now tell too, because he stopped chuckling. He looked at us in confusion, asking us what was going on, what was the madman talking about, his tone at first beseeching before turning demanding; determined as he was to get a response from us no matter the means. We uttered not one word. (*How Beautiful We Were*, 13-14)

Cette scène agit comme le manifeste de l'Éros collectif dressé contre la nécrose environnementale. La joie extraordinaire ressentie par les enfants n'est pas une simple satisfaction revancharde ; elle est l'expression d'un sacré retrouvé au cœur de la violence. En retenant les hommes de Pexton « avec nous », la communauté brise la discontinuité imposée par le pouvoir extractif et rétablit une forme de souveraineté. L'Éros se déploie ici contre une matérialité radicale de la dégradation. Mieux, Mbue expose la version la plus brutale de la discontinuité bataillienne à travers la fragmentation des corps, comme en témoigne cet extrait :

How could we have imagined such a thing would happen to us? That several of us would develop raspy coughs and rashes and fevers that would persist until our deaths? Please stay away from us with that ugly cough of yours, we'd said to Wambi. But it wasn't just an ugly cough, we would later find out. The dirty air had gotten stuck in his lungs. Slowly, the poison spread through his body and turned into something else. (*How Beautiful We Were*, 8)

Cette description clinique du poison qui se propage et se transforme ? illustre l'effondrement de l'intégrité physique. Le corps n'est plus un tout cohérent, mais une substance qui se fragmente et se dissout sous l'assaut des toxines. Le passage de l'incompréhension initiale : Comment imaginer (« How could we have imagined ») à la constatation de la mort inéluctable souligne la violence de la rupture : le système extractif ne tue pas seulement, il transforme le vivant en une chose pareille (« such a thing »), une matière déshumanisée. Face à cette dissolution physique, l'affirmation volontariste de la survie ne relève pas d'une simple persévérance biologique, mais d'une revendication ontologique du droit à la continuité. C'est le déploiement du conatus spinoziste au cœur même du charnier : la volonté de persévérer dans l'être s'oppose à l'effacement programmé.

Crucialement, le passage systématique du « Je » au « Nous » dans le récit illustre la fonction fusionnelle de l'érotisme. Face à la mort individuelle



des frères et sœurs comme Wambi, dont la toux isole physiquement : Sois gentil, ne t'approche pas de nous (« Please stay away from us with that ugly cough of yours »), la seule riposte possible est la sédimentation d'une conscience de groupe. La continuité, que la firme Pexton cherche à briser en isolant les corps dans la douleur et le silence de la maladie, est ici restaurée par la parole chorale. Le « Nous » devient le réceptacle de la vie là où le corps individuel échoue. L'alternative fondamentale qui traverse l'œuvre, être témoin de la fin d'un monde ou du début d'un nouveau, souligne le caractère transitionnel de cet Éros de crise. Le désir n'est pas une fuite aveugle, mais une posture de témoin qui accepte la fin d'un monde (celui de la soumission) pour fertiliser la naissance d'un autre (celui de la résistance). En habitant ce seuil entre la mort biologique et la naissance politique, les personnages transforment leur statut de victimes passives en sujets souverains, faisant du silence de la mort le point de départ d'une nouvelle praxis historique.

En outre, l'existence même des narrateurs choraux témoigne d'un Éros sublimé par la mémoire, une quête éperdue du « Nous » continu dressée contre le spectre de la disparition. Cette dynamique trouve un écho fécond dans la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, qui éclaire le rôle de l'intimité comme sanctuaire ultime. Lorsque l'environnement devient hostile et que la terre nourricière se mue en vecteur de mort, le corps de l'Autre redevient le seul territoire fiable, l'unique frontière de certitude. Comme le souligne le philosophe :

Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système. [...] Si le corps d'autrui n'est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s'ils sont des comportements, la position d'autrui ne me réduit pas à la condition d'objet dans son champ. (Merleau-Ponty, 1945, 41)

Cette corporéité vécue permet de restaurer la réalité sensorielle face à l'abstraction déshumanisante de la menace néocoloniale. Au cœur du deuil, la proximité physique s'érige en rempart contre le néant. Mbue illustre cette résilience ancrée dans la matérialité du contact et de la parenté lors d'un échange déchirant :

Is the government a rock, a thing with neither brain nor heart? Papa yells as he turns to face Bongo. "Is the government not humanslike us – people who have children, mothers and fathers who know what it's like to have a sick child? I sat here and watched my son die and come back to life right in my arms. Did you not see it happen with your very own eyes? If the Spirit had not felt sorry for Sahel and me, Juba would not



be sitting here with us today. And what did he die from? From something the government can put an end to. He's well now, but who can swear to me that he won't get sick again if he continues drinking this water? What's so crazy about me going to find someone in the government who I can talk to as father to father? (*How Beautiful We Were*, 41)

Cette séquence illustre la fonction du corps comme « refuge phénoménologique » et point d'ancrage du sujet face à l'effondrement de son monde. En tenant son fils dans ses bras, le père oppose l'immédiateté du toucher à la froideur de l'appareil étatique, qu'il compare à un rocher (« rocher »), une entité minérale et sans vie. L'utilisation du participe présent dans l'ensemble du récit *touching* et *breathing* souligne une action continue qui tente de figer le temps pour contrer la finitude imposée par la toxémie environnementale. Les énoncés suivants sont illustratifs de cette continuité : « [...] the children would one day get office jobs and drive cars like American people, cars our parents' children could only dream of *touching*. (*How Beautiful We Were*, 74)/[...] our well was still full of toxic water, our children were still *breathing* poisonous air. (*How Beautiful We Were*, 276). Ici, le contact des corps n'est pas une simple manifestation d'affection, mais une modalité de vérification ontologique : dans un univers où l'air et l'eau sont empoisonnés par des forces invisibles (la firme Pexton), la sensation tactile devient la seule preuve irréfutable de l'existence. On retrouve ici l'idée de Merleau-Ponty selon laquelle le corps n'est pas un objet dans le monde, mais un moyen de communiquer avec lui.

Par ailleurs, le silence du village ne renvoie pas à une paix pastorale, mais à une aphasie traumatique que seul le langage du contact peut briser. En se tenant ensemble, les personnages recréent un microcosme de continuité comme cela est perceptible à travers les énoncés suivants : « He was *still there* when fishermen began returning with their catch. (*How Beautiful We Were*, 113)/My husband was *still alive* when Sahel's mother died. (*How Beautiful We Were*, 232)/« We may be the only village *breathing* air poisoned by Pexton » (*How Beautiful We Were*, 277). À l'évidence, l'énumération que l'on devine en filigrane de leurs gestes (« *still there, still alive, still breathing* ») agit comme un mantra de résistance. La répétition du maintien de l'être-là marque la persistance du sujet contre la volonté d'anéantissement. Ainsi, l'intimité se transfigure en un acte politique de réappropriation du soi : en se touchant, ils refusent d'être réduits à des statistiques de mortalité ou à des déchets de l'extraction pétrolière. Ils affirment leur souveraineté par la simple mais puissante reconnaissance mutuelle de leur vitalité, transformant le corps-objet exploité par Pexton en un corps-sujet capable de défier l'autorité.

L'érotisme agit ici comme une ancre phénoménologique, rappelant aux sujets qu'ils demeurent des êtres capables de sentir et d'aimer, et non de simples résidus passifs du profit pétrolier. Cette vitalité se déploie selon une perspective platonicienne où l'Éros s'articule, de manière intrinsèque, au désir d'immortalité. Toutefois, là où la pollution de Pexton agresse la procréation physique en rendant les corps stériles et les berceaux précaires, elle exacerbe, par contrecoup, la nécessité d'une procréation spirituelle et mémorielle. Thula incarne cette sublimation radicale. En renonçant à enfanter dans la chair pour ne pas perpétuer la souffrance au sein d'un écosystème dévasté, elle choisit de faire naître la vérité par l'engagement. Son combat devient une forme d'Éros politique, substituant la génération des corps par celle des idées. Cette volonté farouche de léguer une trace impérissable s'enracine dans une disposition ontologique que le récit retrace dès sa prime enfance :

I wanted to tell her, no, please, don't worry about Kosawa, we have to let Kosawa go. But I could see in her eyes that she wouldn't let it go. Determination is her name; never have I seen her resolve broken. Even as a baby, no matter how hungry she was, she would push away everything until she got exactly the food she wanted. [...] Many parents would have beaten that willpower out of her, but Malabo refused to; he said children should be allowed to be the way the Spirit created them to be. (*How Beautiful We Were*, 231)

Ce passage marque le point de bascule entre l'érotisme biologique et l'érotisme civilisateur ; il illustre ce que Platon nomme dans *Le Banquet* la procréation selon l'âme. En effet, le philosophe décrit une ascension où le désir se détache du sensible pour atteindre l'intelligible :

Des actions des hommes on passera aux sciences pour en contempler la beauté, et enfanter avec une fécondité inépuisable les discours et les pensées les plus magnifiques de la philosophie, jusqu'à ce qu'enfin on arrive à ne plus voir qu'une seule science, celle de la beauté absolue, idéale, éternelle [...]. Vivre pour contempler cette beauté est la seule vie digne d'être vécue. (Platon, 1964, 19)

La détermination de Thula, décrite comme une force instinctive présente dès le berceau (« even as a baby »), constitue le moteur de ce nouveau conatus. En refusant de lâcher prise (« let it go »), elle déplace l'énergie vitale, d'ordinaire dévolue à la croissance organique et à la reproduction de l'espèce, vers la préservation de la communauté. En refusant de donner la vie dans un monde en feu, Thula ne rejette pas l'Éros : elle le sublime. L'opposition entre la passivité imposée et la volonté d'exister réellement (« actually live ») souligne une fracture ontologique. Elle refuse

une existence qui ne serait qu'une agonie spectatrice. Selon elle, la maternité ne peut s'accomplir que dans un espace de dignité ; dès lors, son élan vital est réalloué à la construction d'un monde habitable. La trace qu'elle souhaite laisser n'est plus génétique mais historique. En déplaçant le désir de la sphère privée vers le champ de la praxis révolutionnaire, elle transforme son renoncement biologique en un acte de souveraineté politique. La justice devient alors le véritable enfant de son engagement, une beauté idéale pour laquelle la vie vaut d'être vécue.

La justice devient alors le véritable enfant de son engagement. Cette forme d'érotisme sublimé démontre que, face à la nécropolitique qui empoisonne les sources de la vie, la résistance la plus tenace consiste à engendrer une parole et des actes capables de survivre à la finitude des corps. Thula assure ainsi la pérennité du projet de Kosawa à travers le temps, faisant de sa résolution jamais brisée le socle d'une continuité que ni le poison ni la firme ne peuvent interrompre. Cette sublimation est une prise de position existentielle : le désir de justice surpasse et transforme le désir biologique. L'action politique devient l'équivalent moral de l'acte de procréation, assurant la pérennité du projet de Kosawa face à l'effacement. Au-delà de cet aspect, il faut remarquer que la poétique de la rêverie de Gaston Bachelard éclaire l'opposition thématique de l'eau. En effet, Kosawa, l'eau, normalement symbole de fertilité et d'amour est devenue toxique, une « mauvaise foi » imposée par l'extérieur comme cela est perceptible dans le paragraphe :

It was then, with the increased wastes dumped into it, that whatever life was left in the big river disappeared. Within a year, fishermen broke down their canoes and found new uses for the wood. Children began to forget the taste of fish. The smell of Kosawa became the smell of crude. The noise from the oil field multiplied; day and night we heard it in our bedrooms, in our classroom, in the forest. Our air turned heavy. At the end of that first dry season, a pipeline burst and oil flooded the farm of the mother of one of my friends – her family barely had any harvest that year; some days, I had to share my food with her during recess. (*How Beautiful We Were*, 32-33)

Face à cette stagnation empoisonnée, l'intimité et le rituel deviennent des foyers de chaleur, un véritable Feu bachelardien, destinés à retrouver la substance de la vie. L'attachement aux corps aimés et à la terre malade n'est pas une simple nostalgie, mais une tentative de réenracinement imaginaire contre l'abstraction déshumanisante de l'entreprise Pexton et de l'État complice. Ainsi, l'érotisme chez Mbue s'érige alors en thématique de la résilience absolue : il est l'affirmation de la vitalité des corps assiégés et la

transformation de l'élan vital en projet souverain. Ce projet se heurte violemment à la logique désincarnée du pouvoir, comme l'illustre la confrontation avec l'autorité :

Excellency had declared that just because our ancestors claimed the entire valley as theirs did not mean the valley was theirs and ours as a result. Which meant that the land belonged to all the people of the country; the government, as the servant of the people, had the authority to give some of the people's land to Pexton so Pexton could use it to better the lives of all citizens. At this revelation, we stood up, our voices raised in pained incredulity [...] He said the entire world agreed with us: no government had the right to make such claims. But until the day His Excellency agreed with us, he added, Pexton would not be leaving. (*How Beautiful We Were*, 206)

Cet extrait met en lumière le conflit entre deux formes de continuité. Pour les habitants de Kosawa, l'Éros est un lien charnel et ancestral avec la vallée, une continuité de l'être qui unit les morts, les vivants et le sol. Selon Son Excellence, la terre est une marchandise interchangeable, une abstraction juridique qui brise le lien organique au nom d'un prétendu bien commun. L'incrédulité douloureuse (« pained incredulity ») des villageois n'est pas seulement politique ; elle est ontologique. Ils ressentent l'arrachement de leur terre comme une mutilation de leur propre corps collectif. À ce niveau de l'analyse, le désir de persévérer dans l'être (le conatus) doit faire face à une force transgressive qui cherche à vider leur existence de sa substance. C'est la preuve que, face à la volonté d'anéantissement, le désir d'être, de posséder son propre sol et d'aimer les siens demeure la forme de résistance la plus tenace. L'intimité du village, jadis repliée sur elle-même, se dilate pour englober la vallée entière.

Toutefois, cet élan de vie se confronte désormais directement à la violence structurelle. L'Éros ne peut plus se contenter d'être un refuge, il doit devenir une force de rupture qui révèle l'ampleur de l'oppression. En revendiquant la terre de leurs ancêtres, les personnages de Mbue transforment leur attachement affectif en un droit à l'existence, faisant de la survie de la vallée la condition sine qua non de leur propre continuité.

### **De la vitalité à la transgression existentielle**

Pour interroger ce centre d'intérêt, commençons par indiquer que l'étude de l'érotisme chez Mbue révèle une dimension subversive capitale. Le désir n'y est pas conçu comme une simple pulsion sexuelle, mais comme l'affirmation radicale de la vie et de l'autonomie du sujet.

Il devient le point de friction où les systèmes d'oppression se manifestent et, simultanément, se fissurent. Cette étude interroge la manière dont les choix intimes et les figures du désir des habitants de Kosawa agissent comme des forces de transgression, dévoilant l'étendue de la violence néocoloniale et patriarcale. Au cœur de cette dynamique se trouve la corporéité assiégée, examinée à travers le prisme de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty. Ce dernier considère le corps non comme un objet, mais comme l'ancrage premier du sujet au monde, le médiateur absolu de toute expérience. En effet, à Kosawa, là où le profit pétrolier tente de réduire l'humain à une donnée statistique, le corps vécu devient le dernier bastion de la résistance :

Pexton claimed they had nothing to do with what the soldiers did that day. They said all they ever did was pay the government for the right to drill our land – why should they be responsible for our government's incompetence? [...] Pexton wanted more of our oil. Our government wanted more of their money. His Excellency wanted more of the world's finest things. Eight years after the massacre that left Thula unable to speak for eleven days, Pexton is still on our land. (*How Beautiful We Were*, 136-137)

Ces indices textuels corroborent la transition brutale de l'extractivisme territorial vers une forme d'extractivité des corps. En soulignant que l'avidité de l'entreprise et la corruption de Son Excellence finissent par s'inscrire directement dans la chair des villageois, comme en témoigne le mutisme traumatique de Thula pendant onze jours, Mbue expose l'effondrement de la frontière entre l'espace politique et l'espace intime. L'analyse au prisme de Merleau-Ponty révèle ici une tragédie phénoménologique : si le corps est le seul moyen d'habiter le monde, sa dégradation par la toxémie et la violence équivaut à une expropriation de l'être. Le massacre mentionné ne se contente pas d'éliminer des vies ; il altère la capacité des survivants à habiter leur propre sensorialité. L'incapacité de Thula à parler symbolise cette rupture du lien entre le corps-sujet et le monde social. L'opposition entre les morts devenus des spectres et les vivants réduits à une condition infra-humaine met en lumière le processus de réification à l'œuvre. Le système ne se limite pas à tuer ; il dégrade la qualité ontologique de l'existence. En persistant sur la terre (« still on our land »), Pexton ne fait pas que pomper du pétrole, elle maintient un état de siège permanent sur la corporéité des habitants, transformant chaque souffle et chaque parole en un acte de résistance contre la réification.

C'est précisément parce que le corps est assiégé qu'il se transmue en le lieu privilégié de la transgression. En refusant la réduction à l'inhumain et en persistant dans la perception de la douleur, du plaisir ou du désir, les

habitants de Kosawa réaffirment leur statut de sujets souverains. La résistance érotique s'origine ainsi dans une conscience aiguë de la corporéité : maintenir son corps comme un ancrage au monde est l'acte de transgression ultime face à une puissance extractiviste qui cherche à convertir la chair en une ressource jetable. Cette dépossession de soi s'illustre par l'altération des fonctions vitales les plus intimes, là où la chair, au lieu de s'épanouir dans la continuité bataillienne, devient le réceptacle passif de la violence industrielle :

We thought about our departed friends whenever we developed fevers or someone coughed around us. We feared someone in our homes would catch this sickness that had arrived like a thief in the dark and was now hovering outside every hut, waiting for its chance to enter. We worried for our entire families, though the disease preferred the bodies of children. We feared the first person to catch it in our huts would pass it on to another person, and the second person would pass it on to someone else, and before long our entire family would contract it and die, one after another, or maybe all at once, but most likely one after another, from the oldest to the youngest, in which case we might be the last to die, after we'd buried everyone. Our anxieties kept us awake at night. (*How Beautiful We Were*, 8)

Le récit déploie dans ce paragraphe une phénoménologie de l'effroi. La métaphore de la maladie arrivant comme un voleur dans la nuit (« thief in the dark ») transforme la pathologie en un agent prédateur, une extension biologique de la firme Pexton. La maladie ne se contente pas d'infecter ; elle rôde (« hovering »), instaurant un état de siège permanent qui déconstruit l'intimité de la hutte (« hut »). L'examen critique de cet extrait révèle une corruption radicale de la relation au monde. Le corps n'est plus le vecteur d'une ouverture vers l'Autre, mais le territoire d'une altérité toxique. La structure narrative de la contagion, ce passage d'une personne à l'autre (« pass it on to another »), inverse la fonction fusionnelle de l'Éros : à ce niveau, le lien social et familial devient le vecteur même de la destruction. La solidarité, normalement source de vie, est subvertie en une chaîne de mortalité.

L'érotisme, en tant qu'affirmation de la santé et de la fertilité, subit à Kosawa une offensive frontale. L'infertilité et l'hécatombe des enfants ne relèvent pas de la contingence, mais manifestent la forme la plus brutale de la nécro-puissance. L'oppression néocoloniale ne se limite pas à l'extorsion des ressources ; elle vise une annihilation ontologique en empoisonnant la possibilité même d'un futur. Le désir de procréer, expression pure de l'Éros comme volonté de perpétuation, devient alors une source d'angoisse

mortifère : engendrer, c'est potentiellement offrir une proie supplémentaire au voleur. Pourtant, l'effort des villageois pour préserver leur vitalité malgré la maladie constitue un acte érotique de résistance. En restant éveillés la nuit (« kept us awake »), bien que mus par l'anxiété, ils maintiennent une veille vigilante de la conscience, refusant de sombrer dans l'inertie de l'objet. Cette résistance atteint son paroxysme chez Thula : pour elle, habiter son corps signifie refuser qu'il soit le réceptacle passif d'un destin préempté par le capital. Elle transmue sa chair en un levier de souveraineté, opposant au silence de la maladie, la parole de l'insurrection :

Kosawa was in danger of becoming uninhabitable. We were about to start getting married, after which children would follow – how could we allow our children to suffer like we once did? [...] Yes, if we are to be conquered, let it not be because we never fought. [...] No one has the right to make us prisoners on our land. [...] Much as the story of their defeat saddens me, it heartens me also, because I realize that, like them, we're not weak, a ferocious creature gave us its blood.  
(*How Beautiful We Were*, 313)

L'application de la pensée de Jean-Paul Sartre, notamment dans *L'Être et le Néant* (1943), permet de décoder la figure de Thula comme l'incarnation d'une transgression érotique radicale. En effet, selon Sartre, l'humain se définit par sa liberté fondamentale et ses projets, et non par des rôles prédéfinis ; refuser cette liberté revient à s'emmurer dans la mauvaise foi. Conformément à cette thèse, à Kosawa, le patriarcat local, exacerbé par une crise environnementale qui exige la continuité de la lignée à tout prix, impose aux femmes un statut d'Être-en-soi immuable : celui de la matrice reproductive. Thula brise cette assignation. Ses propos révèlent que son refus de la maternité traditionnelle n'est pas un renoncement à la vie, mais une volonté d'enfanter un monde habitable. En s'interrogeant sur la souffrance des enfants à venir (« how could we allow our children to suffer »), elle déplace l'Éros du domaine de la pulsion vers celui de la responsabilité éthique. Elle refuse d'être une prisonnière (« prisoner »), qu'il s'agisse de la prison du territoire ou de celle de sa propre biologie. Sa référence au sang d'une créature féroce (« a ferocious creature gave us its blood ») marque la naissance d'un Éros guerrier. Thula ne se perçoit plus comme une victime passive de la toxémie, mais s'érige en une conscience souveraine, c'est-à-dire un Être-pour-soi sartrien qui puise sa force dans une lignée de combattants. En affirmant que l'essentiel réside dans l'acte même de la lutte (« the most important is that they fought »), elle institue la dignité politique comme une valeur supérieure à la simple persistance biologique. Son engagement devient ainsi sa véritable fécondité : elle ne cherche plus à perpétuer des corps condamnés par l'extractivisme, mais à léguer une



mémoire séminale de la résistance, capable de fertiliser les générations à venir. Sa trajectoire démontre la transition d'un désir asservi à la survie vers un Éros transcendé par la liberté, transmuant l'angoisse de la finitude en une praxis de l'insurrection. Cependant, ce désir sublimé en militantisme constitue un acte érotique profondément séditieux pour sa communauté, car il brise l'économie traditionnelle du signe féminin :

[...] men seemed perplexed that an unmarried woman [...] could be so bold as to tell them that their lives and their children's future would be brighter if they joined her [...]. Once, an elder asked her how many children she had. When she said none, he asked her when she intended to have them. When she said never, the men burst out laughing. [...] she told them that when our country was finally free she would gladly take on three husbands. (*How Beautiful We Were*, 295)

En effet, l'indice herméneutique majeur réside dans la perplexité et la dérision des pairs : Thula est admirée pour son audace, mais ontologiquement délégitimée par son refus de la maternité. L'implicite social révèle une incapacité à concevoir une vitalité féminine ; un Éros qui ne soit pas téléologiquement orienté vers la reproduction de la chair. En ce sens, la transgression de Thula n'est pas d'ordre sexuel, mais proprement existentielle. Elle affirme sa transcendance contre la facticité du patriarcat local, lequel tente de la ramener à la condition d'Être-en-soi : un objet domestiqué, prévisible et immuable. Cette négation radicale du rôle prescrit agit comme une force de dévoilement, exposant la contingence des structures patriarcales et ouvrant une voie d'authenticité où l'épanouissement du sujet se confond avec la libération du corps social. Sa réponse finale, promettant avec ironie de se marier une fois la nation libre, ne constitue pas une concession, mais une réappropriation souveraine du désir : elle subvertit le droit de possession masculin en faisant de l'union matrimoniale une récompense de la liberté politique et non plus une servitude biologique. Son choix est la preuve vivante que le désir de liberté, en tant que moteur d'un projet de monde, est le plus impérieux des élans érotiques.

La quête d'authenticité de Thula se heurte à une machine de domination qui ne se contente plus de nier la liberté civique, mais qui ambitionne de s'appropriier la chair elle-même, traitée comme une extension du territoire colonisé. Le passage de la résistance individuelle à la constatation d'une violation généralisée des corps marque le point de rupture où la domination révèle son visage le plus obscène : celui d'une nécropolitique qui, après avoir souillé le sol, entreprend de vider l'individu de sa substance propre :

I am lectured that no one in Kosawa should ever trust the government [...] we should never think the government wants

anything but our demise – the government is not made up of people with souls and hearts of flesh. [...] Why haven't I advised my daughter that the most important knowledge she will ever need as a woman is how to find contentment with whatever life offers her? (*How Beautiful We Were*, 162)

Ces indices textuels dépeignent la dimension la plus sombre du désir : son instrumentalisation par le pouvoir, un domaine exploré par Michel Foucault dans son livre *Histoire de la sexualité* (1976) Foucault établit que le pouvoir ne se contente pas de réprimer, mais qu'il produit et régule la vie à travers des dispositifs de contrôle. En référence, à cette pensée, à Kosawa, l'aspect le plus lourd de sens réside dans cette ontologie de la méfiance imposée par un État dont les membres ont abdiqué leur cœur de chair au profit d'une mécanique prédatrice. L'analyse narrative révèle ici une double aliénation. D'une part, le gouvernement est perçu comme une entité déshumanisée dont l'unique finalité est le trépas des administrés (demise), transformant chaque bâtiment officiel en un espace de péril où le sujet doit démultiplier ses sens pour survivre. D'autre part, la pression patriarcale interne agit comme un relais de cette domination : les pères et les grands-pères, par leur sagesse apparente, tentent de réduire Thula à une forme de passivité résignée. L'exigence de trouver le contentement (« find contentment ») dans l'oppression est une tentative de castrer l'élan vital du sujet, de substituer le projet souverain par une acceptation mortifère de la facticité.

En d'autres termes, le mécanisme de domination s'avère implacable : le pouvoir colonial et ses relais corrompus s'approprient la chair, non plus seulement par la toxémie environnementale, mais par l'imposition d'un silence et d'une docilité qui pulvérisent la souveraineté du sujet. La violence suggérée ici relève d'une dépossession totale : alors que le corps citoyen est promis à la disparition, le corps féminin est sommé de s'aliéner dans une atonie domestique. Cette violence charnelle fait écho, dans une symétrie tragique, au viol de la terre elle-même. Si le gouvernement n'est plus fait de chair, il traite celle des habitants de Kosawa comme une matière inerte, une ressource à épuiser ou à neutraliser. La résistance de Thula, en refusant ce contentement imposé, s'érige contre cette double structure de pouvoir, l'étatique et le patriarcal, affirmant que l'érotisme de la liberté commence par le refus de se laisser vider de son humanité. Cette lutte pour la réappropriation du soi s'enracine dans la conscience d'un rythme vital désormais altéré par la prédation industrielle :

We inhaled, waited, exhaled. We remembered those who had died from diseases with neither names nor cures – our siblings and cousins and friends who had perished from the poison in the water and the poison in the air and the poisoned food

growing from the land that lost its purity the day Pexton came drilling. We hoped the men would look into our eyes and feel something for us. [...] They'd come for Pexton, to keep its conscience clean; they hadn't come for us. (*How Beautiful We Were*, 5)

Le questionnement de cet acte fondamental, inhaler, attendre, exhale, révèle une phénoménologie du sursis. Respirer, premier élan de l'Éros et condition de la présence au monde, est devenu à Kosawa un acte suspect, une ingestion de la mort. L'extrait ci-dessus met en lumière une triple empoisonnement (eau, air, terre) qui brise la pureté originelle de l'habitat. Maux, l'anti-érotisme absolu qu'est la violence systémique devient un outil politique visant à réifier les victimes. L'impassibilité des hommes venus protéger la conscience de Pexton souligne une rupture radicale de l'altérité : l'Autre n'est plus un visage merleau-pontien interpellant la responsabilité, mais un obstacle organique à la fluidité du profit. Le parallèle entre le viol de la nature et l'empoisonnement des corps démontre que la corruption morale des élites et l'exploitation extractiviste sont les deux facettes d'un même système prédateur. Ce dispositif refuse de reconnaître le sujet, qu'il s'agisse du sol nourricier ou de l'humain, le réduisant à une simple ressource à consommer et à souiller. L'indifférence des gardiens de la firme face au regard des enfants marque l'acmé de cette oppression ontologique : le regard, vecteur de l'Éros et de la reconnaissance, se heurte à un mur de vacuité éthique. L'érotisme ainsi subverti, transformé en une agonie du souffle et une flétriure de la lignée, devient la preuve la plus implacable de l'étendue du désastre. Maintenir le rythme de l'exhalaison face au poison n'est plus seulement un réflexe biologique, mais une affirmation érotique de la persistance de l'Être contre un pouvoir qui a troqué son cœur de chair pour la froideur du métal extractif.

Pour poursuivre, il convient de souligner que l'érotisme transgressif réside dans la mutation irréversible de l'Éros privé en une force d'action collective. Dans ce roman *mbuén*, la transgression politique s'illustre comme l'ultime métamorphose de l'énergie vitale : le désir, ne trouvant plus de satisfaction sécurisée dans la sphère reproductive, se sublime en une pulsion de lutte insurrectionnelle. Le motif de la révolte, de la séquestration des cadres de Pexton à la résistance opiniâtre des villageois, concrétise cette vitalité qui récus l'extinction. Ce désir de justice absolue, plus impérieux que l'instinct de conservation, affirme un Être-en-commun qui transcende l'atome individuel. La communauté de Kosawa, dans un sursaut ontologique, canalise son besoin de continuité dans un acte qui déchire l'ordre néocolonial :

Perhaps our mothers were realizing, as we all were, that no one was coming to save us and we had to save ourselves by

whatever means presented itself, including spying on and keeping under arrest people with whom we once shared meals and hugs. [...] our mothers spoke freely of the hatred they'd long concealed [...]. 'What makes me angry,' one of our mothers said, 'is how I wasted precious hours pretending to like her.' (*How Beautiful We Were*, 77)

En clair, cette citation agit comme la clé de voûte de l'analyse : elle fusionne l'affect originel (l'amour-soin) et l'action radicale (la praxis). En levant le voile sur les haines dissimulées et les hypocrisies sociales dictées par la survie, les mères de Kosawa opèrent une rupture avec la « mauvaise foi » sartrienne. La colère mentionnée n'est pas une simple réaction éruptive ; elle est une extension de l'énergie érotique vers la défense de la communauté. Le passage de l'étreinte (« hugs ») à la surveillance (« spying on ») marque le moment où l'amour de la vie doit emprunter les instruments de la force pour se sauvegarder. La transgression n'est plus seulement le fait d'un sujet isolé comme Thula ; elle devient révolutionnaire et chorale, prouvant que le corps social a réussi à sédimenter son besoin de survie dans un projet de libération historique. L'Éros, dans ce sens radical, devient le moteur de l'Histoire : il est la preuve que la volonté de vie, lorsqu'elle est acculée par la dévastation froide et empoisonnée de la firme, se transmue en une exigence de vérité qui outrepassse la finitude des corps individuels.

Au regard de l'exposé qui précède, l'érotisme, appréhendé à travers la méthode thématique-existentielle, s'avère être le révélateur le plus intime et le plus politique de l'écriture *mbuénne*. Elle atteste que la résistance à l'oppression est d'abord une résistance ontologique, où le désir de vivre libre et en dignité constitue une force plus puissante que les dispositifs de mort. En affirmant leur droit à la colère, les femmes de Kosawa réclament leur droit à l'Éros : un Éros qui n'est plus une soumission au destin biologique, mais une conquête de la souveraineté historique.

## Conclusion

La présente exégèse s'est attachée à mettre en lumière l'intelligence ontologique du désir dans *How Beautiful We Were* d'Imbolo Mbue.

Loin d'être un simple décor social ou une respiration narrative, l'Éros est y apparu comme une puissance de vie transfigurée en une modalité de résistance existentielle face à l'implacable nécropolitique environnementale. À travers le prisme de la méthode thématique-existentielle, le défi a été de démontrer que le roman à l'étude ne se limite pas à la chronique d'un désastre, mais s'érige en une véritable méditation sur l'Être confronté à sa propre déchéance programmée. Le déploiement de cette réflexion a révélé une dialectique de la survie articulée autour de deux pôles majeurs.

Le premier axe de l'étude établit l'érotisme comme un véritable bastion ontologique. Face à la finitude imposée par la contamination, le désir opère un déplacement stratégique fondamental. À Kosawa, la mort n'est plus une abstraction lointaine, mais une présence matérielle et invasive, s'insinuant par les pores et les poumons des enfants. Dans ce cadre de déliquescence biologique, la quête d'immortalité délaisse le terrain de la procréation physique, rendue caduque par la toxémie des corps pour s'investir dans une stratégie de perpétuation mémorielle. Il ressort de cette étape que la corporéité vécue maintient son conatus ; cet effort pour persévérer dans l'être par une sublimation de l'affect. En mobilisant la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, cette étude critique démontre que l'intimité devient l'unique sanctuaire phénoménologique où le sujet échappe, ne serait-ce que provisoirement, à l'aliénation capitaliste. Quand les éléments primordiaux que sont l'eau et l'air se muent en vecteurs de nécrose, le contact des corps s'érige en modalité de vérification ontologique. Toucher l'autre revient à attester de sa propre existence et de sa dignité face au silence traumatique imposé par l'hégémonie de la firme Pexton. Cette vitalité, loin de n'être qu'une pulsion biologique résiduelle, constitue une approbation de la vie jusque dans la mort au sens bataillien du terme. Elle rétablit la continuité de l'être là où le système extractif installe la rupture, la maladie et l'isolement. Dès lors, le « Nous » choral des narrateurs se transforme en réceptacle de cet Éros collectif : une force de sédimentation identitaire qui refuse l'effacement et transforme la vulnérabilité des corps en une puissance d'agir souveraine.

Le second axe a exploré comment cette vitalité brute se transmue en une transgression politique. L'analyse du désir a permis de déceler les mécanismes d'une régulation quasi foucaldienne de la vie et de la mort. Ici, le personnage de Thula incarne la transition radicale de l'élan vital vers le projet souverain. En choisissant l'Être-pour-soi contre l'assignation patriarcale ou coloniale de l'Être-en-soi, elle transforme le désir d'autonomie en une force insurrectionnelle. Thula refuse de donner la vie dans un monde « en feu », mais ce refus n'est pas un renoncement à l'Éros ; c'est sa sublimation la plus haute. En pratiquant ce que Platon nomme la procréation selon l'âme, Thula substitue la génération des corps par celle des idées et de la justice. La transgression réside dans ce détournement : l'énergie libidinale, extraite de la sphère domestique, devient le moteur d'une Histoire où l'exigence de dignité est la forme la plus radicale de la passion. Le désir n'est plus une quête de plaisir individuel, mais le levier d'une conscience de groupe décidée à rompre le cycle de la servitude. La vitalité se fait ainsi praxis ; elle devient l'acte par lequel le sujet refuse d'être un simple résidu du profit pour redevenir l'architecte de son propre destin.

Si la méthode thématique-existentielle a légitimé l'extraction d'une ontologie de la résistance à partir de motifs discrets, elle se heurte néanmoins à une limite intrinsèque. Sa focalisation sur la conscience des sujets risque de masquer la pesanteur des structures de pouvoir qui aliènent le désir indépendamment de la volonté individuelle. Cette friction méthodologique invite à de nouveaux chantiers critiques. Il devient désormais impératif d'explorer un érotisme écocritique, capable de mesurer l'impact de la souillure des éléments sur les mythes ancestraux de la fertilité. L'étude d'un Éros de la mémoire chez les narrateurs collectifs permettrait de déterminer comment le trauma sédimenté modifie, pour les générations futures, la puissance d'agir.

**Conflit d'intérêts :** L'auteur n'a déclaré aucun conflit d'intérêts.

**Disponibilité des données :** Toutes les données sont incluses dans le contenu de l'article.

**Déclaration de financement :** L'auteur n'a obtenu aucun financement pour cette recherche.

## References:

1. Bataille, G. (1987). *Œuvres complètes : L'érotisme, Le procès, De Gilles Rais, Les Larmes d'ères*. Éditions Gallimard.
2. Butler, J. (2005). *Trouble dans le genre : Pour un féminisme de la subversion*. Traduit par Cynthia Kraus, La Découverte.
3. Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La Volonté de savoir*. Gallimard.
4. Karmakar, G., & Chetty, R. (2023). Extraction and Environmental Injustices: (De)colonial Practices in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *eTropic electronic Journal of Studies in the Tropics*, 22(2), 125-147. DOI: 10.25120/etropic.22.2.2023.3970
5. Larangé, D. S. (2010). D'un érotisme mystique aux enfers de la pornographie: désirs et plaisirs dans l'œuvre romanesque de Calixthe Beyala. *Francofonía*, 19, 122-143.
6. Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique africaine*. Karthala.
7. Mbue, I. (2021). *How Beautiful We Were*. Random House.
8. Mwaga, R. et al. (2024). Dramatization of Agency and Ecological Consciousness in *How Beautiful We Were* by Imbolo Mbue and *Oil on Water* by Hellon Habila. *East African Journal of Arts and Social Sciences*, 7(1), 163-174. DOI: 10.37284/eajass.7.1.1863

9. Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
10. Platon. (1964). *Le Banquet* (trad. É. Chambry). Garnier Frère-Flammarion.
11. Richard, J.-P. (1955). *Poésie et profondeur*. Seuil.
12. Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
13. Spinoza, B. (1993). *Éthique* (B. Pautrat, Trad.). Éditions du Seuil.
14. Suárez-Rodríguez, Á. (2024). Hopeful Resistance and Solidarity from Below in Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *Complutense Journal of English Studies*, 32, e92443. DOI: 10.5209/cjes.92443
15. Tia, D. (2025). Capitalism Delusion in Ex-colonies: A Postcolonial Analysis of *How Beautiful We Were* by Imbolo Mbue. *Papers in Arts and Humanities*, 5(1), 63-84. <https://doi.org/10.52885/70xbx438>
16. Tia, D. & Yapi, H. C. P. (2025). Mémoire et dialectique du devenir : Une lecture phénoménologique de *How Beautiful We Were* d'Imbolo Mbue. *European Journal of Literary Studies*, 6(2), 27-46. DOI: 10.46827/ejls.v6i2.644
17. Tia, D. & N'Go, A. M. E. (2025). Le mal-être de l'être : De la désespérance métaphysique à l'angoisse ontologique dans *Puissions-nous vivre longtemps* d'Imbolo Mbue. *European Journal of Literature Language and Linguistics Studies*, 6(3), 94-116. DOI: 10.46827/ejll.v9i3.656
18. Xausa, C. (2023). From This Love We'll Demand Our Rights, and We Shall Win: A Postcolonial Ecocritical Reading of Imbolo Mbue's *How Beautiful We Were*. *Il Tolomeo*, 25, 197-212. DOI: 10.30687/Tol/2499-5975/2023/01/015