

Tiŋá

Revue Langues, Littératures, Arts et
Culture (2LAC)

ISSN : 3078-3992

Vol. 002, N° 02, décembre 2025

Laboratoire Langues, Littératures et Développement (LaLD)

Faculté des Lettres et Sciences Humaines (FLESH)

Université de Kara (Togo)

Email du laboratoire : laldunivkara@gmail.com

Email de la revue : tiingalald@gmail.com

Site web de la revue : <https://revue-tinga.com>

Contacts : +228 90007145 / 92181969 / 90271980

Editorial de la revue

La revue Tíŋá est une initiative du Laboratoire Langues, Littératures et Développement (LaLD), une structure de recherche affiliée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'université de Kara (Togo) et dont les principaux axes sont, entre autres, les langues au service du développement, les littératures, civilisations et environnement, la linguistique et les disciplines connexes.

Tíŋá ("étoile" en langue kabiyè), est le symbole de la lumière, celle de la connaissance.

Le but de la revue Tíŋá est de recevoir, faire évaluer par les pairs et publier des articles scientifiques d'une originalité avérée, en versions imprimée et numérique.

Les disciplines couvertes par les publications de la revue Tíŋá sont, entre autres :

- ✓ les langues ;
- ✓ la littérature ;
- ✓ la linguistique et les disciplines connexes ;
- ✓ les arts et communication ;
- ✓ la culture.

Les parutions sont semestrielles, soit deux numéros par an, notamment en juin et en décembre de chaque année. Des numéros spéciaux sont possibles si nécessaire.

Avant d'être publié, tout article est préalablement soumis au logiciel anti-plagiat. A cet effet, aucun article ne peut être publié si son taux de plagiat est supérieur à 20%.

Les publications de la revue Tíŋá sont conformes aux dispositions du CAMES en la matière, notamment les normes éditoriales adoptées à Bamako en 2016.

Kara, le 13 septembre 2024
Professeur Laré KANTCHOA,
Directeur scientifique de la revue Tíŋá
Contacts : (+228) 90007145
e-mail : lkantchoa@yahoo.fr

Administration de la revue

Comité de rédaction

Directeur scientifique : Pr Laré KANTCHOA

(+228) 90007145

Directeur de publication : Dr Komi KPATCHA (Maître de Conférences)

(+228) 90271980

Rédacteur en chef : Dr Mimboabe BAKPA (Maître de Conférences)

(+228) 90994849

Secrétariat

Dr Essobozouwè AWIZOBA ((+228) 92181969)

Dr Assolissim HALOUBIYOU

Dr Yao TCHENDO

Dr Yoma TAKOUGNADI

Dr Djahéma GAWA ((+228) 90122337) / 99438983

M. Essoron AGNALA (secrétaire principal de la FLESH)

Comité de gestion

Pr Padabô KADOUZA, Doyen de la FLESH, université de Kara

Dr Balaïbaou KASSAN (Maître de Conférences), Directrice du Laboratoire

Dr Kemealo ADOKI (Maître-Assistante), Rapporteur du Laboratoire

Dr Tchilabalo ADI (Maître de Conférences), membre du Laboratoire

Dr Mawaya TAKAO (Maître de Conférences), membre du laboratoire

Dr Bawa KAMMANPOAL (Maître de Conférences), membre du Laboratoire

Mme Maguema BILAO, comptable de la FLESH

Comité scientifique et de lecture

Kossi Antoine AFELI, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Komla Messan NUBUKPO, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Kokou Essodina PERE-KEWEZIMA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo;

Alou KEITA, Professeur titulaire, Université de Ouagadougou ;

Bernard KABORE, Professeur titulaire, Université de Ouagadougou ;

Laré KANTCHOA, Professeur titulaire, Université de Kara, Togo

Coffi SAMBIENI, Professeur titulaire, Université d'Abomey-Calavi ;

Akayaou Méterwa OURSO, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Komlan E. ESSIZEWA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Minlipe M. GANGUE, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Améyo S. AWUKU, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Léa Marie-Laurence N'GORAN, Professeure Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Tchaa PALI, Professeur Titulaire, Université de Kara, Togo ;
Gratien Gualbert ATINDOGE, Professeur Titulaire, Université de Buea, Cameroun ;
Abou NAPON, Professeur titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso ;
Boussanlègue TCHABLE, Professeur Titulaire, Université de Kara, Togo ;
Larry AMIN, Professeur Titulaire, Université de Kara, Togo ;
Gregory SIMIRE, Professeur titulaire, Université de Lagos, Nigéria ;
Ataféi PEWISSI, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Kodjo AFAGLA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Musanji N'GALASSO-MWATHA, Professeur titulaire, Université Michel de Montaigne- Bordeaux 3 ;
Akoété AMOUZOU, Professeur titulaire, Université de Kara, Togo ;
Flavien GBETO, Professeur titulaire, Université d'Abomey-Calavi, Bénin ;
Martin GBENOUGAN, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Charles Atiyihwe AWESSO, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Bernard KABORE, Professeur titulaire, Université de Koudougou, Burkina Fasso ;
Koutchoukalo TCHASSIM, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Kossi TITRIKOU, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Didier AMELA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Kouméalo ANATE, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Balaïbaou KASSAN, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Komi KPATCHA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Mimboabe BAKPA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Palakyém MOUZOU, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Bawa KAMMANPOAL, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Baguissoga SATRA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Yentougla MOUTORE, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Essohouna TANANG, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Tchilabalo ADI, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kodjo Biava KLUTSE, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Panaewazibiou DADJA-TIOU, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kpatcha Essobozou AWESSO, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kokou AZAMEDE, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo ;
Koffi M. L. MOLLEY, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo ;
Charles Dossou LIGAN, Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin ;
Idrissou ZIME YERIMA, Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin ;
Gbandi ADOUNA, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo ;
Mawaya TAKAO, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Essobozouwè AWIZOBA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;

Essotorom TCHAO, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Assolissim HALOUBIYOU, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kemealo ADOKI, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Gnabana PIDABI, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo.

Normes rédactionnelles de la revue Tíngá

La revue Tíngá reçoit pour publication des contributions originales envoyées en version Word à l'adresse : tiingalald@gmail.com

Informations sur le ou (les) contributeur(s) (à la première page (en haut et centré)) :

NOM et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs (le nom est en lettres capitales)

Institution d'appartenance (Université, Grande, Ecole, Institut, etc.)

Contact téléphonique :

E-mail :

Présentation des contributions

Volume : La taille du manuscrit est comprise entre 5000 et 8000 mots. Format : papier A4, Police : Times New Roman, Taille : 12, Interligne 1 pour les citations en retrait et 1,15 pour le reste du texte.

Les soulignement et mise en gras de quelque caractère que ce soit, dans le texte, ne sont pas acceptés.

Structure de l'article

La structure d'un article, doit être conforme aux règles de rédaction scientifique, selon que l'article est une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain.

Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, résumé en français, ~~ms~~ mots clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du sujet, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), développement articulé, conclusion, bibliographie.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : titre, prénom et nom de l'auteur, institution d'attache, adresse électronique, résumé en français, mots clés, Abstract, Key words, introduction, méthodologie, résultats et discussion, conclusion, bibliographie.

Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

(Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».

Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakitè, 1985, p. 105).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

N.B. : Lorsqu'une citation provient d'une source Internet dont l'auteur est connu, le principe de présentation des sources dans le texte s'applique, à la différence qu'il n'y

a pas d'indication de page. Lorsqu'il n'y a pas d'auteur, cette source se place en bas de page.

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : Nom et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2nde éd.).

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Tableaux, schémas et illustrations

Pour les textes contenant les tableaux, il est demandé aux auteurs de les numérotter en chiffres romains selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Chaque tableau devra comporter un titre précis et une source propre. Par contre, les schémas et illustrations devront être numérotés en chiffres arabes et dans l'ordre d'apparition dans le texte.

La largeur des tableaux intégrés au travail doit être 10 cm maximum, format A4, orientation portrait.

Références bibliographiques

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.

GLEM-POIDI Honorine Massanvi et KANTCHOA Laré, 2012, *Les langues du Togo : état de la recherche et perspectives*, Paris : l'Harmattan.

AWIZOBA Essobozouwè, 2019, « Fonctionnement du nom d'emprunt dans le système classificatoire du kabiyè, *Lɔngbou : revue des langues, lettres et sciences de l'Homme et de la société*, n° 008, pp. 97-110.

DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

Sources internet avec auteur(s)

Pour les sources internet ou électroniques, les mêmes dispositions relatives à une source bibliographique s'appliquent, à la différence qu'il faut y ajouter le site web, le jour, le mois, et l'année de consultation entre parenthèses, à la fin.

Exemple :

TCHAGBALÉ Zakari et KRA Kouakou Appoh Enoc, 2015, « Le koulango, une langue gur à deux genres », Corela (en ligne), consulté le 10 juin 2023.

URL : <http://journals.openedition.org/corela/4141>

DOI : <https://doi.org/10.4000/corela.4141>

Sources internet sans auteur

Une source internet sans auteur se présente comme suit :

« Titre du document » entre guillemets, année de parution, site web, date de consultation entre parenthèses.

Exemple :

« Was ist Kultur? Einführung und Denkanstöße », 2018,
file:///C:/Users/hp/Documents/DOSSIER%20ARTICLES/DOSSIER%208_Interkulturalität_Grenzen/Was_ist_Kultur (23.01.2018).

Remarques :

En cas d'une publication réalisée par deux auteurs, leurs noms sont séparés par la conjonction de coordination « et ». Lorsqu'il y a plus de trois (3) auteurs, il est souhaitable de ne mentionner que le nom du premier auteur apparaissant sur le document suivi de la mention « *et al.* ».

Seules les références des documents cités dans le texte apparaissent, par ordre alphabétique du nom de famille du premier auteur (s'il y en a plusieurs) dans la bibliographie, à la fin de la contribution.

SOMMAIRE

LINGUISTIQUE	1
Analyse syntaxique des expressions figées dans les langues du continuum dialectal Gbe, cas du xwlagbe au Bénin	2
Kokou Rubern Arnold ANANI-KASSA	2
Zinsou HOUNZANGBE*	2
zmarcellin@yahoo.fr	2
&	2
Coffi SAMBIENI	2
Le kpètsigbe, un troisième groupe dialectal de l'ewegbe	16
Akoété ABOTSI	16
abogil2016@gmail.com	16
LITTERATURE	27
Re-examining masculinities in Achebe's <i>Things Fall Apart</i> and Amma Darko's First Three Novels	28
Caroline Fifamè BODJRENOU	28
Le mythe du Léviathan dans <i>La Paroisse aux serpents</i> de Marcos Ayayi: une lecture nihiliste	44
Wonouvo Kossi GNAGNON	44
jean.gnagnon@gmail.com	44
&	44
Komla Mawuli DIEPENA	44
superdiepe@gmail.com	44

LITERATURE

Le mythe du Léviathan dans *La Paroisse aux serpents* de Marcos Ayayi: une lecture nihiliste

Wonouvo Kossi GNAGNON

Université de Lomé

jean.gnagnon@gmail.com

&

Komla Mawuli DIEPENA

Université de Lomé

superdiepe@gmail.com

Résumé

Cet article examine les stratégies de réécriture du mythe biblique du Léviathan dans *La Paroisse aux serpents* (2016) de Marcos Ayayi à travers le prisme du nihilisme philosophique et de la corruption institutionnelle de l'Église. En mobilisant les théories de Nietzsche (1887 ;1996), Cioran (1949 ; 1995) et Camus (1942 ; 1951) sur l'absurde et le néant, cette étude démontre comment Ayayi transpose la figure mythologique du monstre marin en métaphore d'un pouvoir politique dévorant qui s'incarne particulièrement dans la perversion de l'institution ecclésiale. L'analyse révèle que le Léviathan ayayien se manifeste d'abord dans la corruption de la paroisse, transformant l'espace sacré en lieu de prédation et vidant la foi chrétienne de toute substance transcendante. Par une approche mythocritique et philosophique, nous argumentons que le romancier togolais déconstruit le mythe du Léviathan hobbesien tout en opérant une critique radicale de l'Église postcoloniale comme institution complice du néant moral.

Mots-clés : Léviathan, nihilisme, corruption ecclésiale, littérature togolaise, foi chrétienne, postcolonialisme

Abstract

This article examines the rewriting of the biblical myth of Leviathan in Marcos Ayayi's *La Paroisse aux serpents* (2016) through the prism of philosophical nihilism and institutional corruption of the Church. Drawing on Nietzsche's (1887 ;1996), Cioran's (1949 ; 1995), and Camus'(1942 ; 1951) theories on the absurd and nothingness, this study demonstrates how Ayayi transposes the mythological figure of the sea monster into a metaphor for devouring political power that manifests particularly in the perversion of the ecclesiastical institution. The analysis reveals that Ayayi's Leviathan appears primarily in parish corruption, transforming sacred space into a site of predation and emptying Christian faith of all transcendent substance. Through a mythocritical and philosophical approach, we argue that the Togolese novelist deconstructs the Hobbesian Leviathan myth while conducting a radical critique of the postcolonial Church as an institution complicit in moral nothingness.

Keywords: Leviathan, nihilism, ecclesiastical corruption, Togolese literature, Christian faith, postcolonialism

Introduction

La littérature africaine francophone contemporaine se réapproprie les mythes occidentaux pour exprimer les réalités postcoloniales (Chemain, 1986 ; Ngandu Nkashama, 1989). *La Paroisse aux serpents* (2016) de Marcos Ayayi illustre cette dynamique en transformant le Léviathan biblique en allégorie d'un système politique et religieux corrompu. L'oxymore contenu dans le titre, fusionnant l'espace sacré de la « paroisse » avec les « serpents » comme symboles du mal,

annonce la perversion de l'institution ecclésiale. Chez Ayayi, le Léviathan, figure du chaos primordial (Livre de Job 41) et métaphore du pouvoir absolu depuis Hobbes (1651 ; 2000), se manifeste dans la corruption de l'Église catholique. Le roman déploie ainsi un nihilisme théologique inspiré de Nietzsche (1882) et de Cioran (1949 ; 1995), diagnostiquant l'effondrement des valeurs et la vacuité du sens transcendant au sein même des institutions religieuses. Cette étude examine comment Ayayi déconstruit le mythe du Léviathan en le situant au cœur de l'Église. La problématique s'articule autour de trois questions : l'articulation entre corruption ecclésiale et mythe léviathanique, la perversion de la foi chrétienne comme manifestation du nihilisme, et les stratégies narratives de profanation du sacré. L'analyse mobilise la mythocritique (Brunel, 1992 ; Durand, 1992), la philosophie du nihilisme et la sociologie religieuse à partir des théories du vide et de l'effondrement de Cioran (1949 ; 1995), selon trois axes : la généalogie du mythe du Léviathan, la paroisse comme incarnation du monstre, et le nihilisme théologique qui en résulte.

1. Généalogie et flexibilité du mythe du Léviathan : du chaos biblique au monstre ecclésial

Notre démarche s'inscrit dans la mythocritique de Brunel, fondée sur l'émergence, la flexibilité et l'irradiation du mythe. Dans *La Paroisse aux serpents*, le Léviathan relève d'une émergence allusive qui se manifeste par un réseau de métaphores et de symboles. Cette présence implicite autorise une flexibilité maximale, le mythe étant transposé du registre biblique à l'univers postcolonial, déplacé de la mer à l'espace ecclésial et démultiplié en figures serpentines. Son irradiation traverse l'ensemble du roman, structurant l'espace, les personnages et la thématique du pouvoir comme force dévorante.

1.1. Archéologie mythique : le Léviathan dans la tradition biblique et politique

Le Léviathan biblique apparaît dans plusieurs textes de l'Ancien Testament comme une créature symbolisant le chaos primordial que Dieu seul peut maîtriser. Dans le Livre de Job, le Léviathan est décrit comme un monstre invincible : « De sa gueule jaillissent des flambeaux, s'échappent des étincelles de feu » (Job 41 :11). Cette figure incarne la puissance incontrôlable de la nature, le désordre que l'ordre divin doit contenir (Day, 1985). Dans les Psaumes et le Livre d'Isaïe, le Léviathan représente également les forces du chaos aquatique, le serpent tortueux que Yahvé doit vaincre pour établir l'ordre cosmique (Psaume 74 :14 ; Isaïe 27 :1).

La dimension serpentine du Léviathan est fondamentale. Isaïe le décrit explicitement comme « le serpent fuyard » et « le serpent tortueux » (Isaïe 27 :1), établissant ainsi un lien étroit entre le monstre marin et le serpent, figure du mal depuis la Genèse. Cette double nature – aquatique et ophidienne – fait du Léviathan une créature polymorphe, capable de se manifester sous différentes formes tout en conservant son essence chaotique et destructrice.

La sécularisation moderne du mythe s'accomplit avec Thomas Hobbes qui, dans *Léviathan* (1651), transforme le monstre biblique en métaphore politique. Pour Hobbes, l'État absolutiste est ce « dieu mortel » nécessaire pour arracher l'humanité à l'état de nature, ce « bellum omnium contra omnes » (guerre de tous contre tous). Le Léviathan hobbesien représente donc paradoxalement la solution au chaos, le pouvoir absolu qui garantit la paix civile (Skinner, 2002). Cette inversion sémantique est cruciale : le monstre du chaos devient l'instrument de l'ordre.

L'Église telle que la présente le romancier Ayayi est effectivement une inversion théologique systématique plutôt que comme une somme d'abus individuels : le prêtre devient *alter Serpens* au lieu d'*alter Christus* ; l'Église se mue en corps monstrueux du Léviathan, et les sacrements, au lieu de sanctifier, profanent. Cette dynamique fonde la notion d'anti-Église, rapprochée du concept théologique d'anti-Christ, figure caractérisée par le mimétisme et l'inversion : elle imite le Christ pour mieux le trahir. À l'image de l'anti-Christ apocalyptique, le Léviathan ecclésial que nous allons analyser dans le roman *La Paroisse aux serpents* conserve les formes extérieures du christianisme tout en en pervertissant le sens et la finalité. Ce roman montre l'institution cléricale comme une incarnation littéraire d'un anti-Christ institutionnel, non individuel, mais systémique, où la corruption devient structure et mission inversée. Ainsi, la présence du mythe léviathanique est manifeste dans le roman d'Ayayi à travers des stratégies de réappropriations qu'il est intéressant d'analyser au point suivant.

1.2. Émergence allusive : le Léviathan ayayien et ses manifestations textuelles

Dans *La Paroisse aux serpents*, Ayayi ne convoque pas explicitement le terme « Léviathan », pratiquant ce que Brunel (1992) appelle une « émergence allusive » du mythe. Le monstre se manifeste à travers une constellation de signes, de symboles et de situations narratives impliquant des manifestations caractérielles des personnages qui l'évoquent sans le nommer. Cette stratégie d'évocation indirecte renforce paradoxalement la présence du mythe : le Léviathan devient une structure profonde, un principe organisateur invisible mais omniprésent.

Spécifiquement, on peut identifier chez les personnages-prêtres mis en scène dans le roman, une dimension serpentine avérée. Marcos Ayayi présente cinq responsables religieux d'origines étrangères : « Un Américain : Georges Grégoire, un Français qui s'appelait François Lahont, un Asiatique nommé Ho Hinpeni, un Australien Jack Cesar et un Africain, Christian Coteau dont il ignorait toujours le vrai pays d'origine. Peut-être l'Afrique du Nord » (Ayayi, p.19). La dimension serpentine de ces prêtres se distingue à travers la désacralisation de leur vocation par les vices de toutes sortes. En effet, le Père François Lahont, figure centrale du roman, cristallise cette logique léviathanique. Il pervertit la parole de Dieu à la manière diabolique pour séduire la jeune Anita. L'extrait suivant d'une de leurs conversations en dit long :

- Que veux-tu dire, Lahont ? Sois plus explicite, je veux savoir ; tu sais, je ne suis pas dupe. La manière dont tu me câlines chaque fois que je te rends visite... Je sais que ce n'est pas bien mais dès fois, moi aussi je me sens emportée par le désir, et je laisse faire. Alors, dis-moi, quelles sont tes intentions à mon égard ?
- A vrai dire, je t'aime bien.
- C'est faux, dis vrai.
- Bon calme-toi, je veux dire que je suis amoureux de toi.
- Mais c'est absurde, tu ne dois pas l'être.
- Non, tu ne comprends pas. Jésus a dit : « Aimez-vous les uns les autres ».
- Mais il n'a pas dit de tomber amoureux !
- Montre-moi dans quelle partie de la Bible cela se trouve.
- Donc, si je comprends bien, les prêtres peuvent se marier ?
- Non, non, non, non, je ne dis pas ça. Ce n'est pas permis. Mais je veux simplement te dire que nous aussi nous avons un cœur. Depuis que tu m'avais parlé de cette lettre de ton fiancé, mon sentiment a changé à ton égard. Je veux dire que je t'aime. C'est-à-dire que je suis prêt à tout pour toi. (Ayayi, p.27)

On peut observer que la déclaration d'amour de Lahont s'inscrit dans une symbolique serpentine du désir, à la fois tentation et transgression. Parole douce et persuasive, elle agit comme un venin symbolique qui trouble l'ordre sacré fondé sur la maîtrise de soi. Anita, figure d'innocence comparable à Ève, révèle la fragilité morale de Lahont, déchiré entre son vœu de chasteté et l'éveil d'un désir intérieur que le sacré ne parvient plus à contenir.

De la même manière dont le diable sous la forme serpentine séduisit Ève, le père Lahont est parvenu à avoir sexuellement Anita :

Lahont s'approcha d'elle, posa ses deux mains sur ses épaules, les fit glisser doucement jusqu'à ses hanches et la serra contre lui. Elle se retourna doucement, fit face à ce père spirituel et se mit à l'embrasser. Leur respiration s'accéléra et leurs cœurs battirent la chamade. Sous l'effet d'un ardent désir, Lahont déchira le corsage bleu fleuri d'Anita. Toutes les parties sensuelles de son corps étaient nues. De ses mains comme de sa bouche, il prit possession de cette chair virginale, la marquant de son empreinte dans une danse fiévreuse de leurs sens jusqu'à l'ultime barrage qu'il franchit en virtuosité. (Ayayi, p.28)

Il est clair qu'Ayayi donne à cette scène une portée mythique en figurant, à travers l'union charnelle, la chute et la corruption symboliques par le serpent. L'acte sexuel marque l'irruption du Léviathan intérieur : le désir refoulé submerge l'identité sacerdotale et fait triompher le chaos pulsionnel sur l'ordre institutionnel, révélant la perte de transcendance du sacré face à l'anomie.

Par ailleurs, l'espace romanesque de *La Paroisse aux serpents* est marqué par une corruption morale systémique : les « serpents » y figurent les agents d'un pouvoir léviathanique dévorant. Le Léviathan n'y est pas une entité unique, mais une hydre aux têtes multiples, chaque prêtre constituant un fragment du monstre total. La prise de conscience d'Anita, après une conversation surprise entre des sœurs, révèle brutalement cette réalité cachée :

- En ce qui concerne Ho Hinpeni, il est purement homosexuel. Son ami est le jeune lycéen qui fait partie de la chorale. On l'appelle souvent Hervé.

Anita sursauta de nouveau mais garda son calme pour pouvoir suivre jusqu'au bout la conservation.

- Pour Coteau, ce sont les femmes mariées et les petites filles qu'il apprécie. C'est un vrai pédophile. Plus encore, il couche souvent avec cette infirmière au nom de Fidèle Améblé, une femme mariée. Pour Lahont, c'est lui qui tient maintenant les rênes du sexe de cette fille, Anita. (Ayayi, p. 32)

Cet extrait montre que les prêtres, assimilés à un Léviathan systémique, relèvent d'une monstruosité structurelle plutôt que d'une faute individuelle. Le sacré, devenu puissance autonome et prédatrice, se confond avec l'Église elle-même, transformée en machine cléricale qui discipline et dévore les consciences. Les prêtres incarnent ainsi une force serpentine collective légitimant la domination et neutralisant la culpabilité.

Enfin, les scènes de « dévoration » métaphorique parsèment le récit : les fidèles sont « consumés » par la « paroisse aux serpents » : le jeune Hervé se suicide, fragilisé par son homosexualité subie avec le père Ho Hinpeni (Ayayi, p.153) ; Nathalie intoxiquée par l'eucharistie empoisonnée par le père Lahont (Ayayi, pp.146-147) ; Anita a frôlé la mort à

cause de l'avortement que provoque chez elle le père Lahont (Ayayi, pp. 159-160). On note une certaine isotopie de la dévoration qui active l'archétype du Léviathan ayayien comme monstre avaleur, créature dont la fonction essentielle est de consumer, d'engloutir, de réduire au néant. Ainsi, le mythe du Léviathan se révèle à travers des avatars littéraires dans le roman de Marcos Ayayi.

1.3. Flexibilité mythique : transformations romanesques du Léviathan

La notion de « flexibilité » est centrale dans la mythocritique de Brunel (1992, p. 78) : elle désigne la capacité du mythe à se transformer, à s'adapter à de nouveaux contextes tout en conservant son noyau sémantique. Chez Ayayi, le mythe du Léviathan subit plusieurs transformations significatives qui le réactualisent.

Nous pouvons noter une première transformation du mythe chez Ayayi : le déplacement spatial. Tandis que le Léviathan biblique habite les profondeurs marines, espace du chaos aquatique primordial, le Léviathan hobbesien est une métaphore abstraite du pouvoir souverain. Chez Ayayi, la figure léviathanique s'incarne dans un lieu spécifique : une paroisse catholique. Ce déplacement du mythe de l'espace naturel (mer) ou conceptuel (État) vers l'espace institutionnel religieux constitue une innovation significative qui s'inscrit dans la dynamique de réappropriations du mythe. Ainsi, l'Église, lieu sacré par excellence, devient paradoxalement le repaire du monstre mythique dans le roman *La Paroisse aux serpents*.

En outre, on peut aussi observer la multiplication de l'entité. Alors que le Léviathan biblique et hobbesien est singulier (même si Hobbes parle aussi du Béhémoth), le Léviathan ayayien est pluriel, fragmenté en multitude de serpents comme nous l'avons montré plus haut. Cette multiplication correspond à la logique systémique du pouvoir postcolonial : ce n'est pas un tyran unique mais un réseau diffus de prédateurs qui constitue le monstre. Cette transformation révèle une conception foucaldienne du pouvoir comme capillaire, dispersé, non centralisé (Foucault, 1975). On note cet aveu du Père Coteau devant les autres prêtres Lahont et Hinpeni : « Lahont, en toute franchise, nous sommes prêtres par l'habit, et le diable est notre maître » (Ayayi, p.62).

De plus, il est évident que ces prêtres se sont constitués en un réseau systémique diabolique à l'intérieur même de l'institution cléricale. Le père Lahont révèle à cet effet en s'adressant à Coteau et Hinpeni : « Car vous savez très bien que nous ne sommes pas des prêtres par vocation. Lorsque nous nous étions rencontrés dans cette paroisse en Europe, et que nous sommes devenus amis, notre seul objectif était de coucher avec le plus grand nombre de belles filles possible » (Ayayi, p.61). On se rend effectivement compte que le Léviathan ayayien est bel et bien tentaculaire et médusaire qui gangrène le corps ecclésial.

Chez Ayayi, le Léviathan acquiert une portée religieuse inédite : il ne se tient plus hors de l'Église, mais l'habite et corrompt le sacré de l'intérieur. De symbole politique, il devient figure théologique du simulacre clérical, se nourrissant de la foi pour mieux la pervertir. Le père Lahont dévoile cela lors d'une rencontre avec les autres prêtres : « L'idée était de faire semblant de devenir prêtre pour pouvoir atteindre nos buts tout en étant à l'abri du scandale. Notre stratagème était génial. Plus que tout, comme vous le savez, moi je suis si avancé dans cette vie de débauche que je doute de pouvoir redevenir clean » (Ayayi, p.61). Ce passage montre à

suffisance la dimension religieuse du mythe du Léviathan, qui devient l'incarnation de la déchéance des fondements religieux mais aussi de l'effondrement de la spiritualité chrétienne marquée par la profanation de l'espace paroissial.

2. La paroisse comme antre du Léviathan : l'inversion du sacré au profane

Traditionnellement, la paroisse incarne un espace sacré de communion et de protection contre le mal (Eliade, 1965). Or, en la transformant en « paroisse aux serpents », Ayayi opère une inversion symbolique : le sanctuaire devient lieu de profanation et d'abîme. Cette désacralisation révèle les mécanismes de domination dissimulés sous le sacré et fait du temple un espace léviathanique, où l'ordre sacramental s'effondre au profit d'une paganisation corruptrice du clergé.

2.1. Du temple au repaire : l'inversion de l'espace sacré

Dans *La Paroisse aux serpents*, Ayayi inverse l'espace sacré : le temple devient le repaire du Léviathan, comme l'annonce le titre où le serpent, symbole biblique de la tentation, remplace la colombe de l'Esprit. L'église se fait ainsi lieu paradoxal, à la fois de culte et de corruption. Figure ambivalente présente dans de nombreuses mythologies, le serpent incarne simultanément vie et mort, savoir et chute, bas-fonds et transgression, renforçant la portée symbolique de cette désacralisation.

C'est dans cette perspective qu'il faut souligner que le titre *La Paroisse aux serpents* renvoie au mythe de la chute et à la crise de la conscience religieuse. La paroisse d'Ayayi apparaît comme un dédale, espace tragique où vice et abomination côtoient innocence et espérance. Pourtant, le roman s'ouvre sur un cadre en apparence paisible, marqué par l'attente confiante de nouveaux responsables cléricaux, d'abord perçus comme une bénédiction :

Cette année fut une année bénie pour leur ville. Elle avait reçu cinq responsables religieux d'origines étrangères. Un Américain : Georges Grégoire, un Français qui s'appelait François Lahont, un Asiatique nommé Ho Hinpeni, un Australien Jack Cesar et un Africain, Christian Coteau dont il ignorait toujours le vrai pays d'origine. Peut-être l'Afrique du Nord. Ils étaient tous très aimables avec tous les gens de la ville. (Ayayi, p.19)

La présentation des nouveaux prêtres montre des hommes de Dieu venus de tous les continents ou presque et augure une certaine universalité de l'œuvre cléricale. On peut comprendre qu'Ayayi a choisi d'inscrire la question de la place et du rôle de l'église dans un cadre général, mais met en évidence deux réalités antithétiques relatives au clergé moderne. En apparence, les prêtres sont perçus comme des gardiens de la foi et de l'évangile de salut des âmes, mais en réalité, ils sont une incarnation de serpents qui ont infesté le temple de Dieu. Il s'agit d'une inversion des espaces sacré/profane qui préfigure un renversement de l'ordre topique de la foi et de la crise de la foi.

Ce renversement du sacré au profane s'opère lorsque l'appareil ecclésiastique révèle sa véritable nature : non plus médiation entre le terrestre et le divin, mais instrument de contrôle social et politique. Georges Bataille, dans *La Part maudite* (1949) et *L'Érotisme* (1957), théorise précisément cette transgression par laquelle le sacré bascule dans son contraire, exposant la

violence fondatrice dissimulée sous l'ordre religieux. Dans cette perspective, la profanation, au sens où Giorgio Agamben l'entend dans *Profanations* (2005), devient l'acte qui restitue à l'usage commun ce qui avait été artificiellement séparé dans la sphère sacrée, démasquant ainsi la paroisse comme dispositif de surveillance et de normalisation des corps.

En effet, nous constatons qu'Ayayi adopte une stratégie scripturaire de l'inversion géographique qui montre comment la paroisse se transforme en un antre de démons. Les attentes des fidèles de la paroisse sont vite brisées quand ceux-ci commencent par découvrir les vrais visages des nouveaux prêtres. Anita, un des personnages centraux, fait une première découverte choquante : le père Christian Coteau est l'amant de Fidèle Améblé, infirmière et femme mariée :

Arrivée devant la chambre du prêtre Christian Coteau, elle (Anita) entendit une voix qui ressembla à celle de l'infirmière, madame Fidèle Améblé. Elle se demandait si c'était réellement elle. Elle attendit un peu, s'approcha de la porte et écouta la conversation :

- Père Coteau, je vais devoir te quitter ; mon mari m'attend.
- Oui, mais attends un peu, nous allons passer à un troisième et dernier acte d'amour pour ce soir.
- Pardon Coteau, je suis très fatiguée et surtout il est déjà vingt heures, je dois rentrer !
- Bien d'accord, alors viens m'embrasser avant de partir ! (Ayayi, p. 21)

La révélation concernant le père Christian Coteau provoque un profond malaise chez Anita : le prêtre, censé incarner l'éthique et la foi, entretenait une relation avec une femme mariée. Cette transgression manifeste le renversement du sacerdoce et annonce l'inversion de l'espace sacré dans le roman. En effet, Anita commence par s'interroger sur le vacillement de la foi qui prend place dans le cœur de tout fidèle et s'exclame : « Ah quel monde ! Tout est étrange. La vérité n'existe plus, même dans la maison de Dieu ! » (Ayayi, p. 21).

Ce renversement de la vérité et du sacré évoque le chaos primitif du Léviathan biblique. La paroisse n'est plus un lieu d'ordre mais un ventre obscur dévorant la vérité. L'institution ecclésiastique, censée canaliser la foi, devient l'instrument de sa destruction : le Léviathan a investi le sanctuaire. Ayayi inverse radicalement cette géographie sacrée, transformant la paroisse en « repaire », terme évoquant les antres de monstres mythologiques.

En somme, le titre *La Paroisse aux serpents* suggère que les serpents sont devenus les occupants légitimes de l'espace sacré, désormais placé sous leur domination. La préposition « aux » marque cette appropriation. En mobilisant le mythe du Léviathan, Ayayi dépasse la simple critique anticléricale : les serpents incarnent les formes multiples du monstre biblique, faisant de la paroisse le ventre léviathanique où le clergé dévore ses victimes.

2.2. Le clergé comme incarnation des serpents

Si la paroisse est l'antre du Léviathan, le clergé en constitue les agents actifs, les « serpents » du titre. Ayayi développe une galerie de personnages ecclésiastiques qui incarnent différentes formes de corruption : la luxure, la cupidité, l'hypocrisie et même le crime.

La corruption sexuelle du clergé constitue l'une des dimensions les plus développées dans *La Paroisse aux serpents*. Le roman met en scène des prêtres qui utilisent leur autorité spirituelle

pour séduire, manipuler et abuser de fidèles, particulièrement de femmes et de jeunes filles. Cette perversion de la relation pastorale en relation prédatrice sexuelle constitue une profanation radicale du sacerdoce et une incarnation léviathanique. Le père Lahont avoue avoir violé une femme et fait des enfants dont il a caché jusqu'alors l'existence :

Plus que tout, comme vous le savez, moi je suis si avancé dans cette vie de débauche que je doute de pouvoir redevenir clean. Une femme d'une île américaine m'a appelé pour m'informer qu'elle était enceinte de moi. Je lui ai proposé l'avortement, mais elle a refusé. Quand l'enfant est née, elle me l'avait fait savoir. C'est une fille est très intelligente. Elle est maintenant à l'université. Je ne la connais que par sa photo. Mais elle ne me connaît. Je ne veux même pas lui envoyer une photo de moi pour ne pas éveiller un éventuel soupçon. (Ayayi, p.61)

Dans ce passage, l'aveu des enfants cachés transforme le Père Lahont en entité léviathanique : monstre institutionnel engloutissant et dissimulant la transgression. La serpentisation est institutionnelle. Le clergé devient corps ondoyant qui enlace la faute, l'étouffe par le secret et se protège par l'opacité. La paternité clandestine devient symptôme d'une monstruosité morale normalisée.

La "serpentisation" du clergé, telle qu'elle apparaît dans l'aveu des enfants cachés, rejoint la description anthropologique du serpent selon Gilbert Durand (1969) qui l'associe au régime nocturne de l'imaginaire, à la ruse, à l'ambivalence et à la capacité de survivre par contournement de l'interdit. Les prêtres dans *La Paroisse aux serpents* agissent exactement selon cette logique : ils ne détruisent pas la Loi du célibat, ils s'y enroulent, la neutralisent par le secret et la duplicité. Ils avaient tous des enfants cachés, selon les propos suivants du père Lahont : « Nous avons tous des enfants ; moi, j'ai une fille à ce que je sache, Coteau en a deux, un garçon et une fille, et Hinpeni six, quatre filles et deux garçons » (Ayayi, p.62).

En plus d'avoir des enfants cachés, le père Hinpeni avoue son homosexualité, un acte qui renverse l'ordre biblique dans son ensemble :

Vous savez, en toute franchise, j'avais envie de terminer ma carrière vocative de prêtre. Mais une fois que j'ai découvert le fruit fendu, défendu, j'ai pu comprendre que je ne pouvais plus faire marche arrière. Pire encore, moi j'ai dépassé les bornes en pratiquant aussi la sodomie. (Ayayi, p.62)

En fait, l'homosexualité du prêtre révèle une transgression structurelle : le clergé léviathanique intègre l'interdit dans son discours moral. L'acte creuse l'écart entre norme prêchée et praxis vécue. Comme le serpent biblique, le prêtre détourne l'ordre sans le détruire, faisant de la faute une modalité cachée du pouvoir. La sexualité interdite devient symptôme d'une monstruosité institutionnelle : le Léviathan digère la transgression et transforme l'aveu en stratégie de survie d'un système fissuré. Cette logique rejoint l'analyse de Michel Foucault (1976), pour qui la sexualité, y compris l'homosexualité, n'est pas seulement réprimée par l'institution religieuse, mais produite, gérée et discursivement encadrée.

En somme, Ayayi présente le célibat sacerdotal non comme idéal spirituel, mais comme mécanisme de duplicité : le désir refoulé engendre clandestinité et silence, nourrissant une logique léviathanique où l'institution fabrique les fautes qu'elle prétend combattre, au détriment des fidèles qui sont phagocytées comme des victimes expiatoires.

2.3. Les fidèles comme proies : l'eucharistie inversée

La théorie de l'eucharistie inversée constitue le cœur symbolique et théologique le plus radical de *La Paroisse aux serpents*, opérant une subversion systématique du sacrement central du catholicisme qui révèle la profondeur du nihilisme ayayien. Pour comprendre la portée blasphématoire de cette inversion, il faut d'abord rappeler que l'eucharistie représente dans la théologie catholique le « sommet et la source » de la vie chrétienne (Concile Vatican II, 1964, *Lumen Gentium*, 11), le mystère où le Christ rend présent son sacrifice rédempteur en donnant son corps et son sang comme nourriture spirituelle selon une logique du don radicalement asymétrique et descendante : Dieu se donne à l'homme, le divin nourrit l'humain, la transcendance vivifie l'immanence, accomplissant ainsi une union mystique (« qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi », Jean 6:56) qui sanctifie le communiant et l'incorpore au Corps mystique du Christ qu'est l'Église.

On observe qu'Ayayi inverse l'économie eucharistique : au lieu que les fidèles reçoivent le corps du Christ pour être vivifiés, ils sont consommés par l'institution-Léviathan. L'église devient gueule géante engloutissant les proies humaines. La théophagie bénéfique (manger Dieu pour vivre) se retourne en anthropophagie destructrice (être mangé par l'institution pour mourir). La réification de Hervé par le Père Hinpeni l'illustre :

Hinpeni entra dans la chambre de Hervé après être invité par ce dernier. Hervé était allongé sur son lit, apparemment très déprimé et fatigué. Hinpeni s'approcha de lui pour prendre place, mais, à sa grande surprise, son ami le repoussa sans agressivité. « Qu'est-ce qui ne va pas, dis-moi Hervé ? ». « Je préfère mourir que de vivre » lui répondit-il. « Ne dis pas ça, mon cher », répliqua Hinpeni qui tentait de le caresser. « Ne me touche pas », hurla de telle sorte que sa grand-mère l'entendit. Il dit :

- Mon cher ami, je comprends tes réactions. C'est tout à fait normal. Moi aussi j'avais eu les mêmes sentiments à mes débuts mais, rassure-toi, cela passera et tu aimeras cela plus que moi-même au point que tu ne pourras plus t'en passer avec le temps ! Allez laisse-toi faire !
- Non, je ne veux plus, je veux me repentir et tout laisser derrière moi. (Ayayi, p.82)

On peut noter que l'agression sur Hervé par le prêtre Hinpeni synthétise les thèmes du roman : inversion pastorale, perversion sacramentelle, profanation du langage sacré, mythe du monstre dévoreur, destruction de la transcendance, violence institutionnelle et nihilisme radical.

En outre, Ayayi révèle le Léviathan ecclésial comme machine destructrice d'âmes, système prédateur accomplissant l'inverse de sa mission, un anti-sacrement produisant la mort spirituelle et la mort de Dieu.

C'est pourquoi l'eucharistie inversée incarne le nihilisme théologique ayayien : le sacrement corrompu effondre l'économie du salut. Les fidèles rencontrent non l'absence divine mais le Léviathan monstrueux, restaurant le mécanisme sacrificiel archaïque que le Christ devait abolir selon les termes de Girard (1978). A cet effet, on peut relever l'attitude criminelle du Père Lahont qui drogue Nathalie pour abuser d'elle :

Arrivé à la paroisse, il entra dans son bureau, et referma la porte à clé. Il prit une seringue, prépara une forte dose de somnifère mélangé à un liquide qu'il aspira avec la seringue. Il ressortit avec un sac noir, sauta dans sa voiture et s'en alla comme il était arrivé (...) Il entra dans les toilettes, sortit la seringue et injecta le liquide soigneusement dans les deux

boîtes de lait. (...) Elle prit une boîte de lait, coupa le bout avec des ciseaux, en versa le contenu sur les glaçons, elle buvait à petite gorgée tout en discutant avec Lahont qui lui faisait savoir qu'il avait oublié sa clé chez elle. Juste après avoir vidé le verre, elle sentit subitement ses yeux s'appesantir, puis s'écroula sur le lit. Elle sombra dans un profond sommeil. Lahont se réjouit de son coup si bien réussi. (...) Il la déshabilla fébrilement puis se mit à la caresser d'abord par les jambes remontant vers le haut quand on taper à la porte. (Ayayi, pp.132-133)

À travers cette scène d'administration clandestine d'un somnifère dans le lait, Ayayi révèle une prédation cléricale systémique inversant les symboles chrétiens de nourrissement. Le lait, symbole de bénédiction, devient poison. Le prêtre devient alors une figure léviathanique, agent de destruction du sacré. L'institution ecclésiale apparaît comme ventre monstrueux dévorant les corps et anéantissant le témoignage.

Ayayi va plus loin en montrant, dans la logique de l'eucharistie inversée, l'eucharistie empoisonnée. En effet, dans la dynamique d'effacement du témoignage, la figure du prêtre chez Ayayi s'appréhende comme un anti-christ, c'est-à-dire un agent qui renverse la vocation salvatrice du sacrifice christique. Dans *La Paroisse aux serpents*, une scène trouble profondément tout lecteur : le père Lahont donne à Nathalie une eucharistie empoisonnée, exclusivement préparée pour elle :

Le moment du sacrement de la communion arriva. La coupe à la main, Lahont distribuait l'eucharistie que la foule recevait avec un grand respect. Nathalie l'exhorte à aller recevoir la communion. Patrick refusa sur-le-champ. (...) Nathalie était enfin arrivée au niveau du prêtre Lahont. Ce dernier, la voyant venir, mit la main dans la poche, fit sortir un mouchoir, s'essuya le visage et le remit dans la poche. Au moment où il sortit sa main de sa poche, Patrick crut voir qu'il y prit une eucharistie plutôt que dans la coupe. Il en était presque certain. Nathalie ouvrit la bouche et il lui déposa la communication sur la langue. (...) Nathalie revint à sa place et s'adressa à son voisin : (...)

- C'est bon Patrick, mais, ce soir, je ne vais rien manger. Je ne veux manger que de la papaye. J'aime beaucoup les fruits. Tu sais Patrick, la communion que j'ai reçue a un goût bizarre.
- Ah bon, goût bizarre ? Je te disais que tu as langé dans les mains du diable, tu ne voulais pas croire. (Ayayi, pp.146-147)

Ici, cet extrait marque l'acmé de l'inversion théologique : l'acte central du christianisme devient dispositif mortifère. L'empoisonnement eucharistique inverse le don divin : l'institution se nourrit des corps et de la crédulité des croyants. L'Église devient espace léviathanique où la source de vie spirituelle contaminée produit non la rédemption mais un nihilisme total, dissimulé sous les apparences du rite.

En définitive, le sanctuaire se mue en abattoir : le pasteur devient bourreau et l'innocent, livré non au sacrifice rédempteur, mais au massacre profane du Léviathan, se voit condamné au néant. Les victimes n'héritent alors que d'un désert spirituel, celui du « précis de décomposition » (Cioran, 1949 ; 1995), où toute possibilité de sens, de justice et de salut se dissout dans un nihilisme radical.

3. Nihilisme théologique : la foi vidée de transcendance

Le nihilisme théologique désigne l'effondrement de la transcendance divine. Il trouve son origine dans la « mort de Dieu » nietzschéenne (*Le Gai Savoir*, 1882 ; 2001), prolongée par

Heidegger (*Chemins qui ne mènent nulle part*, 1946 ; 1976), explorée par Camus à travers l'absurde (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942) et radicalisée par Cioran (*Précis de décomposition*, 1949 ; 1995).

Ces aspects du nihilisme se retrouvent au cœur de la vacuité de la foi. Théologiquement, Bonhoeffer anticipe un christianisme « non religieux » (*Lettres et notes de captivité*, 1944 ; 1967), Altizer affirme la mort de Dieu (*The Gospel of Christian Atheism*, 1966), Marion (*Dieu sans l'être*, 1982 ; 2013) et Vattimo (*Après la chrétienté*, 2004) pensent un Dieu post-métaphysique.

Chez Ayayi, ce nihilisme siège au cœur de l'Église : les sacrements se vident de grâce, les prêtres incarnent le Léviathan, le christianisme produit du néant sous couvert de salut.

3.1. La mort de Dieu dans la paroisse aux serpents

Face à la corruption ecclésiale dans *La Paroisse aux serpents*, on pourrait à juste titre se poser une plus radicale : Dieu existe-t-il dans cet univers ? La réponse du roman semble être négative, ou du moins profondément ambiguë. Il apparaît comme un espace d'où le divin s'est retiré ou n'a jamais existé, laissant seulement les rituels vides et les institutions corrompues. Dieu écoute-t-Il encore les prières des hommes d'une telle paroisse ? Il est clair que les prières sont vidées de leur vitalité et de leur puissance.

Chez Ayayi, la mort de Dieu s'exprime donc par la vacuité des prières, réduites à des rites mécaniques sans véritable adresse divine. Cette absence, à la fois structurelle et institutionnelle, transforme l'invocation en simulacre et la supplication en monologue, dans une Église minée par la corruption de ses médiateurs. En guise d'exemple, on peut relever du roman cet extrait dans lequel Hervé demande au père homosexuel Hinpeni les raisons pour lesquelles Dieu n'a pas répondu à ses prières :

- Bien sûr, c'est aussi mon souhait, si tu pries bien Dieu, il pourrait t'entendre et exaucer ta prière.
- Pourquoi n'a-t-Il pas écouté nos prières ?
- Belle question ! Lorsque je me suis retrouvé dans cette situation, j'avais le sentiment de ne plus pouvoir être pardonné par Dieu. Je me sentais souillé, impur, impropre à telle enseigne que je ne voulais plus m'approcher de Dieu par la prière.
- Et pourquoi dites-vous encore des messes au lieu de démissionner ? (Ayayi, pp.82-83)

Ainsi, il se révèle que lorsque l'institution devient léviathanique, la prière ne monte plus vers Dieu mais retombe sur elle-même, vidée de puissance comme un bruit sacré couvrant le silence divin. Le prêtre Hinpeni expérimente une prière vidée de sens où Dieu n'est plus horizon vivant mais signifiant mort. Le nihilisme théologique se révèle : la prière ne produit plus de relation, seulement la conscience de son inanité. On parle à Dieu sachant qu'il n'y a personne pour répondre, éloigné par les péchés commis dans son temple. Le nihilisme est l'expérience intime de l'absence divine au cœur de la pratique religieuse, quand le langage de la foi survit à la mort de la foi.

Cette absence divine s'inscrit dans la tradition nietzschéenne de la « mort de Dieu » (Nietzsche, 1882 ; 2001). Chez Nietzsche, cette expression ne désigne pas un événement métaphysique mais culturel et historique : la perte de crédibilité des valeurs chrétiennes, le retrait du divin

comme principe organisateur du monde. Ayayi radicalise cette intuition en situant la mort de Dieu au cœur même de l'institution censée le représenter.

En outre, les personnages du roman qui cherchent authentiquement Dieu ne le trouvent jamais. Ce fait est significativement symbolisé par l'eucharistie empoisonnée qui a été donnée à Nathalie par le père Lahont (Ayayi, pp.146-147). En effet, Nathalie croyait rencontrer Dieu, mais le sacrement était perverti. L'empoisonnement eucharistique révèle un nihilisme radical : effondrement de la foi, de la confiance et du sens du sacré. Elle éprouve une désolation métaphysique : le lieu où Dieu devait se donner devient source de mort, preuve de l'inexistence de toute transcendance. Elle expérimente un monde où les signes religieux mentent, où le sacrement renvoie au néant hostile. Une lucidité douloureuse : si Dieu peut être empoisonné dans son corps symbolique, plus rien n'est digne de confiance. L'eucharistie empoisonnée détruit son monde, la laissant face à un univers religieusement saturé mais ontologiquement vide qui révèle la certitude tragique d'un sacré définitivement mort, incapable de sauver ou donner sens à la souffrance.

Pourtant, l'institution ecclésiale continue de fonctionner comme si Dieu était présent. Les messes sont célébrées, les sacrements administrés, les sermons prononcés comme le souligne l'extrait suivant : « Ce qui était encore inouï, c'était la manière dont Lahont disait la messe avec conviction. On dirait un ange » (Ayayi, pp.146-147). Pour Patrick, tout est clair et il avait avoué à Nathalie : « Malgré tout, moi, je n'ai pas confiance en ces prêtres » (Ayayi, p136). En dépit de cette crise de la foi, on observe la perpétuation rituelle en l'absence du divin et ce fait crée un effet grotesque, presque parodique chez les prêtres. L'Église devient une machine qui tourne à vide, reproduisant mécaniquement des gestes dont le sens s'est évaporé. C'est peut-être là la forme la plus radicale du nihilisme : non pas nier Dieu explicitement, mais continuer à célébrer son nom alors qu'on sait qu'il est absent. Tout cela contribue au travestissement du langage religieux.

3.2. Perversion du langage religieux : le verbe corrompu

La corruption de l'Église se manifeste particulièrement dans la perversion du langage religieux. Ayayi montre comment les concepts centraux de la foi chrétienne – amour, charité, sacrifice, communion, salut – sont vidés de leur sens originel et remplis de significations perverses. Ce processus de corruption sémantique constitue une forme insidieuse de nihilisme : les mots existent toujours mais ne signifient plus rien, ou pire, signifient leur contraire. En guise d'illustrations, on voit le père Lahont galvauder le mot « amour » en le travestissant pour séduire la jeune Anita :

- Non, tu ne comprends pas. Jésus a dit : « Aimez-vous les uns les autres ».
- Mais il n'a pas dit de tomber amoureux !
- Montre-moi dans quelle partie de la Bible cela se trouve.
- Donc, si je comprends bien, les prêtres peuvent se marier ?
- Non, non, non, non, je ne dis pas ça. Ce n'est pas permis. Mais je veux simplement te dire que nous aussi nous avons un cœur. Depuis que tu m'avais parlé de cette lettre de ton fiancé, mon sentiment a changé à ton égard. Je veux dire que je t'aime. C'est-à-dire que je suis prêt à tout pour toi. (Ayayi, p.27)

Ainsi, nous pouvons remarquer que le mot « amour », central dans l'enseignement chrétien (« Dieu est amour », 1 Jean 4 :8), est utilisé pour justifier l'abus sexuel : le prêtre prétend « aimer » ses victimes d'un amour « spécial », « mystique ». Cette perversion linguistique rappelle l'analyse de George Orwell (1949) sur la « novlangue » dans *1984*, où le pouvoir totalitaire contrôle la pensée en investissant le langage. Chez Ayayi, l'Église opère une forme de « novlangue théologique » qui rend impossible l'expression d'une foi authentique. Quand les mots de la foi ne signifient plus ce qu'ils devraient signifier, comment peut-on encore croire ?

Le roman met également en scène des personnages qui tentent de retrouver un langage religieux authentique, de parler à Dieu avec des mots non contaminés par l'institution. À l'instar de Séraphine qui se confie sincèrement au Père Lahont à la suite de la mort du mari de celle-ci à cause de l'infection à VIH. Lahont lui annonce avec foi, mais une foi vidée de vérité :

- Ma fille, tu ne mourras pas.
- Comment ça je ne mourrais pas ?
- Le Seigneur m'a dit que tu ne mourras pas, mais il faut que tu sois prête à faire tout ce que je te demanderai.
- Je ferai n'importe quoi pour mes enfants. Je ne veux pas mourir prématurément.
- Alors, viens chez moi demain à la paroisse. (Ayayi, p.66)

On peut observer qu'Ayayi montre ici une corruption extrême du langage religieux, transformé en instrument de domination et de prédation sous couvert de consolation spirituelle. Face à Séraphine, une fidèle affolée par la mort de son mari du VIH, le père Lahont détourne la parole prophétique pour l'arracher à sa fonction de réconfort et de vérité : l'énoncé « tu ne mourras pas » n'est plus une espérance théologique mais une promesse performative mensongère, fondée sur une prétendue révélation divine invérifiable. En ajoutant immédiatement la condition — « tu dois être prête à faire tout ce que je te demanderai » —, le prêtre Lahont pervertit le langage de la grâce en langage de chantage, faisant de Dieu l'alibi d'une emprise totale sur la conscience et le corps de la fidèle. La parole religieuse, au lieu de libérer, devient un instrument de domination : elle exploite la peur et le deuil, sacralise l'obéissance au prêtre et non à Dieu. Les mots de la foi subsistent, mais privés de sens, ils ne servent plus que le pouvoir, révélant un nihilisme linguistique et théologique profondément violent.

3.3. Cioran et le nihilisme religieux : une perspective théorique

La représentation ayayienne de la corruption ecclésiale et de l'impossibilité de la transcendance trouve un écho particulier dans la pensée d'Emil Cioran, philosophe roumain qui a consacré une part importante de son œuvre à la question de la foi et de son effondrement. Cioran, élevé dans une famille orthodoxe avant de perdre la foi, a développé une réflexion sur ce qu'il appelle « *l'inconvénient d'être né* » dans un monde post-religieux (Cioran, 1973).

Pour Cioran, la perte de la foi ne libère pas mais accable. Contrairement à l'athéisme militant qui célèbre la mort de Dieu comme émancipation, Cioran décrit l'expérience post-religieuse comme une forme de déchéance, une chute dans un vide existentiel insupportable. Cette perspective résonne avec l'univers d'Ayayi où la corruption de l'Église ne produit pas d'athées joyeux mais des êtres désespérés, privés de la consolation religieuse sans trouver de substitut à cette perte. En effet, Hervé, le partenaire homosexuel du père Hinpeni se suicide, rempli de

remords, réifié et abusé. Dans une lettre qui a laissée à Patrick avant son suicide, il y exprime son affliction et l'impossible salut en face duquel il se retrouve :

Tu ne peux pas imaginer mon affliction quand je me suis mis à table pour tenir encore une dernière fois un stylo dans ma main. Tu sais, j'aime vraiment la vie, mais je vais m'en débarrasser. Je me sens souillé, quand je pense à la vie que je mène malgré moi ces temps-ci. (Ayayi, p.155)

Comme on peut le remarquer, la lettre d'Hervé apparaît comme un témoignage tragique du nihilisme existentiel et théologique engendré par l'institution religieuse. Elle révèle non un désespoir individuel, mais l'effondrement du sens produit par une relation fondée sur le secret et l'abus de pouvoir. Fonctionnant comme un contre-discours, elle dénonce l'hypocrisie d'un système qui exploite les désirs qu'il condamne, faisant du suicide l'issue d'un monde privé de vérité, de reconnaissance et de transcendance.

C'est à ce propos que Cioran écrit : « On n'habite pas un pays, on habite une langue. Une patrie, c'est cela et rien d'autre » (Cioran, 1987, p. 32). Cette réflexion linguistique s'applique à la question religieuse : on n'habite pas une foi abstraite mais un langage religieux. Quand ce langage est corrompu, comme dans la paroisse aux serpents, c'est la possibilité même de la foi qui disparaît. C'est la raison pour laquelle les personnages de *La Paroisse aux serpents* en l'occurrence Anita (victime d'abus sexuel et d'avortement provoqué), Nathalie (victime d'eucharistie empoisonnée), Séraphine (victime de la corruption du langage religieux et abusée sexuellement) peuvent être considérés comme des exilés de la foi, des déplacés spirituels qui ne peuvent plus habiter la langue religieuse devenue inhabitable.

Conclusion

L'analyse de *La Paroisse aux serpents* révèle comment Ayayi critique radicalement l'Église à travers le mythe du Léviathan, opérant une profanation littéraire démasquant sa nature prédatrice. Le nihilisme ayayien se manifeste selon quatre dimensions : spatiale (la paroisse devient antre du Léviathan), institutionnelle (le clergé devient serpents prédateurs), théologique (Dieu absent, rituels vides), existentielle (fermeture de la transcendance). La corruption ecclésiale apparaît comme catastrophe ontologique vidant l'existence de sens. Ayayi démontre que le nihilisme naît non de l'absence de religion mais de sa corruption systémique. Le roman s'inscrit dans la généalogie africaine de critique religieuse. Si d'autres ont interrogé christianisme et colonialisme (Achebe, 1958 ; Beti, 1956), Ayayi radicalise en ciblant l'Église postcoloniale : l'indépendance n'a pas produit d'émancipation spirituelle. En mobilisant le mythe biblique, Ayayi élève sa critique à l'universel : le Léviathan interroge toute institution prétendant médiatiser le sacré et pouvant trahir sa mission pour devenir instrument de domination.

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, 2005, *Profanations*, Payot & Rivages.
ALTIZER, Thomas J. J, 1966, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press.
AYAYI Marcos, 2016, *La Paroisse aux serpents*, Awoudy.
BAKHTINE Mikhaïl, 1978, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard.
BATAILLE Georges, 1949, *La part maudite*, Les Éditions de Minuit.
-----, 1957, *L'érotisme*, Les Éditions de Minuit.

- BETI Mongo, 1956, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Présence Africaine.
- BONHOEFFER Dietrich, 1967, *Lettres et notes de captivité*, Labor et Fides. (Ouvrage original publié en 1944)
- BRUNEL Pierre, 1992, *Mythocritique : Théorie et parcours*, P.U.F.
- CAMUS Albert, 1942, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard.
- , 1951, *L'homme révolté*, Gallimard.
- CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, 1992, *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame/Plon.
- CHEMAIN Roger, 1986, *L'imaginaire dans le roman africain*, L'Harmattan.
- CIORAN Emil Mihai, 1973, *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard.
- , 1987, *Aveux et anathèmes*, Gallimard.
- , 1995, *Précis de décomposition*, Gallimard. (Ouvrage original publié en 1949)
- CONCILE VATICAN II, 1964, *Lumen Gentium : Constitution dogmatique sur l'Église*, Bayard.
- DAY John, 1985, *God's conflict with the dragon and the sea: Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, Cambridge University Press.
- DURAND Gilbert, 1992, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod.
- ELIADE Mircea, 1965, *Le sacré et le profane*, Gallimard.
- FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Gallimard.
- , 1976, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Gallimard.
- FREUD Sigmund, 1987, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard. (Ouvrage original publié en 1905)
- GIRARD René, 1972, *La violence et le sacré*, Grasset.
- , 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset.
- HEIDEGGER Martin, 1961, *Nietzsche* (Vol. 2), Pfullingen. (Ouvrage original publié en 1943)
- , 1976, « Pourquoi des poètes ? » In *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, pp. 323–385. (Ouvrage original publié en 1946)
- HOBBS Thomas, 2000, *Léviathan*, Gallimard. (Ouvrage original publié en 1651)
- MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala.
- NGANDU NKASHAMA, Pius, 1989, *Littératures africaines : De 1930 à nos jours*, Silex.
- MARION Jean-Luc, 1991, *Dieu sans l'être*, (Quadrige), Paris, P.U.F.
- NIETZSCHE Friedrich, 1996, *La généalogie de la morale*, Gallimard. (Ouvrage original publié en 1887)
- , 2001, *Le Gai Savoir*, Flammarion. (Ouvrage original publié en 1882)
- ORWELL George, 1949, 1984, Secker & Warburg.
- THOMAS D'AQUIN, 2010, *Somme théologique*, Cerf. (Ouvrage original composé entre 1266 et 1273)
- VATTIMO Gianni, 2004, *Après la chrétienté : Pour un christianisme non religieux*, Seuil.