

# La Fable mystique (Mudimbe, Hesse) : une littérature micropolitique

Maëline LE LAY<sup>1</sup>

## Introduction<sup>2</sup>

L'œuvre philosophique de Valentin-Yves Mudimbe est devenue une référence majeure de la pensée postcoloniale. L'usage de son concept de « bibliothèque coloniale », notamment, est devenu quasi-métonymique pour désigner la manière dont l'Afrique a été « inventée » (*The Invention of Africa*) par un corpus de récits européens, la manière dont une certaine « idée » de l'Afrique (*The Idea of Africa*) a émergé au XVIII<sup>e</sup> siècle et a été entretenue jusqu'à nos jours. La reviviscence actuelle de ces deux textes majeurs, écrits et publiés dans les années 1980-1990, et leur empreinte foucaldienne revendiquée font de Mudimbe un auteur politique dont la pensée s'accorde avec les sensibilités contemporaines, et en particulier avec l'impératif de plus en plus largement partagé – non plus seulement dans un microcosme universitaire, mais aussi dans l'espace politique et médiatique – de décolonisation des savoirs, des pratiques et des mentalités.

Pourtant, la lecture d'un de ses textes autobiographiques, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin à la bénédictine* (1992)<sup>3</sup>, fait apparaître un mouvement d'écart qui semble être une constante de son positionnement face au monde. De son choix précoce pour l'engagement dans l'ordre des bénédictins, suivi par l'abandon du noviciat deux ans plus tard, à son exil assumé aux États-Unis, Mudimbe apparaît avant tout comme un sceptique et une sorte de transfuge. Penseur à l'obédience intellectuelle inclassable, il doute de tout, de la religion comme de la politique, et même de sa propre perspective analytique. Il y a chez lui une forme de « radicalisation du doute » comme le remarque justement Anthony Mangeon, lisant *The Invention of Africa*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> CNRS (labo THALIM - Théorie et histoire des arts et des littératures de la modernité XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles, Université Sorbonne nouvelle) ([maeline.le-lay@cnrs.fr](mailto:maeline.le-lay@cnrs.fr)).

<sup>2</sup> Je remercie toutes celles et ceux qui ont rendu possible l'écriture de ce chapitre : Blaise Ndala et Anthony Mangeon pour m'avoir permis d'accéder à certains textes de Mudimbe épuisés et introuvables ; ainsi que les relecteurs et peer-reviewers du texte, en premier lieu Pierre Halen.

<sup>3</sup> Son autre texte autobiographique est : V.Y. Mudimbe, *Chemine-ments : carnets de Berlin : avril-juin 1999*. Montréal : Humanitas, 2006.

<sup>4</sup> « Tout en justifiant [...] l'émergence de la gnose africaine comme une alternative à l'ordre colonial du discours, ou plus exactement

Après avoir rappelé que le penseur avait toujours défendu la subjectivité contre une certaine conception radicale du structuralisme<sup>5</sup>, Anthony Mangeon s'attache à examiner la genèse du concept de gnose qui est au cœur de *The Invention of Africa*<sup>6</sup>. La gnose désigne d'abord un savoir caché<sup>7</sup> et Mudimbe emprunte explicitement le terme à l'anthropologue Johannes Fabian qui l'utilisa dans les années 1970 pour qualifier la transmission, dans le milieu minier de Kolwezi au Shaba (l'actuelle province du Katanga en RD Congo), d'un enseignement philosophico-religieux teinté d'ésotérisme, le *Jamaa*, né au début des années 1950 et inspiré par le livre de Placide Tempels, *La philosophie bantoue*<sup>8</sup>. Aussi, ce que l'étude d'Anthony Mangeon met très pertinemment au jour, c'est que même les textes *a priori* les plus foucaaldiens de

---

comme une alternative à la bibliothèque coloniale, Mudimbe anticipe son possible échec puisqu'elle demeure elle-même, de son point de vue, dans un pur rapport d'extériorité, ou à tout le moins dans un rapport métaphorique, par ses jeux de langage, vis-à-vis d'une réalité qu'il resterait donc toujours à nommer » : Anthony Mangeon, « La gnose africaine de V.-Y. Mudimbe », in Bisanswa J., dir., *Entre inscriptions et prescriptions : V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*. Paris : Champion, 2013, p. 117.

<sup>5</sup> « Mudimbe, on le sait, n'a cessé d'invoquer, 'contre le structuralisme, les droits du sujet et le caractère toujours aussi impératif d'une philosophie de la subjectivité', ainsi qu'il le souligne dans sa préface à *Parables and Fables* », Anthony Mangeon, *art. cit.* p. 114.

<sup>6</sup> Mudimbe prend soin de justifier le choix de ce terme dès les premières lignes de l'introduction de son ouvrage : « Etymologically, gnosis is related to *gnosko*, which, in the ancient Greek means 'to know'. Specifically, gnosis means seeking to know, inquiry, methods of knowing, investigation, and even acquaintance with someone. Often the word is used in a more specialized sense, that of higher and esoteric knowledge, but one strictly under the control of specific procedures for its use as well as transmission » : V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington&Indianapolis/London : Indiana University Press/James Currey, 1988, p. ix.

<sup>7</sup> Définition de la gnose par le CNRTL : « Connaissance se présentant non comme un savoir acquis, mais comme une intuition salvatrice, une révélation intérieure, reposant sur le dualisme de la connaissance et de l'ignorance, du bien et du mal, de l'esprit et du corps, et se fondant sur l'idée que le monde sensible est dominé par des puissances mauvaises, hostiles au Dieu transcendant, source du monde spirituel que le gnostique cherche à connaître ».

<sup>8</sup> Johannes Fabian, *Jamaa : A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston, Northwestern University Press, 1971 ; Placide Tempels, *La philosophie bantoue*. Traduit du néerlandais par A. Rubbens [Avant-propos de J. Quels. Préface de E. Possoz]. Élisabethville, 1945 (rééditions chez Présence africaine en 1949, 1965 et 2013). Cet ouvrage inspira par la suite celui, non moins célèbre, d'Alexis Kagame, *La Philosophie bantu-ruandaise de l'Être*. Gembloux : Duculot ; Bruxelles : Académie Royale des Sciences coloniales (ARSC), Classe des Sciences morales et politiques. Mémoires in-8°, NS, 12,1, 1956, 448 p.

Mudimbe sont en réalité empreints d'une dimension mystique que son autobiographie et ses romans, eux, ne dissimulent pas.

Dans le cadre de cette étude de la fable mystique chez Mudimbe, ce sont les derniers qui m'intéresseront et que je tenterai de lire en miroir de l'œuvre de Hermann Hesse.

Mais avant d'en venir à la présentation du corpus ainsi qu'à la justification de cette comparaison, il convient de préciser ce que j'entends ici par mystique. Je me référerai principalement au riche essai de Michel de Certeau, *La Fable mystique*, consacré à l'étude de textes chrétiens relatant une expérience directe, personnelle et même intime avec Dieu. Ses analyses structureront mon argumentaire.

La pensée certalienne a longuement nourri la réflexion de Mudimbe sur l'histoire, comme il explique dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, au point d'emprunter au philosophe français un de ses grands concepts. La notion d'invention telle que convoquée dans *L'Invention de l'Afrique* est en effet directement inspirée de l'essai désormais classique de Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, et utilisée pour exprimer "la découverte et l'appropriation"<sup>9</sup>. Dans son ouvrage consacré à Mudimbe, Pierre-Philippe Fraiture revient sur la discussion conceptuelle que Mudimbe engage avec de Certeau, entre autres penseurs avec lesquels il dialogue<sup>10</sup>.

Luce Giard, éditrice de l'œuvre de Michel de Certeau, – à qui l'on doit l'édition posthume du deuxième tome de *La Fable mystique* –, considère que « La mystique peut se définir comme une prise de parole par laquelle un événement se transforme en une expérience singulière de Dieu »<sup>11</sup>. Elle ajoute encore que « le mystique parle en tant qu'individu d'une expérience qui lui est advenue en propre et dont il est, par définition, le seul témoin. La singularité de cette expérience s'oppose à l'universalité du dogme institutionnel »<sup>12</sup>. Une expérience, une parole à propos de cette expérience et une attitude singulière : la mystique est tout cela à

---

<sup>9</sup> V.Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin à la bénédictine*. Montréal, éditions Humanitas ; Paris, Présence africaine, 1994, p. 175-76.

<sup>10</sup> Pierre-Philippe Fraiture, *V.Y. Mudimbe: Undisciplined Africanism*. Liverpool : Liverpool University Press, coll. Contemporary French and Francophone Cultures, 2013. Voir aussi: Pierre-Philippe Fraiture, "V.Y. Modernities: Towards a Temporal and Spatial Excavation of (Neo)colonialism", sous la dir. de Abdelmadjid Salim, Fouéré Marie-Aude, Le Lay Maëline, éds, *Thinking Africa with V.Y. Mudimbe*. Paris, éditions Africae ; Nairobi, Twaweza, à paraître en janvier 2025, pp. 76-102.

<sup>11</sup> Entretien avec Luce Giard par Jean-Louis Schlegel, « Michel de Certeau, la mystique et l'écriture. À propos de la parution du tome 2 de *La Fable mystique* », *Esprit*, août-septembre 2013, p. 156.

<sup>12</sup> *Id.*, p. 160.

la fois, ainsi que l'énonce le *Dictionnaire de théologie catholique*<sup>13</sup>.

Ces caractéristiques me semblent parfaitement s'appliquer aux protagonistes qui parlent de leurs expériences intérieures dans les récits de Mudimbe étudiés : *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine* et *Shaba deux : les carnets de Mère Marie-Gertrude*, en miroir des récits de Hermann Hesse (je traiterai principalement de *Peter Camenzind* et de *Narcisse et Goldmund*).

C'est donc cette dimension mystique que je tenterai de mettre en lumière, avec les précautions qu'imposent à la fois le maniement de cet « objet » intellectuel difficilement identifiable qu'est la mystique, et la comparaison entre deux penseurs éloignés par l'époque comme par la géographie.

L'objet de Michel de Certeau, dans *La Fable mystique I*, est d'abord de montrer la façon dont la mystique est apparue dans le champ des savoirs à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, comment elle s'est progressivement constituée en un genre cohérent par un corpus de textes qui se répondaient les uns aux autres, ou qui ont pu être mis en relation par des exégètes et des commentateurs. Il renonce, dans le tome I, à proposer une définition close et exacte de la mystique dès lors que ce mouvement se caractérise par son aspect fragmentaire, circulaire et obscur<sup>14</sup> :

Une fois pourvue d'une unité substantive, la mystique devait déterminer ses procédures et définir son objet. Si, on le verra, elle a réussi la première partie de ce programme, la seconde lui était une tâche impossible. Son objet n'est-il pas infini ? Il n'est jamais que la métaphore instable d'un inaccessible. Chaque 'objet' du discours mystique s'inverse en trace d'un Sujet toujours passant. La mystique ne rassemble donc ses pratiques et ne les règle qu'au nom de quelque chose dont elle ne saurait faire un objet (sinon mystique) et qui ne cesse de la juger en lui échappant. Elle s'évanouit en son origine. Sa naissance la voue à l'impossible, comme si, malade de l'absolu dès le commencement, elle mourrait finalement de la question qui l'a formée. Pendant un temps, cette science n'est

---

<sup>13</sup> « On appelle souvent mystique un ordre de pensées inaccessible à l'intelligence commune, un aperçu qui échappe à la raison claire, qui ne relève point des procédés discursifs de l'esprit, ni d'aucune démonstration, mais de la foi, de l'intuition, de l'instinct, d'une sorte de divination' Sophrone, *loc. cit.*, p. 555. Nombreux sont les procédés non rationnels qui permettraient de connaître Dieu : la foi, le sentiment, l'intuition, l'expérience ; mais ils peuvent, semble-t-il, se ranger en deux classes : ceux qui supposent et ceux qui ne supposent pas quelque 'expérience' de Dieu. C'est au premier que nous réserverons le qualificatif de 'mystiques' » : Vacant A., Mangenot E., Amann É., dir., *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1929, tome X-2 (Messe-Mystique), p. 2600.

<sup>14</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI-XVII<sup>e</sup> siècles* [1982]. Paris, Gallimard, coll. Tel, 2002, p. 105-106.

soutenue que par le poème (ou par ses équivalents : le songe, l'extase, etc.).

Consciente de cette indistinction constitutive de la mystique, qui invite à une forme de prudence dans le maniement de cette notion, je m'attacherai dans un premier temps à identifier, chez Hesse et Mudimbe, une communauté de thématiques appartenant à la pensée mystique. Dans un second temps et plus brièvement, je montrerai en quoi leurs textes romanesques et autobiographiques peuvent être considérés comme des fables mystiques et je conclurai en posant l'hypothèse d'une corrélation entre fable mystique et rapport (anti-)politique au monde. En effet, ce que la fable mystique vient questionner par le truchement de ses protagonistes, c'est bien le positionnement vis-à-vis du politique – singulier et difficile à cerner – des individus mystiques ou soupçonnés de l'être.

### Des vertus de la comparaison

Pourquoi comparer ces deux auteurs ? Pour répondre à cette question, commençons par retracer à grands traits leurs trajectoires respectives.

V.-Y. (Valentin-Yves, ou Vumbi-Yoka) Mudimbe est un auteur de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, né en 1941 au Congo belge où il a grandi, plus précisément au Katanga, au sud-est du pays, bordant la région des Grands Lacs, dont fait partie le Rwanda où il vécut un temps, avant de partir faire son doctorat en philologie à l'Université de Louvain. À son retour au pays (qui était alors le Zaïre de Mobutu des années 1970), il occupa la fonction de doyen de la faculté des lettres à Lubumbashi, période au cours de laquelle il écrivit non seulement de la poésie et des romans mais aussi deux de ses essais majeurs, *L'Odeur du père* et *L'Autre Face du Royaume*. En 1980, il émigra aux États-Unis où il mena l'essentiel de sa carrière académique, à Haverford College, à l'Université de Stanford puis à Duke. De son côté, Hermann Hesse est un auteur germanique (Allemand, ayant longtemps résidé en Suisse où il finit ses jours) qui a évolué dans cet espace culturel transfrontalier qu'on appelle la *Mittel-Europa* au début du XX<sup>e</sup> siècle (né en 1877, mort en 1962). Auteur de nombreux romans mettant en scène des personnages caractérisés par une sorte de quête d'Idéal spirituel, il s'inscrit dans le sillage de "l'indomanie romantique" qui connut un grand nombre de représentants dans le monde germanophone<sup>15</sup>. Il est le récipiendaire du Prix Nobel de Littérature en 1946.

---

<sup>15</sup> Voir la thèse d'Aurélié Choné : Aurélié Choné, *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse. Passeurs entre Orient et Occident. Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940)*. Préface de François Chenet. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009. (citation p. 139).

Quoique ces deux auteurs n'appartiennent ni à la même époque ni à la même aire culturelle, ils présentent un certain nombre de convergences non seulement entre leurs œuvres mais aussi d'ordre biographique.

Tout d'abord, ils ont eu une éducation similaire, dans des contextes certes très différents, mais avec un socle commun puisque Hermann Hesse, issu d'une famille de pasteurs missionnaires en Inde, a, comme Mudimbe, fait des études classiques au grand séminaire. Ils ont donc, au moins pour partie, eu les mêmes lectures et partagent les mêmes références culturelles. Citons notamment Saint François d'Assise, abondamment cité dans *Peter Camenzind* par le héros éponyme qui chérit ce personnage historique au point de lui consacrer un pèlerinage jusqu'à la ville d'Assise et ses alentours en Italie, suivi d'une sorte de séjour de recherche concernant la vie du Saint. La figure de Saint François traverse aussi l'œuvre mudimbéenne. Marie-Gertrude, la narratrice de *Shaba deux*, le mentionne comme son personnage historique favori dans ses réponses au questionnaire de Proust<sup>16</sup> ainsi que dans un autre passage où elle situe son engagement religieux par rapport à lui (voir *infra*). Toujours dans l'œuvre de Mudimbe, François d'Assise apparaît aussi dans deux épisodes narratifs qui présentent des points communs. L'écrivain raconte en effet dans son autobiographie que, très jeune encore, il a lu un récit du jésuite Auguste Valensin, intitulé *François* (cité dans *Les Corps glorieux* à deux reprises<sup>17</sup>) ; ce récit se présente comme une sorte de biographie d'un enfant doué d'un vrai talent d'écrivain, qui est aspirant jésuite et dont l'auteur s'était beaucoup occupé, étant alors son directeur de conscience. Le jeune garçon mourut prématurément à l'âge de dix-huit ans<sup>18</sup>. Or, cette fin tragique parce précoce ressemble beaucoup à celle de la jeune Jacqueline dont s'occupe la franciscaine Marie-Gertrude – sa « petite malade » – au début du récit et qu'elle veille jusqu'à son dernier souffle. Et c'est bien dans la congrégation franciscaine que l'écrivain congolais situe le cadre de son récit *Shaba deux : les Carnets de Mère Marie-Gertrude*.

Hesse et Mudimbe partagent aussi, en partie, les mêmes aspirations pour leur œuvre, et quant à leur rôle dans le monde. Ces aspirations, influencées par leur éducation chrétienne et par un rapport spirituel au monde, les conduisent à considérer la création de l'esprit comme un acte sinon inspiré par Dieu, en tout cas

---

<sup>16</sup> V.Y. Mudimbe, *Shaba deux : les carnets de Mère Marie-Gertrude*. Paris/Dakar : Présence africaine, 1989, p. 54.

<sup>17</sup> V.Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin à la bénédictine*. Montréal, éditions Humanitas ; Paris, Présence africaine, 1994, p. 21 ; p. 158.

<sup>18</sup> Henriette Charassin, « Une grande figure : Auguste Valensin », *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1962, pp. 580-592. En ligne : <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/wp-content/uploads/2016/11/083cbde1a4cc18e8fbf52047c4818143.pdf>



caractérisé par une vocation sotériologique. Il y a, autrement dit, chez les deux auteurs, un soubassement religieux comparable, un commun rapport judéo-chrétien au monde (même s'il est plus marqué chez Mudimbe que chez Hesse tout autant pénétré de spiritualité védique indienne), imprégné des notions de salut et de rédemption, qui pourrait peut-être expliquer de semblables attitudes.

Il restera ensuite à voir de quelle manière ces attitudes orientent leur positionnement vis-à-vis de la politique dans et par l'écriture.

À cet égard, il me semble notamment important de souligner que Mudimbe comme Hesse campent en toile de fond de leurs textes respectifs une situation de conflit à caractère ethnique. Celle-ci affleure discrètement dans *Narcisse et Goldmund* de Hermann Hesse sous la forme de la persécution et du massacre des Juifs durant l'épisode de la Grande Peste en Europe, ainsi que dans *Les corps glorieux des mots et des êtres* de Mudimbe via la mention des massacres des Tutsi en 1959 au Rwanda qu'on désigne sous le nom de "Toussaint rwandaise" (je reviens sur la convergence de ces deux contextes dans la troisième partie de cet article). Mais c'est dans *Shaba Deux* de Mudimbe que le caractère ethnique du conflit est le plus déterminant. Le titre même du roman renvoie aux dites guerres dites "du Shaba" qui se sont déroulées à la fin des années 1970 dans la province du Katanga, rebaptisée "Shaba" (le cuivre en swahili) à l'époque du Zaïre de Mobutu<sup>19</sup>. La deuxième guerre du Shaba constitue en effet le pivot de l'intrigue du roman puisque Soeur Marie-Gertrude devient mère supérieure au moment où la guerre éclate suite au départ des soeurs européennes. Ces deux guerres successives - la "guerre de quatre-vingt jours" de 1977 et la deuxième guerre du Shaba de 1978 - furent provoquées par l'assaut depuis le versant frontalier du sud du pays (par l'Angola puis par la Zambie), des ex-"gendarmes katangais", artisans de la Sécession du Katanga à l'indépendance en 1960 pour qui la revendication de la démocratisation du pays allait de pair avec l'idée d'une reconquête du pouvoir par les Katangais dits "originaires" (par opposition à ceux dont les parents et grand-parents avaient migré des provinces voisines).

Par ailleurs, la dimension autobiographique de leurs textes est un autre marqueur commun. En effet, toute l'œuvre romanesque de Hesse peut se lire, d'après certains critiques, comme une autobiographie romancée à jamais recommencée d'un roman à l'autre<sup>20</sup>, *Peter Camenzind* et *Narcisse et Goldmund* peut-être au premier chef. Quant à Mudimbe, non seulement il a écrit une autobiographie en deux volets (dont *Les Corps glorieux*

---

<sup>19</sup> Mobutu procéda, dès le début de son règne, à une vaste entreprise de re-baptisation des toponymes du pays.

<sup>20</sup> Bertrand Lévy, *Hermann Hesse : une géographie existentielle*. Paris, José Corti, 1992.

*des mots et des êtres*) mais l'on entend dans ses textes romanesques d'évidents échos autobiographiques, qu'il s'agisse de *Shaba deux* ou d'*Entre les eaux* dont l'auteur reconnaît d'ailleurs pudiquement le caractère autobiographique<sup>21</sup>. En outre, ces deux romans empruntent le genre diariste favorisant sans doute l'investissement personnel d'un écrivain dans le personnage-narrateur de sa fiction. Dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, Mudimbe n'hésite pas à se mettre en scène par une série de dispositifs d'énonciation d'un soi reconstruit à la faveur du recul et parfois d'une mystification partiellement inconsciente, en tout cas inavouée, à la manière de Sartre dans *Les Mots*<sup>22</sup>. Plusieurs clin d'œil au fameux récit de Sartre se trouvent dans ses romans<sup>23</sup> et son autobiographie comporte une référence directe à ce récit<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> « Quelques critiques ont vu dans *Entre les Eaux*, une manière de confession. Je ne suis pas prêtre et ne me souviens pas d'avoir vécu les tentations violentes du héros de mon livre. Je pense toutefois me retrouver un peu en cet être surgi de mes songes », V.Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, op.cit., p. 102.

<sup>22</sup> Justin Kalulu Bisanswa parle de « mythologies » et de « fables » auréolant la perception de l'auteur, mythologies auxquelles ce dernier participe : « Même le fait d'avoir enlevé l'habit de moine, tout en continuant à réagir, dans ses réflexes, jusque dans sa coiffure même, comme bénédictin — selon ce qu'il dit lui-même dans son autobiographie —, participe de cette fable, ressassée à l'envi par lui-même et par des analystes qui se limitent à constater son occidentalisation » : Justin Kalulu Bisanswa, « V.Y. Mudimbe : réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique », *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 40, Cahier 160 (2000), pp. 705-722.

De son côté, Nadia Yala Kisukidi pointe un passage d'*Entre les eaux* dénonçant la tentative d'imposition d'un discours de mystification : celui où le personnage-narrateur, Landu, exprime sa conscience du rôle de porte-parole de la Négritude qu'on veut lui faire jouer : « Non il me faut à tout prix refuser une glorification de ma négativité, un narcissisme qui m'apaiserait en niant l'être de carence que je suis » (V.Y. Mudimbe. *Entre les eaux*. Paris : Présence africaine, 1973, p. 54) dans : Nadia Yala Kisukidi, « Du christianisme comme « expérience de conflit » », *ThéoRèmes* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 08 novembre 2013, consulté le 08 avril 2024. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/470> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/theoremes.470>

<sup>23</sup> « Le plus explicite [clin d'œil] se trouve sans doute dans l'avertissement de *L'Écart*, où Mudimbe feint de présenter les cahiers d'un étudiant en histoire, Ahmed Nara, à la façon de Sartre, auteur de *La Nausée*. [...] Au-delà d'un procédé littéraire classique depuis *Les Lettres persanes*, les deux textes se ressemblent aussi dans leur obéissance aux règles du journal intime : chaque unité est en effet datée et cet 'effet de réel' se retrouve également dans *Shaba deux* » : Anthony Mangeon, « V.-Y. Mudimbe ou l'art de vivre la contradiction », in Delas Daniel et Soubias Pierre, dir., *Le Sujet de l'écriture africaine*. Actes du colloque de l'APELA de septembre 1999. Toulouse, APELA / Département de Lettres Modernes de l'Université Toulouse-Le Mirail, 2001, pp. 63-73.

<sup>24</sup> « Je me pense plutôt en une transparence fragile. Lilyan Kesteloot, en savante classificatrice, souhaiterait, probablement, me trouver une niche : suis-je croyant ou athée, nomade ou sédentaire,



Un dernier détail, plus anecdotique mais néanmoins intéressant : on notera que Hesse comme Mudimbe ont tous deux choisi le prénom – pas si commun – « Gertrude » pour les protagonistes féminins du roman éponyme de Hermann Hesse<sup>25</sup> et du roman à l'étude de Mudimbe, *Shaba deux*.

Ne disposant pour autant d'aucune preuve que Mudimbe ait lu Hesse, on ne peut pas parler de lien intertextuel explicite, comme c'est par exemple le cas des deux auteurs, pareillement éloignés dans le temps et l'espace, qu'étudie Janos Riesz : Cheikh Hamidou Kane et Rainer Maria Rilke, le premier citant le second dans *L'Aventure ambiguë*, en se référant plus précisément aux *Carnets de Malte Laurids Brigge*<sup>26</sup>.

Je ferai donc l'hypothèse d'un lien intertextuel implicite entre les deux œuvres, basé sur une communauté de thématiques propres à la pensée mystique et sur des traits structurels caractéristiques de la fable mystique.

La comparaison de Mudimbe avec Hesse, à la lumière de l'essai de Michel de Certeau, *La Fable mystique*, devrait permettre de montrer que Mudimbe est aussi un penseur mystique et que cette dimension de son rapport au monde pourrait éclairer un positionnement politique caractérisé par une forme de retrait ou de réserve.

## I - Expression de la pensée mystique chez Hesse et Mudimbe : traits communs

Plusieurs traits communs caractéristiques du récit mystique se retrouvent dans l'œuvre des deux auteurs.

Le récit qui met en scène une expérience mystique s'articule autour de la figure de celui – et souvent de celle – qui fait cette expérience, soit un « individu-hors-du-monde » pour reprendre la formulation de Max Weber. Quoique Weber distingue l'ascète du mystique, voyant dans la première un être actif (tout en étant détaché du monde) contrairement à la seconde qui

---

d'Afrique ou d'ailleurs, bon ou mauvais ? Ni meilleur ni pire, juste un homme, comme tous les autres. La fin de *Les Mots* de Jean-Paul Sartre me revient à l'esprit » : VY Mudimbe, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, *op.cit.*, p. 166.

<sup>25</sup> Hermann Hesse, *Gertrude* [1910]. Traduit de l'allemand par Frida Fritzlander. Paris, Le Livre de poche biblio, coll. Poche, 1985.

<sup>26</sup> Janos Riesz, « L'intertexte des *Cahiers de Malte Laurids Brigge* de Rainer Maria Rilke dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh H. Kane : pour une compréhension désenclavée du roman africain », in : *L'Intertextualité dans les littératures sénégalaises : réseaux, réécritures, palimpsestes*, sous la dir. de Ibrahima Diagne et Hans-Jürgen Lüsebrink, Paris, L'Harmattan, 2019, pp. 33-55.

refuserait « l'action au profit de la contemplation »<sup>27</sup>, mon corpus montre que l'ascète peut tout à fait vivre une expérience mystique qui le transforme en profondeur. C'est ce que nous montrent les protagonistes de Hesse et Mudimbe.

- *La figure de l'ascète*

Le premier trait commun qui s'impose à la lecture concomitante des textes de Mudimbe et Hesse, c'est la figure de l'ascète, personnage prédisposé au mysticisme de par son dépouillement, choisi comme mode d'accès à Dieu. Cet ascète peut être religieux comme Narcisse, laïc comme Goldmund et Peter Camenzind ; ou les deux successivement, comme Mudimbe ainsi qu'il le relate dans son autobiographie. Dans le roman *Shaba deux* (désormais *Sh II*), Sœur Marie-Gertrude, qui deviendra mère supérieure, affirme quant à elle fermement, dès le début de son journal, qu'elle se reconnaît moins dans « l'aridité et l'ascèse » (*Sh II*, p. 37) de Marie que dans la « vive présence de Marthe » (*ibid.*)<sup>28</sup>. Mais c'est précisément dans cette foi vivante et incarnée que pourra prendre corps l'expérience mystique de Marie-Gertrude, qu'elle mettra du temps à reconnaître et accepter elle-même, tant elle sait cet abandon répréhensible aux yeux de l'institution. En effet, à deux reprises, une scène la montrant dans la dénégation d'une image d'elle-même comme étant sensible à la mystique se trouve contredite dans les scènes suivantes. Par exemple, la première fois qu'elle nie être sensible à la mystique de la prière du Père Marc à laquelle elle assiste, elle se trouve prise de désespoir devant l'autel, avec le sentiment d'être coupable d'un péché d'« inauthenticité » (*Sh II*, p. 42), confirmant combien elle se sent coupée du sens de la foi. Mais dans la scène suivante, ayant quitté la chapelle et rejoint sa chambre, elle connaît une expérience intime que nous pouvons qualifier de mystique. Les sens y sont dûment convoqués mais d'une manière indirecte, quasi transverse. À la vue qui se dérobe, quelque chose d'intangible se substitue :

À la tombée du jour en effet, dans le vague de la nuit montante, Ses traits se sont évanouis et j'ai cru reconnaître, dans l'ombre entourée de cierges, l'objet de mon amour. Il n'était d'aucune race. Le regard sec, la pensée claire et le cœur grésillant, j'ai pensé rencontrer mon propre amour pour Lui. Il était ma signification et mon corps a vibré. Ce soir, je m'interroge sur cette émotion. Elle a tout l'air d'un péché monstrueux. J'en ai honte, comme femme et comme religieuse (*Sh II*, p. 42).

Quelque chose se produit qui n'est pas décrit comme une apparition (d'un être divin) mais comme une *reconnaissance*, par le sujet qui éprouve, de ce qui *est là*. Plus encore que la reconnaissance d'un autre, fût-il de nature divine, c'est la reconnaissance de

---

<sup>27</sup> Pierre Fasula, *L'Homme du possible : Robert Musil et la question de la vie juste*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2021, pp. 121-122.

<sup>28</sup> Luc, 10:38-42.

son « propre amour pour Lui » qui se fait jour en elle, et soudain lui donne accès à sa « [sa propre] signification », c'est-à-dire au sens de ce qu'est et doit être sa vie.

La scène de révélation mystique semble être une tendance assez nettement féminine, comme le montre l'étude de Certeau<sup>29</sup> qui consacre une large part de son étude à Sainte-Thérèse d'Avila, une des saintes à laquelle Marie-Gertrude s'identifie, avec Jeanne d'Arc ainsi que Sœur Annuarite, sainte congolaise largement vénérée à travers le pays, béatifiée en 1985, vingt ans après son assassinat par les rebelles *simba* à Kisangani<sup>30</sup>.

Relatant son abandon mystique, elle s'inscrit explicitement dans la lignée des grandes mystiques telle Sainte Thérèse d'Avila et, tandis que se fait la révélation mystique dans cette scène d'épiphanie, il lui semble que sa vocation était en réalité davantage contemplative que caritative :

Mon esprit reprenait son propre rythme. Brusquement, deux images s'imposèrent à mon imagination. D'une part, saint François, en public se défaisait de ses riches habits et remettait tous ses biens à son père. Humble, reconnaissant, il acceptait le manteau que lui tendait l'évêque pour couvrir sa nudité. D'autre part, sainte Thérèse, seule, à genoux, ravagée, criant dans l'église déserte : 'Il n'y a que Vous et moi'. J'allais en un vertige, d'un tableau à l'autre. Tout est maintenant clair. J'aurais dû être Clarisse ou Carmélite (*Sh II*, p. 132)

Cette scène fondatrice de son mysticisme ne peut advenir que parce qu'elle est dans la solitude de sa chambre et, hors de portée des regards de ses condisciples, abîmée dans une contemplation à laquelle elle peut s'abandonner et dans les pénitences qu'elle s'inflige.

De fait, c'est toujours et forcément loin des regards des ordres que peut advenir l'expérience mystique, dont la caractéristique est de s'affirmer par delà les limites de ce qui est socialement acceptable, de ce qui est autorisé par la société, ainsi que nous le rappelle Michel de Certeau. Il ajoute qu'en dehors des récits des mystiques eux-mêmes, si l'Église a certes reconnu et même fini par canoniser certaines figures mystiques, un très grand nombre de pièces relatives à de telles expériences se trouvent plutôt dans les archives des procédures disciplinaires (procès notamment)<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Luce Giard raconte : « L'essor de la mystique est corrélé à la libéralisation de la parole féminine. En effet, dans la période qu'étudie de Certeau (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles), de nombreuses femmes – des religieuses, mais également des laïques – prennent la parole pour raconter leur expérience mystique » : Luce Giard, « Entretien avec Luce Giard par Jean-Louis Schlegel, « Michel de Certeau, la mystique et l'écriture. À propos de la parution du tome 2 de *La Fable mystique* », *Esprit*, août-septembre 2013, p. 160.

<sup>30</sup> « Mes héroïnes dans l'histoire ? / La grande Thérèse d'Avila, Jeanne d'Arc, et Sœur Anwarite » (*Sh II*, p. 56).

<sup>31</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique 2*, p. 24-25.

Marie-Gertrude ne sera pas poursuivie pour mysticisme mais verra néanmoins ses consœurs lui faire le reproche de céder à des penchants mystiques. La mère supérieure, Mère Laetitia, surprendra la scène de son abandon mystique et la condamnera du regard ; c'est du moins ainsi que Marie-Gertrude comprend le silence qu'elle lui oppose alors (*Sh II*, pp. 29-31). Puis, plus tard dans le récit, Sœur Véronique exprimera sa réserve à l'endroit de la méditation de Marie-Gertrude qu'elle juge éthérée :

Repensé à la méditation que j'ai donnée à haute voix ce matin. Sœur Véronique m'a dit, au sortir de la chapelle, que certains de mes termes et raisonnements avaient l'air peu usuels. [...]  
Mes phrases du matin me remontaient à la mémoire. 'Le Seigneur est Source et Centre... L'Alpha et l'Omega de nos livres le situent aux extrémités de notre expérience humaine : au commencement de la vie et dans l'achèvement de la création... Ces métaphores peuvent en faire un étranger à notre condition, à ses désordres et désespoirs... Il est, au contraire, l'architecture même de nos angoisses et de nos aspirations... Il est force vitale, esprit, fleuve d'énergie qui, de l'inanimé à l'animé, des choses de ce monde à l'éternité de son règne, transporte et anime vie et espérance... Dieu n'est pas une ombre sur le monde et nos existences, mais le cœur et le génie de sa propre création'.

– Je ne vous condamne pas, Sœur Marie-Gertrude, croyez-le bien. Vos méditations viennent du cœur. Elles sont prenantes et je les aime bien. Ce matin, j'ai juste été un peu effrayée, c'est tout. (*Sh II*, p. 129-130).

Enfin, vers la fin du roman, tandis que la guerre fait rage à Kolwezi et pénètre l'enceinte du couvent où elle se traduit par une forme de crispation généralisée chez les sœurs qui rejouent le conflit en se positionnant pour l'un ou l'autre camp, Marie-Gertrude, devenue mère supérieure du couvent se verra vertement tancer par sœur Marie-Cécile qui lui reproche de s'abîmer dans l'extase au lieu de prendre position politiquement :

Elle me coupa, d'une voix cassante :

– N'invoquez donc pas Dieu à tout bout de champ comme s'Il vous parlait... [...] Il y a trop de morts à Kolwezi au nom d'une raison d'État qui, à mes yeux, relève de la déraison pure. Vous me parlez de Dieu, et pas assez de Satan comme si celui-ci n'existait pas [...] On m'a enseigné à moi, et beaucoup, la mission prophétique de l'Église. Il n'y a pas d'échappatoire au devoir de témoignage [...] (*Sh II*, pp. 139-140).

Le fait que la pénitence, la punition, le rappel à l'ordre guettent toujours les mystiques religieux est évident chez Herman Hesse. Dans *Narcisse et Goldmund*, Narcisse le séminariste se verra, dès le début du récit, reprendre par l'abbé qui s'inquiète de sa ferveur exceptionnelle. Narcisse lui tient ce discours : « Je puis voir, Père, que vous avez des dispositions fort bienveillantes. Voici ce que vous vous dites : 'Ce jeune homme court quelque danger.

Il a des visions ; peut-être a-t-il trop médité. Peut-être pourrais-je lui imposer une pénitence, elle ne lui fera pas de mal' »<sup>32</sup>.

Quant à Goldmund, le séminariste contrarié qui quitte le séminaire pour s'en aller mener une vie errante, libre de toutes contraintes, il a tout le loisir de laisser se déployer ses penchants mystiques, qui s'expriment chez lui en priorité par le contact avec la nature.

- *La communion avec la nature*

La communion avec la nature est une des situations favorisant le plus l'extase mystique ; c'est le cas lorsqu'une rencontre prend la forme d'une osmose qui va favoriser la création artistique. Dans la solitude et le silence, l'individu-hors-du-monde qui mène une vie monacale peut entrer en communion mystique avec la nature. Sans doute peut-on aussi voir s'exprimer ici la sensibilité franciscaine qui insiste nettement sur l'importance de la proximité, de la familiarité même, avec la nature, ainsi que l'exprime Soeur Marie-Gertrude :

Passé la matinée au potager à remuer les parterres. Ils sont encore tendres, malgré les rigueurs de la saison. La terre noire, enrichie d'engrais que j'y mêle, m'enveloppe de son odeur forte. Je me suis dit, malgré ma répulsion : c'est un reflet de mon intégration en la fécondité de notre sœur, la nature. Très franciscaine, cette indulgence à l'égard des choses et des êtres (*Sh II*, p. 116-117).

Dans *Shaba deux* comme dans *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, c'est le contact avec la nature qui va calmer les personnages, les ramener à eux, à ce qui compte, à leurs affects. Dans les deux textes, la nature dont il est question est celle, domestiquée, de l'espace du jardin ou d'un bois artificiellement créé. Le jardin est l'espace refuge tant du narrateur dans *Les Corps glorieux* que de Mère Marie-Gertrude dans *Shaba deux*. Les personnages s'y réfugient régulièrement pour y réfléchir et méditer en marchant. Le jardin est l'espace par excellence de domestication de la nature par l'homme. La création d'un jardin qui consiste à sculpter la nature en y inscrivant son tracé est par ailleurs un acte éminemment colonial, ainsi que le rappelle Pierre Halen :

[...] le fait-même du jardin, importé dans un milieu africain qui ne le connaissait pas sous cette forme, paraissait témoigner de la supé-

---

<sup>32</sup> Herman Hesse, *Narcisse et Goldmund* [1930], in Hermann Hesse, *Romans et nouvelles*. Traduit de l'allemand par Fernand Delmas. Paris, LGF-Le Livre de poche, coll. Pochothèque, 1999, pp. 1144-1367, p. 1159.

riorité d'un Occident [...]. Ensuite la dimension somptuaire manifestait la réussite matérielle du dominant, et sans doute plus encore le résultat ordonné de la « pacification ».<sup>33</sup>

Le jardin, incarnant une mise en ordre de la nature pour une production rationnelle (qui obéit à des contraintes et besoins d'aménagement urbain) offre un cadre de choix à Mudimbe pour sa réflexion en marche ; il y reconnaît la discipline qu'il impose à son esprit :

J'ai couru à la poste chercher un colis de livres. Tu me suivais, Quinque, mon chien, mon frère. Et je suis rentré, ensuite, par le bois, tout artificiel, mais d'une telle beauté [...] Je pensais à une amie d'Afrique. C'était le moment idéal pour une conversation. J'avais les mots qu'il fallait. Ils s'imposaient à moi. Je pense, elle les aurait aimés. Ils prenaient, littéralement, forme dans mon esprit. Les arbres alentour marquaient une permanence des choses. La force de la nature, la rationalité d'une continuité de la vie naturelle. En œuvre depuis quand ? Je sais bien : ce bois est un arrangement du siècle dernier. C'est ce qu'il signifie comme raison naturelle qui m'importait (*CG*, p. 137).

Cet extrait montre bien comment la marche dans la nature et la contemplation des arbres provoquent comme un éclaircissement de l'esprit, une ouverture du cœur qui le rend disposé à parler à une amie, à lui adresser les mots qui conviennent pour accompagner une situation difficile. Dans l'extrait suivant, la contemplation de l'éclosion d'une petite fleur le conduit à une considération métaphysique :

Ce printemps, comme les autres, me surprend. Comme contraste, par rapport à l'hiver, il est plus fort que notre passage africain de la saison sèche à celle de la pluie, sous les tropiques. Plus que de coutume, ce qu'il dévoile m'a étonné : une naissance qui est une renaissance. Comment j'aurais aimé croire à la réincarnation ! Tout a eu lieu, rapidement, ce matin. En quittant ma maison pour le bureau, j'ai remarqué à l'entrée, la présence d'une petite fleur sauvage à l'ombre d'un sapin. Elle n'était pas là hier soir. Mais je me souviens d'elle. Enfin, je veux dire, l'année dernière, une fleur similaire se trouvait là, tôt dans la saison. Et puis, elle a vite disparu. L'ombre d'une autre essence n'est pas le meilleur espace pour croître. Vais-je sauver cette petite beauté en la déplaçant ? Le problème est devenu insistant : je ne parvenais pas à dissocier le symbole de la mort de la vitalité et du courage dont semblait témoigner cette petite plante. La mort, comme défaite provisoire, est-ce le prix à payer pour reflorir ? (*CG*, p. 68).

Dans un autre passage des *CG*, on trouve en outre l'usage figuré du jardin dans le sens de « jardin secret », dans le sens de l'espace intime du quant à soi, au moment où l'auteur raconte son entrée en psychanalyse : « Depuis lors, deux ou trois fois par semaine,

---

<sup>33</sup> Pierre Halen, « V.Y. Mudimbe, jardinier de l'Histoire : les mémoires d'une modernité », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études africaines*, 1996, Vol. 30, n°2 (1996), pp. 248-256, p. 248.



je vis en un décor où aimablement, elle me force à nommer les fleurs et les ronces de mon jardin, aussi bien qu'un désir manqué » (CG, p. 27).

C'est que, comme le souligne Pierre Le Pape : « l'art des jardins est nominaliste », et son rapport premier à la nature, sa première prise de possession, le premier acte de l'initiation passe invariablement par le vocabulaire. Cet espace enclos et organisé qu'est le jardin sert le désir de beauté des hommes – il y a lieu d'y voir une « artialisatio[n] » de la nature<sup>34</sup> –, tout autant qu'il répond au besoin humain de sécurité. Il est significatif à cet égard que Mudimbe ait recours au motif du jardin pour métaphoriser ce qui émerge de l'enfance : « Mon enfance remonte, un art, une vocation. J'en ai émergé et depuis tourne en un jardin, surpris » (CG, p. 158).

Chez Herman Hesse, les personnages nouent eux-aussi un rapport singulier avec la nature qui est toujours le support d'une contemplation porteuse d'une réflexion métaphysique<sup>35</sup>. Le personnage de Peter Camenzind est emblématique de ce point de vue, qui fait de la contemplation extatique de la nature – et plus encore, de la recherche d'une synesthésie – la voie de l'amour des hommes :

Quand je me mis à aimer la nature comme une personne, à l'écouter comme une camarade et une compagne de voyage, qui parle une langue étrangère, ma mélancolie ne s'en trouva pas guérie, certes, mais elle fut ennoblie, purifiée. Mon oreille et mon œil s'affinèrent. J'appris à percevoir ses nuances et sa diversité, j'aspirai à entendre de plus en plus près, de plus en plus clairement, les pulsations de tous les êtres vivants pour, peut-être, les comprendre un jour et même, peut-être, recevoir un jour le don de les exprimer dans la langue de la poésie<sup>36</sup> (*Peter Camenzind*, p. 98-99).

La contemplation de la nature, en inspirant de nobles sentiments moraux (l'amour des êtres vivants), favorise la création artistique (« recevoir le don de les exprimer dans la langue de la poésie »). Cette dernière est rendue possible par une relation ontologique non-dualiste entre le poète et la nature, ainsi que l'extrait suivant le laisse entendre (c'est moi qui souligne) :

La nuit, au moment de me mettre au lit, je songeais soudain par exemple, à une colline, à l'orée d'un bois, à un arbre solitaire que je chérissais entre tous et que je n'avais pas vu depuis longtemps.

---

<sup>34</sup> Alain Roger, *Court traité du paysage*. Paris : Gallimard, nrf, 1997. C'est en ces termes qu'Alain Roger parle de l'esthétique du jardin.

<sup>35</sup> Le jardin occupe également une place importante dans l'œuvre de Hesse comme le montre Bertrand Lévy : Bertrand Lévy, *Hermann Hesse (1877-1962), Stunden im Garten : eine Idylle [Heures dans le jardin. Une idylle]*. In: Michael Jakob. *Des jardins et des livres*. Genève : MétisPresses, 2018, pp. 162-163.

<sup>36</sup> Hermann Hesse, *Peter Camenzind* [1904], in Hermann Hesse, *Romans et nouvelles*. Traduit de l'allemand par Fernand Delmas. Paris, LGF-Le Livre de poche, coll. Pochothèque, 1999, pp. 23-142, p. 100.

Et maintenant dans la nuit, il se dressait dans le vent, rêvait, sommeillait peut-être, soupirait et agitait ses branches. Quel aspect pouvait-il bien avoir ? Et je quittais la maison, j'allais le trouver, je regardais sa silhouette imprécise se dresser dans les ténèbres, le contemplais avec une tendre surprise et j'emportais en moi sa vague image. [...] Mais comment trouver, de là, la voie qui menait à l'amour des hommes ? [...] Et si cette tendresse pour les choses m'amenait un jour à parler en poète la langue des forêts et des fleuves, qui donc en jouirait alors ? Pas seulement le monde inanimé qui m'était cher, mais avant tout les hommes, pour lesquels je voulais être un guide, un initiateur dans l'amour. (*Peter Camenzind*, p. 100)

- *La contemplation d'une œuvre d'art*

Quand ce n'est pas la contemplation de la nature ou, plus largement, l'expérience sensorielle éprouvée à son contact qui provoque l'expérience mystique, c'est parfois une œuvre d'art religieuse dont la contemplation plonge les personnages dans ce qui semble bien relever de l'extase.

Il s'agit là aussi d'une scène typique de la mystique, qu'on retrouve abondamment chez Hesse. C'est en contemplant les tableaux du Titien que le personnage de Peter Camenzind comprend le sens du divin ; c'est significativement en évoquant François d'Assise qu'il retrace le cheminement intérieur qui l'a conduit du tableau à l'amour de Dieu et des humains :

Pourquoi Titien, cet ami des réalités tangibles et corporelles, a-t-il donné parfois à des tableaux où sa vision du monde se présente sans mystère ces arrière-plans et ces lointains doucement azurés ? [...] Ainsi, me semblait-il, l'art s'était efforcé de tout temps de donner un moyen d'expression à ce besoin inexprimé de divin qui est en nous. Saint François l'a dit de façon plus mûre, plus belle et pourtant plus enfantine. C'est seulement alors que je l'ai compris tout à fait, englobant dans son amour de Dieu toute la terre, les plantes, les astres, les animaux, les vents et l'eau, il a pris les devants sur le Moyen-Âge et sur Dante lui-même et trouvé la langue de ce qui est éternellement humain. Il appelle de toutes les forces et tous les phénomènes de la nature « ses chers frères, ses chères sœurs » (*Peter Camenzind*, pp. 98-99).

Par ailleurs, l'entièreté du roman *Narcisse et Goldmund* peut se lire comme une quête de la révélation divine du sens de la vie qui doit en passer par l'étape de création artistique. À un moment de son vagabondage, Goldmund tombe en pâmoison devant une statue de la Vierge, œuvre du sculpteur Niklaus. Quittant l'église « tout transformé » (*Narcisse et Goldmund*, p. 1255), Goldmund se mettra alors immédiatement en route pour la ville épiscopale où vit ledit sculpteur afin de le supplier de le laisser devenir son apprenti. L'expérience de la contemplation a profondément modifié sa perception du monde et l'a fait passer à une autre étape de sa vie : « ses pas le portaient à travers un monde transfiguré » (*ibid.*).

Chez Mudimbe, dans *Les Corps glorieux*, cette réflexion sur ce que la peinture engage chez lui de mystique est amenée au moment où il évoque le tableau de Rouault intitulé « La Sainte Face », dont il décrit l'effet qu'il eut sur lui alors. Cette évocation se situe dans le passage qui relate le moment où ses maîtres tentent de le sensibiliser à différentes œuvres de l'esprit et elle suit immédiatement la deuxième mention du récit inspiré par Saint François d'Assise déjà cité : *François* de Auguste Valensin. Décrivant le tableau, il écrit :

*La Sainte Face*, comme le mysticisme, relevait de la saine terreur. Je préférais l'oublier. Elle signifiait, comme disait Dom Maur, une raison mystique. Ce que couvrait cette expression, parce que mystérieux, m'agaçait mais, aussi, m'attirait irrésistiblement. En jouer donc ! J'aura[i] mis du temps à m'en rendre compte. Mes exercices de peinture et de poésie, engagés à partir d'une attente mystique, n'auront été qu'une fureur d'adolescence : vertiges, cris, ou jeux de couleurs réduisant le sacré à l'ordinaire, et, souvent, à la boue de mes fantasmes les plus quotidiens : en somme, en opposition à la beauté de la peinture que je me sentais incapable de créer. (CG, p. 159).

La peinture religieuse comme support de méditation va ainsi provoquer, par la contemplation, la réflexion qu'elle engage ou l'inspiration qu'elle déclenche, un transport de l'âme, une réflexion qui va illuminer le personnage et agir sur lui comme une déflagration, ainsi que l'illustre cet extrait de *Shaba deux* qui dépeint le trouble de Marie-Gertrude :

J'avais le verre à la bouche lorsque, comme saisie et guidée par une main invisible, ma tête a fait le tour du mur et mes yeux se sont fixés sur la grande reproduction de la Cène d'Andrea del Castagno [...] Je ne sais combien de temps j'étais là à le contempler lorsque j'ai senti une présence. J'ai sursauté. C'était Mère Laetitia [...] Mes mains tremblaient légèrement. Une catastrophe ? Non, c'était plutôt le sentiment de libération au sortir d'une surprise. Mais laquelle ? (*Sh II*, pp. 29-31).

Qu'il s'agisse de peinture religieuse ou profane, le transport de l'âme, l'illumination intérieure ou carrément l'effroi provoqués par la contemplation d'un tableau constituent un topos assez connu du roman d'initiation comme du roman de formation et d'apprentissage ; que l'on pense au classique *Chef-d'œuvre inconnu* de Balzac<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Dans la littérature française contemporaine, les romans de Yannick Haenel, quoique ne pouvant être considérés comme des romans de formation, regorgent de ces scènes d'épiphanies suscitées par la contemplation de tableaux : que l'on pense à *La Solitude Caravage*, *Bleu Bacon*, *Le Désir comme aventure* (méditation sur *La Mort de Sardanapale* de Delacroix), *À mon seul désir* (méditation sur *La Dame à la licorne*). Plus largement, la collection « Ma nuit au musée » des éditions Stock cherche à provoquer des récits de rencontres inouïes entre un auteur et une œuvre d'art.

## II - Fables mystiques chez Mudimbe et Hermann Hesse

À l'aune des romans de Hermann Hesse, si les récits et romans de Mudimbe peuvent sans peine être considérés comme des récits mystiques, sont-ils pour autant des fables mystiques, au sens où l'entend de Certeau ? Autrement dit, présentent-ils des traits narratifs susceptibles de faire d'eux des fables mystiques ? Se réalisent-ils par exemple dans certains genres littéraires plus que dans d'autres ?

Les genres littéraires les plus adaptés à relater cette expérience singulière, éminemment intime, sont incontestablement les écrits de soi, soit l'autobiographie et le récit diariste, ainsi qu'en témoigne l'ensemble des textes étudiés par de Certeau. Cela se vérifie aussi dans le corpus mudimbéen puisque *Les Corps glorieux* est une autobiographie et *Shaba Deux* un roman bâti sur la structure du journal intime.

Dans le domaine de la fiction, le roman, et singulièrement le roman d'initiation, est un genre qui permet de bâtir, à l'intérieur des conventions romanesques, une fable mystique. Dans son article « Littérature mystique et micropolitique de la démocratie », Xavier Garnier démontre en effet comment tant *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane - un classique du roman d'initiation en littérature africaine - que les romans de Sony Labou Tansi peuvent être considérés comme de la littérature mystique répondant à une « éthique de l'irresponsabilité »<sup>38</sup>, à rebours de la vocation sociale - citoyenne du moins - de la littérature africaine telle qu'elle s'est construite dès les prémises de son expression écrite dans les langues européennes. Ce qui, d'après X. Garnier, réunit les œuvres de ces écrivains dans cette catégorie, c'est qu'elles sont, comme tout récit mystique, une littérature sans énonciation :

Michel de Certeau montre que l'énonciation mystique est indissociable de ce qu'il appelle « *la figure du sauvage* », caractérisée par le retrait hors de toute place énonciative programmée. Il ne s'agit plus de savoir si l'énonciation est collective ou personnelle, mais de s'interroger sur la possibilité d'une littérature sans énonciation<sup>39</sup>.

Néanmoins, cette analyse ne se vérifie pas dans les textes de mon corpus. Par exemple, dans *Shaba deux*, il y a bien une énonciation située - en la personne de Marie-Gertrude - même s'il est vrai qu'elle est peu à peu comme éclatée par l'irruption d'une voix qui lui parle depuis d'insondables profondeurs. Dans la solitude du recueillement dans la chapelle, cette voix en elle se fait entendre

---

<sup>38</sup> Xavier Garnier, « Littérature mystique et micropolitique de la démocratie », dans Maria-Benedita Basto, dir., *Enjeux littéraires et construction d'espaces démocratiques en Afrique subsaharienne*. Paris, Centre d'études africaines/EHESS, coll. « Dossiers africains », 2007, pp. 77-85, p. 78.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 79.

par la transformation intérieure résultant d'une mutation du discours, d'une énonciation incarnée à une énonciation privée d'agent : « [...] ma prière de grâce se transforma d'elle-même en don. Les mots, en la docilité de leurs significations, ponctuèrent mon oblation » (*Sh II*, p. 98).

Or l'écho d'une voix *De profundis* est la condition du discours mystique, ainsi que l'affirme de Certeau :

Apprendre à écouter : autre thème des mystiques. *Audi filia*, le titre du célèbre traité de Juan de Avila (Madrid 1588) résume une tradition. 'Écoute, ma fille', est-il dit à 'l'âme'. L'injonction porte d'abord sur l'attention à la parole. Mais pour Juan de Avila comme pour cent autres, elle vise aussi toutes les formes du 'colloque' ou du converser : la relation du prédicateur à son public, du 'maître spirituel' à ses 'dirigé(e)s', de chacun aux autres ou à soi-même. Comment l'homme (qui a presque toujours la figure féminine de 'l'âme') peut-il reconnaître la langue qui s'éveille chez les autres ou qu'il parle à son insu ? (de Certeau, *La Fable mystique II*, p. 218).

Entendre la voix profonde de Dieu en lui, c'est l'expérience du jeune Narcisse qui s'en ouvre à l'abbé, lequel le sermonne et le rappelle à l'ordre<sup>40</sup>. C'est aussi celle de Sœur Marie-Gertrude, qui aborde régulièrement dans son journal la manière de gérer au mieux ses accès mystiques : de l'autocensure, elle évoluera peu à peu vers un déploiement assumé de son mysticisme (comme on l'a vu dans la section « la figure de l'ascète »).

Aussi, mon hypothèse est que ce qui fonde le genre de la fable mystique a à voir avec l'énonciation. Quand les thématiques abordées dans les textes constituent de simples *topoi*, comme autant de balises pouvant indiquer, par une orientation thématique particulière, une sensibilité à l'un ou l'autre genre, l'énonciation, elle, est ce qui situe proprement un texte dans un genre plutôt qu'un autre.

Ce qui caractérise l'énonciation singulière de la fable mystique telle que théorisée par de Certeau, c'est d'abord qu'elle est le fait d'une voix intime et personnelle ; ensuite qu'elle a recours à un langage « de biais », quelque peu en décalage avec le langage ordinaire structuré par la logique et la rationalité ; un langage qui parle depuis un autre endroit – plus profond, moins aisément accessible – que le langage ordinaire :

Le récit mystique raconte l'expérience d'un sujet qui témoigne pour lui-même et qui, à ce titre, est le seul à pouvoir témoigner de ce qui lui est advenu. La nature même des phénomènes qu'il vit l'empêche de recourir aux énoncés intellectuels et aux catégories théologiques traditionnelles. Il parle de « quelque chose » qui ne peut

---

<sup>40</sup> « L'abbé se leva. Il fit signe en souriant au novice de se retirer. 'C'est bon, dit-il. Ne prends pas tes visions trop au sérieux, jeune frère. Dieu exige de nous bien autre chose encore que d'avoir des visions » : Hermann Hesse, *Narcisse et Goldmund*, *op. cit.*, p. 1159.

plus vraiment se dire avec les mots. Il procède donc à une description qui parcourt des sensations, il met en scène toutes les atteintes que cette expérience peut avoir sur son corps. L'originalité de l'analyse certalienne vient du fait qu'il prend au sérieux l'ensemble de ces éléments et valorise ce langage du corps par lequel l'expérience mystique se raconte. (Luce Giard, *Esprit*, p. 159)

Si l'on entre ensuite plus avant dans les détails de la construction du récit mystique suivant de Certeau, l'on retrouve chez Mudimbe (et Hesse) les éléments structurants de la scène de l'énonciation mystique :

1. la coupure qui sert de préalable au discours et qui instaure un contrat avec les destinataires (l'accord sur un *volo* – un 'je veux' initial) ; 2. la place 'vide', 'site sans site', qui marque dans le discours son lieu de locution (le *je*) ; 3. la représentation de cette place par une figure narrative qui forme le cadre du récit (l'insularité de 'l'âme' : un cercle, un château, une île, etc.) (de Certeau, *La Fable mystique II*, p. 225)

Dans *Shaba deux*, on pourrait en effet considérer qu'il y a un *volo* initial qui fait suite à une « coupure », ce fracas de peur et de mort qu'est la guerre du Shaba. Il y a bien un « je veux » de Marie-Gertrude lorsqu'elle décide finalement – après une phase préliminaire de remords et de doute – de persévérer dans sa vocation, à savoir le soin de son prochain (la population civile exposée à la guerre) et la direction du couvent.

Ce *volo* s'origine dans ce que de Certeau nomme la « place vide ». Le lieu de locution est, dans *Shaba deux*, profondément ancré en Marie-Gertrude : au fur et à mesure qu'elle prend ses responsabilités à la tête de la communauté, elle affirme de plus en plus fermement sa place au sein de cette communauté et sa voix singulière qui s'assume dans son mysticisme.

Enfin, le déploiement de cette locution, cette voix qui s'affirme, se fait dans un décor qui répond tout à fait à l'insularité de l'âme dont parle de Certeau. Le couvent est bien cet îlot préservé des violences, grondant à ses murailles, de la guerre qui se livre en ville.

Dans *Narcisse et Goldmund*, lors de l'épisode de la peste, la forêt, qui devient le décor principal de l'intrigue, présente la même insularité, les ravages de la peste étant *a priori* circonscrits à l'enceinte des villes. La nuit où sa compagne Lene agonisera au cœur de la forêt, finalement atteinte par la peste, Goldmund aura une apparition d'Ève la Mère éternelle, cette figure divine qui jaillera sa quête spirituelle.

Lorsque les personnages sont confrontés à l'effet de cette « coupure » sur autrui, c'est-à-dire quand ils sont les témoins – choqués, affectés – de la mort d'autrui, non seulement ils affirment leur voix/voie, mais en outre leur locution se trouve habitée par une voix autre, profondément spirituelle, qui les transforme.



Confrontée à la guerre, Marie-Gertrude est traversée par un sentiment mélangé de culpabilité et d'impatience, inspiré par son désir d'être sur la ligne de front pour soigner les malades au lieu d'être cantonnée à la bibliothèque comme la Mère supérieure le lui ordonnera dans un premier temps. Dans le passage suivant, elle fait part de son sentiment de culpabilité provoqué par le simple fait d'être katangaise comme les belligérants :

Une conviction épouvantable s'était instaurée en moi. Je pouvais aussi la sentir dans l'air : j'avais, d'une manière ou d'une autre, mais très directement, pris part à ce péché de haine qui tourmentait ce pays et venait de détruire cette communauté. [...] Pareil geste aurait suprêmement déplu à la Supérieure qui se méfie autant des flexions et tressaillements du cœur que des ardeurs mystiques. [...] Je retins donc ma folie. Toutefois, ma prière de grâce se transforma d'elle-même en don. Les mots, en la docilité de leurs significations, ponctuèrent mon oblation. (*Sh II*, p. 97-98)

Quoique qu'elle se prévale de toute « folie » mystique, cette conscience aiguë de la responsabilité qu'elle porte, sinon en tant que katangaise, en tout cas en tant que religieuse (*a fortiori* en tant que mère supérieure d'un couvent dans une ville livrée à la violence de la guerre), la conduit, peu de temps après, à ce qu'elle nomme « abandon » : « Le miracle de ma Foi s'exprimait en cet abandon. Spontanément, je retrouvais la quiétude de l'esprit. Comment puis-je nommer cette grâce ? [...] Je le sais : cette haine qui rôde dans la nuit de cette ville me déchiquètera, mais je me sais aussi un oratoire de Sa présence » (*Sh II*, p. 142).

Cet abandon, condition de l'amour de Dieu, qui survient lorsque le personnage entend monter en soi une voix *de profundis*, le transforme en lui donnant accès à un autre niveau de conscience. S'agissant de l'amour d'Ulrich et d'Agathe dans *L'Homme sans qualités* de Musil, Pierre Fasula apporte cette nuance qui s'applique parfaitement à *Shaba deux* : « Il y a un type d'amour dont l'effet n'est pas seulement de modifier l'image du monde, de montrer le monde d'une autre manière. L'amour mystique donne accès à un autre monde »<sup>41</sup>. L'amour mystique de Marie-Gertrude - ici dirigé vers Dieu - lui donne accès à un autre monde, en transformant son rapport à la vie, à sa présence au monde, en en révélant le sens.

Chez Hesse comme chez Mudimbe, cet autre monde, auquel les protagonistes ont finalement accès lorsqu'ils s'abandonnent à cet amour, les conduit *in fine* à la mort. Il semble en effet y avoir une corrélation entre le fait d'entendre cette voix divine, puis de lui donner corps, de s'y dévouer comme à un absolu, et d'en mourir. De fait, toute l'œuvre romanesque de Hesse est habitée par cet apparent paradoxe d'une proximité irréductible entre l'extase et la mort : un nombre important de ses protagonistes présentent une forme de morbidité. Il suffit de penser aux

---

<sup>41</sup> Fasula, *op. cit.*, p. 138.

penchants suicidaires du narrateur de *Gertrude*, à ceux de Henry Haller dans *Le Loup des steppes*, ou encore à ceux de Peter Camenzind<sup>42</sup>. Mudimbe lui-même, sans se dire suicidaire à proprement parler, exprime néanmoins, à la fin des *Corps glorieux*, un regret de se savoir sain et sauf quand il s'imaginait être sur le point de mourir<sup>43</sup>, et c'est ce passage qui clôture l'autobiographie.

Dans *Shaba deux*, il ne s'agit pas tant d'un penchant morbide que d'un cheminement progressif de Marie-Gertrude vers la mort. En effet, son élan mystique, qui s'affirme de plus en plus nettement au fur et à mesure que progresse l'intrigue, se confond avec son désir de s'impliquer dans la communauté ; et la confiance qu'elle met en son prochain – même en temps de guerre – la conduira *in fine* à la mort. De fait, c'est parce qu'elle sort du couvent pour aller faire son apostolat au milieu des combats – aller enseigner le catéchisme à la Cité (c'est-à-dire dans les quartiers populaires) – qu'elle éveille l'attention des militaires qui viennent ensuite au couvent la soumettre à un interrogatoire soupçonneux et musclé.

Deux jours plus tard, le 30 juin, jour anniversaire de l'indépendance du Congo, un nouveau narrateur (omniscient) relate dans l'épilogue la disparition de Mère Marie-Gertrude tandis qu'elle se rendait au commandement militaire où elle avait été

---

<sup>42</sup> Il est impossible d'être exhaustive sur ce point, cette thématique étant récurrente dans toute l'œuvre de Hesse. Citons seulement, à titre d'exemple, dans *Narcisse et Goldmund*, cette expérience de fusion entre mort et vie, mort et amour, qui est à son paroxysme lors de l'épisode de la peste : « [...] la chanson sauvage du trépas avait, en lui, une autre résonance. Elle ne faisait point songer au bruit sec et dur des os qui se heurtent, elle était plus douce, séduisante ; une mère qui vous rappelle en son sein. Là où la mort portait la main sur la vie, ce n'était pas seulement ces sons aigres et guerriers qu'on entendait, mais aussi une musique profonde, tendre, une musique d'automne et d'abondance ; dans l'ombre de la mort, la petite lampe de la vie brûlait plus claire et plus intime » : Hermann Hesse, *Narcisse et Goldmund* [1930] in Hermann Hesse, *Romans et nouvelles*. Traduit de l'allemand par Fernand Delmas. Paris, LGF-Le Livre de poche, coll. Pochothèque, 1999, pp. 1144-1367, p. 1305. Citons encore cette parole de Goldmund, prononcée au moment de son agonie, et qui résume finalement son expérience : « J'espère que la mort sera une grande volupté, aussi grande que celle du premier acte d'amour » (*Narcisse et Goldmund*, p. 1365).

<sup>43</sup> Il se prépare à la mort après qu'on lui a diagnostiqué un cancer des os : « La mort s'imposait comme une nécessité. [...] Je pouvais enfin accepter mon destin et assumer mon sort. J'avais autour de moi deux enfants, la joie de la liberté de demain ; et le feu, comme mon désir de survivre, était là [...] Mes ambitions s'annulaient, et le langage de la vie reprenait sens en l'existence de ces enfants » (CG, p. 213). Puis lorsqu'on lui apprend l'erreur de diagnostic : « Le choc. J'aurais dû sourire ou éclater de joie. Je me retournai vers la fenêtre, comme un éclair. Aucune larme ne me vint aux yeux pour m'arrimer aux années qui m'étaient offertes. La fatigue, une fatigue immense s'instaura en cet échec d'une mort que j'avais finalement apprivoisée » (CG, pp. 213-214).

convoquée, et conclut en mentionnant qu'un corps de femme, affublé des stigmates de la torture, avait été repêché dans le Lualaba.

### III - La fable mystique, une littérature apolitique ?

Selon Michel de Certeau, si le spectacle de personnes blessées et souffrantes est le levier d'une énonciation mystique, c'est parce que le registre mystique fait saillie quand il y a politisation outrancière du monde, avec son lot de violence.

Il parle en effet d'une poussée du discours mystique, d'un « spiritualisme », sous l'effet d'une évolution sociale allant dans le sens d'une « politisation » générale de la société, d'un engagement partisan, clivant et générateur de tensions sociales faisant elles-mêmes le lit de conflits :

Ainsi René d'Argenson distingue des institutions politiques un 'État mystique', silencieux et vivant royaume 'intérieur' dont la réalité échappe à l'intelligence comme à la vue. Cette opposition traverse les milieux catholiques eux-mêmes, qui tantôt passés par l'apologétique antiprotestante, soulignent le caractère extérieur et visible de l'Église, tantôt cherchent dans le 'spiritualisme' un contrepoint à la politisation de l'État ou du 'monde'. Le développement de l'adjectif 'mystique' marque cette frontière et ses effets sur le champ qu'elle réorganise. (de Certeau, *La Fable mystique*, p. 127)

Ce phénomène se vérifie chez Hesse, dans sa vie comme dans *Narcisse et Goldmund* : au début de la première guerre mondiale, Hesse fait en effet partie des rares intellectuels appelant à la paix et à l'union de part et d'autre du Rhin. Il se positionne explicitement contre le nationalisme et signe un texte intitulé « Amis ne tenez pas ce discours » (publié dans la *Neue Zürcher Zeitung* le 3 novembre 1914), qui l'isole sur la scène intellectuelle entièrement partisane. Il se rapproche alors d'un écrivain outre-Rhin avec lequel il partage cet appel à l'unité au nom de l'art et de la culture. Il s'agit de Romain Rolland, qui avait fait paraître deux mois auparavant, en septembre 1914 dans le *Journal de Genève*, son célèbre manifeste pacifique, *Au-dessus de la mêlée*. Dans sa correspondance, Hesse explicite clairement les ressorts de sa propre résistance à la situation politique, ce qu'il nomme son « sabotage » de la politique mortifère en cours :

À quoi bon les protestations ? À quoi bon les satires sur Hitler ou les traits d'esprit sur les attitudes des Allemands pour l'état de sous-officier ? En quoi ce talent me concerne-t-il ? Je n'y peux rien changer. En revanche, je peux apporter quelque secours à tous ceux qui, comme moi, s'emploient à saboter par leurs actes et leur pensée toute cette politique répugnante et cette immonde

aspiration au pouvoir, à tous ceux qui aménagent des îlots d'humanité et d'amour au milieu d'un océan de satanisme et de massacres (Lettre à Joseph Englert, in *Lettres 1900-1962*)<sup>44</sup>

Dans *Narcisse et Goldmund*, face à la stigmatisation des Juifs durant l'épisode fatal de l'épidémie de peste, Goldmund choisit une nouvelle fois la fuite et le vagabondage, se refusant à participer aux opérations de traque des Juifs, tandis que Narcisse, cloîtré dans son couvent, reste également en-dehors de ce fracas<sup>45</sup>. Les deux protagonistes se singularisent de leurs concitoyens en se tenant littéralement, et chacun à sa façon, au-dessus de la mêlée. Quoique le pays où se déroule l'intrigue du roman soit imaginaire, le fait que le groupe stigmatisé soit juif et que cette traque survienne suite à une crise sociale de grande ampleur (ici un épisode de peste) est évidemment tout à fait référentiel, le roman paraissant en 1930.

Chez Mudimbe également, la mobilisation du registre mystique peut s'expliquer par la recherche d'un « contrepoint à la politisation de l'État ou du monde », pour reprendre les termes de de Certeau. Dans *Shaba deux*, c'est sous la poussée des événements politiques traumatiques que s'épanouit le discours mystique. Il survient lorsque Marie Gertrude perçoit avec plus d'acuité la guerre qui se trame hors des murs du couvent, au moment où elle devient mère supérieure. Refusant de prendre parti pour l'un ou l'autre camp des belligérants, elle doit néanmoins gérer les tensions raciales suscitées par la situation – un couvent de sœurs majoritairement blanches dans un pays africain en proie à un conflit présenté comme « ethnique ». Elle voit en effet sa légitimité remise en question du fait de sa couleur de peau.

Quant à Mudimbe, un épisode relaté très brièvement dans *Les Corps glorieux* témoigne du retrait qu'il opère en réaction à la violence du monde. En effet, alors qu'il est encore novice au monastère de Gihindimuyaga au Rwanda, il quitte les ordres après avoir été témoin des premiers massacres de 1959<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Lévy, *op. cit.*, p. 187.

<sup>45</sup> « Dans une ville, Goldmund vit, le cœur soulevé de fureur, toute la rue des juifs en flammes, maison par maison, le peuple se tenait autour, hurlant sa liesse, et repoussant dans le brasier, par la force des armes, les fugitifs qui hurlaient [...] Furieux et écœuré, Goldmund regardait tout cela ; le monde semblait ébranlé et empoisonné » (*Narcisse et Goldmund*, *op. cit.*, p. 1304).

<sup>46</sup> Opérant un retour réflexif sur le pouvoir religieux et son implication dans la violence sociale dans la région, il remet ainsi en perspective son renoncement au noviciat : « La conversion à l'éthique chrétienne, au pouvoir de l'école, ou à une nouvelle hiérarchie sociale de langues appartient à ce détournement de la mémoire. Mes grands-parents se convertissent au christianisme. Mes parents naissent chrétiens. Et me voici moine au Rwanda. [...] J'aimerais tout reprendre, non seulement pour redire cette violence, mais la penser » (CG, p. 54).

Les situations vécues par les protagonistes apparaissent donc en miroir et ce également d'un point de vue historique. En effet, les historiens de l'Afrique des Grands Lacs, comme Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda qui ont patiemment établi la généalogie du racisme anti-tutsi ayant conduit au génocide, ont montré que la discrimination envers les Tutsi est liée à la discrimination envers les Juifs :

De fait, tout se passe comme si les ressorts de la haine du Juif dans l'histoire européenne s'étaient trouvés un écho dans la haine du Tutsi en Afrique. Le rôle de bouc émissaire imparti aux Juifs d'Europe est connu, depuis la Grande Peste du XIV<sup>e</sup> siècle et les pogromes qui l'avaient accompagnée jusqu'à la crise sociale des années 1930 dans laquelle s'est inscrite la montée du nazisme en Allemagne. On a vu que les Tutsi du Rwanda ont joué bon gré mal gré le même rôle à chaque crise politique, en 1963, 1973, dans les années 1990<sup>47</sup>

De fait, Nadia Yala Kisukidi met en lumière la façon dont Mudimbe présente le christianisme comme lieu inaugural de l'expérience du conflit et souligne que, à l'instar d'un autre de ses romans, *Entre les eaux*, *Shaba deux* est traversé par une tension, entre le corps institutionnel de l'Église et l'expérience chrétienne : « l'Église apparaît non seulement comme corps mystique du Christ, mais aussi comme corps social qui ne résiste pas aux lignes de partage politiques et raciales »<sup>48</sup>. Ce désengagement religieux est évidemment un tournant important dans sa vie et marque une sorte de mise en retrait, y compris vis-à-vis du Congo. Depuis le début des guerres qui endeuillent le Congo à partir de 1996, il ne s'habillera plus qu'en noir, en signe de deuil, tout en demeurant dans une réserve certaine vis-à-vis du pays et de ses remous<sup>49</sup>.

Ces personnages enclins au mysticisme se positionnent en retrait des querelles idéologiques, voire des situations politiques réelles. Dans le cas de Hesse, ce retrait découle directement de son imprégnation des vedas et de la tradition philosophique indienne, ainsi que l'analyse Aurélie Choné :

---

<sup>47</sup> Jean-Pierre Chrétien et Marcel Kabanda, *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique* [2013]. Paris, Belin, 2016, p. 388.

<sup>48</sup> Nadia Yala Kisukidi, « Du christianisme comme « expérience de conflit » », *ThéoRèmes* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 08 novembre 2013, consulté le 08 avril 2024. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/470> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/theoremes.470>

<sup>49</sup> Grant Farred, Kasereka Kavwahirehi and Leonard Praeg, eds, *Violence and/in The Great Lakes : The Thought of V.Y Mudimbe and Beyond*. University of KwaZulu Natal Press, Thinking Africa series, 2014.

cherchant refuge dans la vision de l'éternel retour des anciens peuples indiens, (...) la pensée [chez Hesse] du cercle infini des choses semble refléter la déception éprouvée face à la situation politique en Allemagne et son scepticisme par rapport à tout réel changement. Contre le "progrès" et ses conséquences problématiques, contre "l'action" ratée, Hesse prône une philosophie de l'infériorité et de la contemplation<sup>50</sup>.

Quoi qu'il en soit, il s'agit là d'un positionnement intenable dans certaines situations (au risque d'une mise au ban), qui peut faire d'eux des traîtres voire des parjures. Bertrand Lévy rappelle que le choix du retrait chez Hermann Hesse ainsi que son manque d'intégrité morale lui ont été reprochés par ses pairs :

Hermann Hesse, dans sa pratique des années de crise, ne s'est pas illustré autrement qu'en être soucieux de rester à l'écart de l'Histoire, pour ménager ses peines [...] Ainsi Walter Widmer, dans la *National-Zeitung* de Bâle du 27 janvier 1962, dit sa déception vis-à-vis de celui qui n'a jamais pris la parole dans les journaux suisses pendant les mille ans que devait durer le Reich... Il n'aurait aidé que des personnes dont il attendait des avantages, comme son éditeur ou des confrères amis ou estimés. Widmer manifeste son scepticisme au regard d'un Hesse incarnant une idée supérieure de l'humanité et se taisant devant l'inhumanité. Dans le même registre mais de façon plus nuancée, Ralph Freedman, dans sa biographie, qualifie de défection ou de faute (*failure*) le refus de Hesse de suivre l'éditeur Bermann-Fischer ainsi que les auteurs de l'émigration chassés par le nazisme en 1936 (Lévy, *op. cit.*, p. 205)

Bien sûr, il convient de ne pas systématiquement voir une intentionnalité politique dans tout acte transgressif vis-à-vis de la morale, d'une idée de la justice. Néanmoins, qu'il s'agisse de *Narcisse et Goldmund* (et de chacun des deux protagonistes à sa façon), du provocateur et anti-mondain *Peter Camenzind* - semblable en cela au héros du *Loup des steppes*, Harry Haller -, ou bien encore de Marie-Gertrude et de l'inclassable Mudimbe, ne pourrait-on pas voir dans les comportements des personnages mystiques chez les deux auteurs et dans leur propre positionnement face au monde, non un acte de protestation politique *stricto sensu*, en tout cas un refus - certes silencieux - de l'ordre établi ? Par ordre établi, j'entends ici ce qui apparaît dans le corpus comme une série d'attitudes idéologiques dominantes, assorties de leur traduction en actions politiques xénophobes et violentes (la stigmatisation d'un groupe de personnes sur base de critères raciaux, nationaux, ethniques et religieux, *a fortiori* la guerre).

À rebours d'une tendance dominante de la littérature africaine qui, historiquement, s'est plutôt caractérisée par sa vocation sociale voire son ambition politique, la littérature mystique ne

---

<sup>50</sup> Aurélie Choné, *op. cit.*, p. 139.



cherche pas à bâtir des mondes nouveaux ou à énoncer les formules pour des lendemains qui chantent. Au contraire, peut être n'a-t-elle pas d'autre vocation, comme le dit Xavier Garnier, que celle « d'inscrire des échos »<sup>51</sup>.

Afin de mieux qualifier la seconde par rapport à la première, il ajoute : « Une littérature citoyenne parle depuis l'intérieur du monde, elle cherche à participer, alors qu'une littérature mystique parle du dehors, depuis des mondes brisés, c'est-à-dire des anti-mondes »<sup>52</sup>. Je dirais plutôt qu'une littérature mystique, en tout cas celle qui est étudiée ici, parle depuis le dedans, l'intérieur de soi, et non depuis le dehors, le monde extérieur. Elle ne cherche pas, en effet, à se jucher sur les barricades comme le ferait une littérature citoyenne, mais bien plutôt à dire l'écho d'une voix des profondeurs qui s'élève dans le for intérieur des protagonistes par-delà le chaos du monde.

Pour autant, le refus manifeste de positionnement politique vis-à-vis du fracas du monde ferait-il de la fable mystique une littérature apolitique ? Si l'attitude mystique, par sa position de retrait et d'intériorité, n'implique pas un engagement manifeste en faveur d'une transformation vertueuse de la Cité comme le ferait une littérature citoyenne, les trajectoires des personnages de mystiques étudiés montrent qu'ils ne se situent pas en-dehors du politique, à telle enseigne que sous la poussée des événements, ils peuvent même sortir de leur retraite. C'est le cas de Marie-Gertrude dont Pierre-Philippe Fraiture rappelle le dégoût que lui inspire son confinement dans la bibliothèque quand le conflit gronde à l'extérieur, et qui par la suite sortira du couvent, ce qui précipitera d'ailleurs sa fin<sup>53</sup>.

Quoi qu'il en soit, les mystiques dérangent l'ordre établi par le seul fait de leur existence et parce qu'ils font entendre une voix singulière, oblique. Ils dérangent d'autant plus quand ils refusent la violence en ne souscrivant pas aux discours de haine et d'exclusion, et en tentant de se préserver - et les autres avec soi - du déferlement de cette violence. Mère Marie-Gertrude face aux gendarmes katangais pendant la guerre du Shaba et Goldmund face à l'échauffement xénophobe durant l'épidémie de peste, sont des personnages politiques.

## Conclusion

La comparaison entre les deux auteurs s'est révélée féconde et leur proximité par-delà le temps et l'espace est intrigante. Le profil que Bertrand Lévy esquisse de Hermann Hesse dans l'essai qu'il lui consacre pourrait tout aussi bien s'appliquer à Mudimbe, et à

---

<sup>51</sup> Garnier, *art. cit.*, p. 82.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>53</sup> Fraiture, *op. cit.*, p. 29.

la dimension mystique de son œuvre, notamment dans les deux textes étudiés, *Shaba deux* et *Les Corps glorieux* :

Inclassable, n'appartenant à aucune école de pensée du siècle, farouchement individualiste, il s'adresse à la personne, à l'homme non-uniformisé, à la part irréductible de marginalité et d'indépendance qui subsiste au cœur des êtres. [...] Un personnage hessien se laisse dévorer par le doute, brûler par la foi <sup>54</sup>

En outre, il y aurait bien d'autres éléments de convergence entre les deux œuvres, qui marquent le signe d'une pensée mystique imprégnant l'œuvre en profondeur. On en mentionnera trois à titre indicatif. Tout d'abord, quoique les personnages mystiques aient en partage le goût pour la solitude, on notera l'importance d'une amitié spirituelle (Floribert Songa-Songa, archevêque du Katanga, et Mudimbe, Narcisse et Goldmund, Peter Camenzind et Richard). Il y aurait aussi une certaine vocation sotériologique des personnages ainsi qu'une mystique de l'âme indissociable du corps et de la sexualité, que cette dernière soit assumée (à travers la sexualité libre de Goldmund) ou corsetée (Mère Marie-Gertrude).

Au-delà des convergences insoupçonnées entre les deux auteurs que la dimension mystique rend visible, le riche essai de Michel de Certeau sur la fable mystique offre des pistes très stimulantes pour penser à nouveaux frais une dimension à mes yeux sous-évaluée de l'œuvre de V.Y. Mudimbe. Lire son œuvre sous l'angle de sa dimension mystique et en la comparant avec celle de Herman Hesse, rédigée dans une autre langue et à une autre époque, apporte un éclairage singulier qui vient complexifier encore la pensée d'un auteur irréductible. Si ses essais les plus connus constituent une référence majeure des études postcoloniales en retraçant et en analysant la manière dont l'Afrique a été inventée par la constitution d'une « bibliothèque coloniale », concept désormais consacré – le concept de gnose, et surtout la manière dont il s'incarne dans sa vie et ses récits, sont moins connus.

En outre, étudier ce corpus dans une perspective comparatiste éclaire, nous semble-t-il d'un jour nouveau, la question difficile de l'engagement (ou du non engagement) politique d'une famille particulière d'écrivains, caractérisée à la fois par le retrait par rapport au politique et par leur dimension religieuse. Or celle-ci se détermine avant tout par la volonté non d'échapper à la mêlée pour s'abriter dans une position de confort, mais de rejoindre une position qui soit "au-delà de la mêlée" inhérente aux violences sociales dans ce qu'elles ont d'absurde et d'insensé. En cela, dans ce potentiel de déploiement et d'affirmation d'une subjectivité, ces littératures mystiques seraient micropolitiques, au sens que lui donne X. Garnier qui rappelle que le politique « ne

---

<sup>54</sup> Lévy, *op. cit.*, p. 3.

concerne pas simplement la façon dont les sujets vont s'organiser en société, mais commence en amont de la constitution du sujet »<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 78.

## BIBLIOGRAPHIE

Bisanswa Kalulu (Justin), « V.Y. Mudimbe : réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique », *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 40, Cahier 160 (2000), pp. 705-722.

Charasson (Henriette), « Une grande figure : Auguste Valensin », *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1962, pp. 580-592. En ligne : <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/wp-content/uploads/2016/11/083cbde1a4cc18e8fbf52047c4818143.pdf>

Choné (Aurélie), *Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse. Passeurs entre Orient et Occident. Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890-1940)*. Préface de François Chenet. Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2009.

Chrétien (Jean-Pierre) et Kabanda (Marcel), *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique* [2013]. Paris, Belin, 2016, p. 388.

de Certeau (Michel), *La Fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles* (1982). Paris, Gallimard, coll. Tel, 2002.

de Certeau (Michel), *La Fable mystique, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle, II*. Édition établie et présentée par Luce Giard. Paris, Gallimard, coll. nrf, 2013.

Fabian (Johannes), *Jamaa : A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston, Northwestern University Press, 1971.

Farred (Grant), Kasereka Kavwahirehi and Praeg (Leonard), eds, *Violence and/in The Great Lakes. The Thought of V.Y Mudimbe and Beyond*. University of KwaZulu Natal Press, Thinking Africa series, 2014.

Fasula (Pierre), *L'Homme du possible : Robert Musil et la question de la vie juste*, Paris, Vrin, « Philosophie du présent », 2021.

Fraiture (Pierre-Philippe), *V.Y Mudimbe: Undisciplined Africanism*, Liverpool, Liverpool University Press, coll. Contemporary French and Francophone Cultures, 2013.

Fraiture (Pierre-Philippe), "V.Y. Modernities: Towards a Temporal and Spatial Excavation of (Neo)colonialism", dans Salim Abdelmajid, Marie-Aude Fouéré, Maëline Le Lay, dir., *Thinking Africa with V.Y. Mudimbe*. Paris, éditions Africae ; Nairobi, Twaweza, à paraître en janvier 2025, pp. 76-102.

Garnier (Xavier), « Littérature mystique et micropolitique de la démocratie », dans Maria-Benedita Basto, dir., *Enjeux littéraires et construction d'espaces démocratiques en Afrique subsaharienne*, Paris, Centre d'études africaines/EHESS, coll. « Dossiers africains », 2007, pp. 77-85.

Giard (Luce), par Schlegel Jean-Louis, « Michel de Certeau, la mystique et l'écriture. À propos de la parution du tome 2 de *La Fable mystique*, *Esprit*, août-septembre 2013.

Halen (Pierre), « V.Y. Mudimbe, jardinier de l'Histoire. Les mémoires d'une modernité », *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 1996, Vol. 30, No. 2 (1996), pp. 248-256.

Hesse (Hermann), *Narcisse et Goldmund* [1930] in Hermann Hesse, *Romans et nouvelles*. Traduit de l'allemand par Fernand Delmas. Paris, LGF-Le Livre de poche, coll. Pochothèque, 1999, pp. 1144-1367.

Hesse (Hermann), *Peter Camenzind* [1904], in Hermann Hesse, *Romans et nouvelles*. Traduit de l'allemand par Fernand Delmas. Paris, LGF-Le Livre de poche, coll. Pochothèque, 1999, pp. 23-142.

Hesse (Hermann), *Gertrude* [1910]. Traduit de l'allemand par Frida Fritzlender. Paris, Le Livre de poche biblio, coll. Poche, 1985.

Kisukidi (Nadia Yala), « Du christianisme comme « expérience de conflit » », *ThéoRèmes* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 08 novembre 2013, consulté le 08 avril 2024. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/470> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/theoremes.470>

Le Pape (Pierre), « La pensée de la plate-bande », *Traverses*, n°5-6, éditions de Minuit, p. 32, cité par Maryline Cettou, « Jardins d'hiver et de papier : de quelques lectures et (ré)écritures fin de siècle », revue *A contrario*, BSN Press, 2009/1, n°11, pp. 99-117. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-a-contrario-2009-1-page-99.htm>

Lévy (Bertrand), *Hermann Hesse. Une géographie existentielle*. Paris, José Corti, 1992.

Lévy (Bertrand), *Hermann Hesse (1877-1962), Stunden im Garten. Eine Idylle [Heures dans le jardin. Une idylle]*. In: Michael Jakob. *Des jardins et des livres*. Genève : MétisPresses, 2018, p. 162-163.

Mangeon (Anthony), « V.-Y. Mudimbe ou l'art de vivre la contradiction », in Delas Daniel et Soubias Pierre, dir., *Le Sujet de l'écriture africaine*. Actes du colloque de l'APELA de septembre 1999. Toulouse, APELA / Département de Lettres Modernes de l'Université Toulouse-Le Mirail, 2001, pp. 63-73.

Mangeon (Anthony), « La gnose africaine de V.-Y. Mudimbe », in Bissanswa Kalulu J., dir., *Entre inscriptions et prescriptions : V.Y. Mudimbe et l'engendrement de la parole*. Paris, Champion, 2013.

Mudimbe (VY), *Entre les eaux*. Paris : Présence africaine, 1973.

Mudimbe (VY), *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington&Indianapolis/Londres : Indiana University Press/James Currey, 1988.

Mudimbe (VY), *Shaba deux : les carnets de Mère Marie-Gertrude*. Paris/Dakar, Présence africaine, 1989.

Mudimbe (VY), *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin à la Bénédictine*. Montréal, éditions Humanitas, 1992.

Mudimbe (VY), *Cheminements : carnets de Berlin : avril-juin 1999*. Montréal : Humanitas, 2006.

Riesz (János), « L'intertexte des *Cahiers de Malte Laurids Brigge* de Rainer Maria Rilke dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh H. Kane : pour une compréhension désenclavée du roman africain », in *L'Intertextualité dans les littératures sénégalaises : réseaux, réécritures, palimpsestes*, sous la dir. de Ibrahima Diagne et Hans-Jürgen Lüsebrink, Paris, L'Harmattan, 2019, 33-55.

Roger (Alain), *Court traité du paysage*. Paris, Gallimard, nrf, 1997.