



## Du Lieu Émerge La Conscience

Mohamed Abdussalam Daw

département de français, Faculté des langues, Université de Sebha, Libye

### Keywords:

Le Clézio  
Identité  
Lieu  
Métissage culture

### ABSTRACT

This Le sujet de cette recherche choisi porte une réflexion sur la question de l'identité dans l'œuvre de Le Clézio. Au départ, je voulais étudier la symbolique du désert chez Ibrahim Al Koni, mais j'ai découvert que cette thématique avait déjà été largement abordée chez Le Clézio. J'ai donc porté ma réflexion sur les lieux en général, et les questions d'identité qui n'ont pas fait l'objet d'une étude systématique dans l'œuvre de l'auteur. Je suis parti de l'idée que la description du lieu révèle toujours une vision du monde, et j'ai cherché à saisir le sens que Le Clézio assigne aux lieux dans ses romans. J'ai constaté qu'il existe une dualité entre la ville, lieu d'aliénation et d'angoisse, et l'espace naturel. Les lieux décrits sont souvent inspirés par les événements violents du monde moderne, et l'écriture de Le Clézio est ancrée dans une réalité décevante. Je mets également en avant la présence des marges dans ses romans, qui portent la marque du monde civilisé et abritent les pauvres, les anonymes et les exclus. Enfin, la question de l'identité chez Le Clézio met en évidence l'usage récurrent des métaphores, des symboles et des mêmes thématiques d'un roman à l'autre. La description du lieu accorde une grande place à l'imaginaire, conduisant à une idéalisation de la nature, présentée comme un espace de bonheur, de liberté et d'ouverture vers l'altérité. Le Clézio rappelle ainsi que l'être humain est partie intégrante de la nature et cherche un bonheur authentique perdu à jamais pour le monde moderne.

### من المكان ينبثق الوعي

محمد عبد السلام ضو

قسم اللغة الفرنسية، كلية اللغات، جامعة سبها، ليبيا.

### الكلمات المفتاحية:

لوكليزيو  
الهوية  
المكان

### الملخص

موضوع هذا البحث المختار هو النظرة في مسألة الهوية في أعمال لو كليزيو. في البداية، كنت أرغب في دراسة الرمزية في الصحراء لدى إبراهيم الكوني، ولكن اكتشفت أن هذا الموضوع قد تم التطرق إليه بشكل كبير بالفعل في أعمال لو كليزيو. لذا قمت بتوجيه انتباهي نحو المكان بشكل عام، والمسائل المتعلقة بالهوية التي لم يتم دراستها بشكل منهجي في أعمال الكاتب. انطلقت من فكرة أن وصف المكان يكشف دائمًا رؤية العالم، وسعيت لفهم المعنى الذي يخصصه لو كليزيو للأماكن في رواياته. لاحظت وجود تناقض بين المدينة كمكان للتبعية والقلق، والمساحة الطبيعية. وغالبًا ما تستوحى الأماكن الموصوفة من الأحداث العنيفة في العالم الحديث، وتكون كتابة لو كليزيو متجذرة في واقع مخيب للأمل. أبرز أيضًا وجود الهوامش في رواياته، التي تحمل علامات العالم المتحضر وتحضن الفقراء والمجهولين والمستبعدين. وأخيرًا، تبرز مسألة الهوية في أعمال لو كليزيو استخدام الميتافورات والرموز والمواضيع المتشابهة من رواية إلى أخرى. يمنح وصف المكان مساحة كبيرة للخيال، مما يؤدي إلى تئالط الطبيعة وتقديمها كمساحة سعادة وحرية وانفتاح على التراث الثقافي الآخر. وبذلك يذكر لو كليزيو أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة ويسعى لإيجاد سعادة حقيقية تم فقدها إلى الأبد في العالم الحديث.

### Introduction

Le lieu que Le Clézio veut trouver est un ailleurs autre, grand, immense, conjuguant les éléments essentiels, terre et eau, ciel et

soleil, désert, à partir desquels « l'univers pourra se recomposer ». Il s'agit donc d'un retour au lieu des origines <sup>1</sup>. Cette quête est

\*Corresponding author:

E-mail addresses: [mdaw7021@gmail.com](mailto:mdaw7021@gmail.com)

Article History : Received 19 May 2023 - Received in revised form 21 June 2023 - Accepted 30 June 2023

partagée par de nombreux écrivains et poètes (Michaux, Artaud, Fromentin, Breton, Dhôtel, Saint-Exupéry, Jaccottet...), qui avaient besoin de croire que tout n'était pas perdu, malgré la domination de la société moderne, et pour qui la difficulté de la quête d'un ailleurs autre reste mille fois préférable à tout enfermement.

Souvent, cette question de la quête existentielle entraîne une réflexion beaucoup plus profonde : il s'agit au fond de quitter le « Moi », c'est-à-dire soi-même (A), pour rencontrer à travers l'Autre, le « Nous », la véritable conscience (B).

## A. QUITTER LE « MOI », LE « SOI-MÊME »

Abandonner son « Moi », c'est autrement poser la question du chemin qui mène à la conscience (1). Et chez Le Clézio il existe des voies différentes pour y aboutir (2).

### 1. Les chemins de la conscience

Il y a le culte de l'égo<sup>2</sup>, principal obstacle qui empêche l'individu d'être conscient. Le sujet doit donc trouver le moyen d'échapper à son égocentrisme.

#### 1.1. Le culte de l'égo, étape primaire de la conscience

Le Clézio déclare dans un entretien que la conscience est « la seule valeur qui existe pour lui »<sup>3</sup>. Chez lui, « être vivant », c'est « être conscient » (EM, 64).

Mais comment s'effectue cette prise de conscience en rapport avec le lieu ?

Pour répondre à cette question, il faut commencer par rappeler que la conscience a deux visages : la « conscience de soi » et la « conscience de l'Autre », un extérieur que l'on regarde et qui vous regarde, et l'Autre qui est un moi qui voit.

Tout le drame de l'Occident moderne est d'avoir amputé cette conscience, en la réduisant à « Je », et en rejetant tout ce qui n'est pas « Moi ». Le modèle universaliste, prôné à partir de la rationalité européenne, est fondé sur ce postulat, et du coup, aboutit à une forme d'ethnocentrisme. « L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul », écrit Lévi Strauss<sup>4</sup>, appelant donc chaque entité culturelle à sortir des limites de son ethnocentrisme. Rappelons, par ailleurs, que l'idée d'un « moi » trouvant sa vérité en lui-même, a été à la base de crédo exclusifs parfois sanglants<sup>5</sup>.

Ramenée au niveau individuel, la mise en avant du « Je » est considérée comme une étape marquant l'avènement du « narcissisme primaire »<sup>6</sup>.

Le Clézio, à ses débuts, insiste sur le « Je » qui enferme. Le protagoniste du *Procès - Verbal*, Adam Pollo prononce ces mots, qui peuvent être dits par d'autres héros leclézien : « Je suis écrasé sous le poids de ma conscience. J'en meurs » (PV, 56).

Le corollaire à ce « Je », c'est d'être à l'écart, replié sur soi-même ; le lieu par excellence de ce repli peut être une chambre : « Il n'y a pas de pays étrangers. Il n'y a que ma chambre. Il n'y a que ma chambre que je possède bien, où je suis bien. Où les aventures et les voyages commencent et se terminent » (EM, 43).

On voit bien que l'identité du personnage se constitue autour de la coïncidence avec soi-même et avec le lieu réduit où il se situe (« il n'y a que ma chambre... »). Nous sommes alors en présence d'une approche de l'identité définie comme un état de permanence, un maintien de repères fixes, constant<sup>7</sup>, échappant à toute intrusion extérieure (c'est dans la chambre que « les aventures et les voyages commencent et se terminent »). Cette délimitation appliquée à l'identité garantit une existence à l'état séparé du sujet.

Donc, l'autre n'existe pas. D'ailleurs, se demande l'auteur, « quel serait l'intérêt d'écrire pour parler des autres »<sup>8</sup>.

La tragédie de la conscience vient se nicher dans cette identité subjective qui se décline dans le culte de l'égo<sup>9</sup> et qui conduit à la solitude. Et plus la « conscience de soi » se cristallise, plus le fossé entre le « moi » et le non « moi » se creuse. Impossible alors de

dialoguer avec « l'externe » (EM, 152).

La vie d'Adam Pollo, c'était bien celle-là. La nuit, allumer les cierges au fond de la chambre, et se placer devant les fenêtres ouvertes, sous le vent faible de la mer, debout, absolument érecte, ou alors se coucher par terre, dans les couvertures et regarder, les yeux fixes, le grouillement hâtif des insectes, toujours plus nombreux, peuplant le plafond d'ombres multiples, et s'écroulant sur les flammes, couronnant de pattes la corolle de cire bouillante, grésillant, frottant l'air comme des râpes sur un mur de granit, et asphyxiant, l'une après l'autre, toutes les traces de lumières. (Or, dit le narrateur) : Pour quelqu'un dans la situation d'Adam, et suffisamment habitué à réfléchir par des années universitaires et une vie consacrée à la lecture, il n'y avait rien à faire, en dehors de penser à ces choses (PV, 22).

Penser à des choses permet au « moi » de se projeter dans les objets qui l'entourent pour affirmer son identité subjective. Lacan y revient fréquemment et de manière littérale : « *Le moi est un objet* », mais « *un objet qui remplit une certaine fonction que nous appelons ici fonction imaginaire* »<sup>10</sup>. Dans une situation dite « normale », le moi est l'image que le moi se fait de l'objet de son désir, comme élément participant à sa formation en tant que sujet : je désire donc je suis.

Mais, isolé et replié sur soi, le sujet en question « installe partout ses murs, ses murs couverts de miroirs »<sup>11</sup> reflétant son propre regard et faisant écran, en masquant le regard de l'autre. L'idée du miroir, en tant que métaphore de la mémoire, revient souvent dans les premiers écrits de Le Clézio. Ainsi, le personnage de *Terra Amata*, Chancelade,

sans forme, sans couleur, sans bruit, sans mot [...] nage dans la conscience. Il se voit se voir, simplement, indéfiniment, comme s'il avait passé tout d'un coup la tête à l'intérieur de la prison d'un miroir à trois faces. Aussi loin qu'il regarde, il n'y a que son regard qui se répercute dans le vide et revient sur lui-même (...) dans tout ce royaume désert dont il est le centre, le regard vit et se nourrit de lui-même (TA, 72).

On peut retenir de ce texte que l'image spéculaire vient renforcer la formation du « Je » (le personnage Chancelade est « le centre », son « regard vit et se nourrit de lui-même »). Mais ce jeu de miroir « vide » et « se reflétant à l'infini » (EM, 66), mène tôt au tard à l'impasse : « Je ne veux plus être l'homme seul au centre du monde ; l'homme abominable pour qui tout fut fait, et par qui tout se fait » (EM, 170).

Dans *La Guerre*, par la voix de Bea B, Le Clézio exprime son dégoût pour la solitude de la prison où il s'enferme depuis toujours : « Je ne veux plus être moi, rien que moi » (G, 60), « Je ne veux pas être seule » (G, 168).

Monsieur X, qui rêve d'être « plusieurs », apprend à Bea B. que « ce qui est intéressant, c'est ce qui appartient à tout le monde », et l'invite à ne plus retourner « à sa petite vie égocentrique », à « ne plus être seule » (G, 251).

Mais comment éviter la solitude et échapper à l'angoisse du vide intérieur ?

#### 1.2. Échapper à l'égocentrisme

La lutte contre l'égo peut provenir d'une confusion entre l'individu et la matière. Elle peut également se traduire par le refus d'être nommé ou par le rejet de tout ancrage géographique.

##### 1.2.1. Le moi relié à la matière

Il s'agit là d'une première tentative consistant à envisager le « Moi » en tant que forme, parmi tant d'autres, qu'adopte la matière (EM, 37). L'homme qui se croyait unique et au centre de tout n'a rien de

différent, plus rien de solitaire : le moi n'a aucune différence essentielle avec le non-moi ; il est « vraiment relié aux choses » et fait « partie de ces choses, sans les sentir, sans les comprendre » (F, 130).

Le protagoniste d'*Ourania*, le jeune homme étrange du nom de Raphaël Zacharie, explique à Daniel Sillitoe, que dans son village, Campos :

Nous ne considérons pas comme vrai uniquement ce que nous touchons ou ce que nous voyons. Les choses mortes continuent d'exister, elles changent, elles ne sont plus les mêmes quand elles sont sur le bout de notre langue (Ou, 37).

Il y a dans ce passage une première manière de « déconstruire » le principe d'identité, celle-ci étant désormais conçue dans sa relation avec le milieu naturel, dans une vision du monde où tout est lié : « Les atomes d'Adam auraient pu se mêler aux atomes de la pierre, et lui, s'engloutir très doucement à travers terre et sable, eau et limon » (PV, 182). Du coup, les barrières installées entre le « moi » et le « non-moi » s'effondrent et il n'y a plus de raison de se cloisonner, de s'isoler. C'est dire finalement que la conscience ne s'arrête pas aux portes du « Moi » et au culte de l'égo synonyme de singularité tranchée de l'individu et d'enfermement.

L'homme tente en effet de sortir de son isolement et du vide qui l'entoure, c'est pourquoi « Être conscient est une lutte continue » ; mais « Ce peut être aussi le chemin de la folie » (EM, 72). Le dilemme est là, toujours présent. Adam Pollo est la figure du fou par excellence, de par son ouverture à tout ; il n'a pas de conscience personnelle car « il est traversé par la mémoire de tous »<sup>12</sup> :

Il était devenu mémoire, et les angles d'aveuglement, là où les facettes se touchent, étaient si rares que sa conscience était pour ainsi dire sphérique. C'était l'endroit, voisin de la vision totale, où il arrive qu'on ne puisse plus vivre [...]. Il était sans doute le dernier de sa race, et c'était vrai, parce que cette race approchait de sa fin (PV, 91).

On voit que la dissolution de l'être dans quelque chose de plus haut que soi, dans la totalité (« sa conscience était pour ainsi dire sphérique ») peut conduire à une issue fatale, à la mort :

Quand j'aurai été brisé par les éléments, quand, usé, épuisé, j'aurai crevé le sac de mon autonomie, alors aura lieu le mouvement suave et serein de l'osmose. Je m'étalerai. Comme une eau répandue aux ramures courantes, je commencerai à recouvrir la terre réelle. Je commencerai à reconnaître le lieu de ma vie. Je serai dévoré et bu, ainsi, au sein de la matière, jusqu'à ce que je ne sois plus qu'un morceau d'elle. Je serai sans mystère. Aplati, mélangé, imprimé tout entier. Ma forme ne sera plus forme. Mon corps ne sera plus corps. Mensonge délayé, mensonge appliqué et éteint. Mensonge devenu tout à coup, comme ça, un morceau de la VÉRITE (EM, 304).

Donc, les personnages lecléziens, souvent en perte de repère, connaissent un cheminement identitaire chaotique, qui passe parfois par l'errance, la folie<sup>13</sup> ou la mort (physique ou symbolique). D'où cette seconde tentative de refuser d'être nommé, d'être identifié.

### 1.2.2. Le refus d'être nommé ou la question d'identité

Notons à ce sujet que d'après certains auteurs :

La littérature ethnologique sur les sociétés dites exotiques avait montré depuis longtemps qu'il existait une discontinuité dans l'appellation de l'individu : à chaque changement d'état correspondait une dénomination différente et toute la

vie de l'individu était jalonnée d'identités où le nouveau nom donné chassait le précédent<sup>14</sup>.

Nous pouvons envisager cette fluctuation de dénomination comme une rupture avec une quelconque identité figée, un refus d'être assigné. Ainsi, selon Sylvie Camet :

Être nommé signifie avoir une identité, signifie s'inscrire dans la loi, signifie encore s'inscrire dans l'Histoire, la succession du temps et des générations. En réponse à son nom, on accepte sa filiation. À l'inverse, l'absence d'un nom, le refus du nom, le changement de nom, arrêtent l'Histoire et nient l'origine<sup>15</sup>.

Adam Pollo a bien un père, mais ce père, dans sa crise d'adolescence, il l'a effacé. Il écoute avec détachement les questions des étudiants : « Vos parents ? Vous avez vos parents ? » (PV, 150). Fintan aussi à un père, mais « L'homme qui attendait, là-bas, au bout du voyage, ne serait jamais son père. C'était un homme inconnu, qui avait écrit des lettres pour qu'on vienne le rejoindre en Afrique » (O, 18). Nadia, elle, interdit à sa fille de prononcer le nom de son père, « elle disait seulement : K » (H, 19). Mondo est arrivé de nulle part, « on ne savait rien de sa maison, ni de sa famille, peut-être qu'il n'en avait pas ? » (Mo, 12). Lalla, dans *Désert*, n'a ni père ni mère. Elle est venue s'installer dans le bidonville aux environs de Rabat après la mort de sa mère et elle paraît indifférente à l'absence du père, mort après sa naissance (D, 89). Quant à l'héroïne de *Poisson d'or*, Laïla, elle commence sa triste histoire par ces mots : « Quand j'avais six ou sept ans, j'ai été volée. Je ne m'en souviens pas vraiment, car j'étais trop jeune, et tout ce que j'ai vécu ensuite a effacé ce souvenir [...] C'est pourquoi je ne connais pas mon vrai nom celui que ma mère m'a donné à ma naissance ni le nom de mon père, ni le lieu où je suis né ». C'est Lalla Asma, celle qui l'a achetée à ses ravisseurs, qui l'a appelée Laïla (en arabe « la nuit »), parce qu'elle est « arrivée chez elle une nuit » (PO, 11). Dans *Tempête*, la narratrice June, née d'un viol, explique : « Ma mère est une femme de la mer. Je n'ai pas de père » (T, 24), alors que la petite Rachel est « sans famille », « sans nom », c'est une enfant trouvée, une enfant de la rue, dont personne ne veut » (T, 150).

Ainsi, dans les textes de Le Clézio, les identités manquent et les personnages échappent souvent au clivage du nom propre.

Parmi les critères définissant l'identité, nous trouvons la nécessité d'être nommé, de porter un nom. Ce critère implique une certaine permanence et fait que l'individu n'est considéré comme tel que dans la mesure où cette dénomination demeure intacte à ses propres yeux et aux yeux de tous.

En somme, être nommé confère « l'évidence de soi »<sup>16</sup>, c'est-à-dire l'identification de soi en tant qu'entité, à part entière. Dans ces conditions, l'absence du nom propre, fait perdre au personnage leclézien son unicité, en fait un corps morcelé, un être éclaté. Il devient une sorte de miroir où se reflète une multiplicité de visages et de personnalités ou de réceptacle vide, prêt à accueillir plusieurs identités à la fois. Ainsi, Laïla, grâce aux boucles d'oreilles qui constituent son unique héritage, apprend qu'elle est issue de la tribu Hilal, ces « gens du croissant de lune » (PO, 41) ; mais « comme elle ne sait rien, elle imagine ses origines et cela sonne faux. Elle ne peut pas dire la vérité puisqu'elle ne la connaît pas, et ne parvient pas tout à fait à l'inventer »<sup>17</sup>.

La conscience de soi, chez les personnages de Le Clézio, « se fait à partir du néant », dans la mesure où ils sont « confrontés, pour la plupart, à l'absence, à la perte et au refus de l'un ou de plusieurs des critères qui forment leur identité »<sup>18</sup>. Dès lors, ils vivent dans une « nuit identitaire »<sup>19</sup>, ils ne savent pas d'où ils viennent, ni qui ils sont vraiment. Nous sommes donc face à des identités imprécises, indécises, et le plus souvent les protagonistes se nomment ou se

laissent nommés de noms toujours différents. Ainsi, c'est Madame Fromageat, chez laquelle Laïla est employée, qui a pris l'initiative de lui suggérer une nouvelle identité en vue de la « régulariser ». Elle sera baptisée Lise-Henriette par un agent de police. Le Clézio est ouvertement hostile au système de fiche d'état civil, et pour cette raison, « Laïla va refuser cette identité qui ne représente rien pour elle et à laquelle elle ne croit pas »<sup>20</sup>.

Notons à ce stade que l'identité n'est pas « une donnée naturelle », il ne s'agit donc pas d'une notion rigide, stable ou immuable. Au contraire, nous sommes bien face à une réalité mouvante, fluide et dynamique :

C'est un processus toujours en devenir, par lequel on s'éloigne continuellement de ses origines, comme le fils quitte la maison de ses parents et on y retourne par la pensée et le sentiment, c'est quelque chose qui se perd et qui se renouvelle, dans un mouvement incessant de dépaysement et de retour<sup>21</sup>.

Et bien qu'elle soit rarement définie de manière explicite<sup>22</sup>, qu'elle demeure fuyante et insaisissable en raison de « son caractère pluri-forme »<sup>23</sup>, « lorsqu'on s'interroge sur l'identité, c'est qu'on est face à son absence ou à sa perte »<sup>24</sup>, ce qui, de ce fait, installe les protagonistes dans l'obscurité et le mystère autour de leurs origines. Ainsi, Le Clézio, qui a « *longtemps rêvé que (sa) mère était noire* » (*L'A*, 10), nous dit aussi :

J'ai inventé Jean Marro pour ne pas avoir à écrire Je.  
Il me ressemble beaucoup, mais ce n'est pas moi.  
Disons que Jean est un frère jumeau, dont je ne peux pas me détacher mais dont je peux à tout moment m'éloigner...<sup>25</sup>.

Nous retrouvons ce « déplacement » d'une identité à une autre chez Laïla qui, découragée de ne pas posséder une identité qui la définit vraiment, « rêve d'endosser celle de Marima, la petite-fille morte d'El Hadj »<sup>26</sup> :

Il disait : « Au revoir, ma fille », comme si j'étais vraiment Marima. Peut-être qu'il croyait vraiment que j'étais elle. Peut-être qu'il avait oublié. Peut-être que c'était moi qui étais devenue semblable à elle, à force de venir auprès de son grand-père, à force de l'écouter raconter ce qu'il avait vécu là-bas, au bord du fleuve. Moi-même, je ne savais pas bien qui j'étais (*PO*, 166).

Laïla finira par adopter momentanément l'identité de Marima : « Hakim était mon frère. J'étais Marima » (*PO*, 171). Il est question pour le personnage de trouver une identité afin de trouver la paix de l'âme, de tout effacer, de tout recommencer ; recommencer une nouvelle histoire.

La volonté de l'auteur de fabriquer une identité par un autrui fictif, répond aussi à un autre objectif : en finir avec l'égo. Et l'on peut reprendre avec profit ce que dit Paul Ricœur, pour qui l'identité narrative et « l'expérience qu'elle désigne contribuent à la résolution des difficultés relatives à la notion d'identité personnelle »<sup>27</sup>. Il en va ainsi du refus d'être nommé, mais aussi du rejet de toute enracinement géographique.

### 1.2.3. La négation de tout ancrage géographique

La négation de tout ancrage géographique, ainsi que l'incapacité de faire valoir la permanence du lieu de résidence, constituent un élément de plus qui contribue à la déconstruction de la notion d'identité. En effet, les personnages ne sont pas assignés : « Je ne sais plus ce qu'a été ma vie autrefois » (*R*, 478) déclare Kiambé. Quant à Laïla, elle ne se souvient de rien : « Pour moi il n'y a rien avant, juste cette rue poussiéreuse, l'oiseau noir et le sac » (*PO*, 11, 12). June raconte qu'elle « avait quatre ans » quand elle est arrivée sur l'île

Maurice et qu'elle ne « souvient pas d'avant, ni du voyage » (*T*, 24). Nous avons affaire à des personnages oubliant d'où ils viennent et où ils vont. Mais plus que d'espace ou de lieu, il est question de postures remettant en cause toute approche d'identités trop stables. Le seul critère de définition qui peut s'appliquer ici c'est le mouvement spatial, le déplacement. On mesure à ce niveau la position de Le Clézio lorsqu'il déclare : « Je suis désormais à cheval entre le Nouveau-Mexique, à la frontière des États-Unis et du Mexique, et Nice, à la frontière de la France et de l'Italie. Je vis donc dans les lisières, entre les mondes »<sup>28</sup>, avant de conclure : « La langue française est mon seul pays, le seul lieu où j'habite »<sup>29</sup>.

Nous sommes donc en présence d'un écrivain qui ne peut être enfermé dans un carcan géographique, car il transcende les frontières et se construit une nouvelle identité dans un entre-deux, ou un entre-plusieurs, et que l'on peut qualifier d'hybride, car issue de contacts avec d'autres cultures.

Nous retrouvons là, sans doute, le maître-mot de certains anthropologues, comme Lévi-Strauss qui, pour justifier la déconstruction de la notion d'identité, récuse l'idée de l'insularité et de l'isolement des cultures.

Notons par ailleurs que cette revendication de non-appartenance trouve sa source dans le cas personnel de Le Clézio, après avoir pleinement pris conscience des conséquences de la perte d'« Euréka », la maison familiale située sur l'île Maurice. Cette perte aurait entraîné le déracinement de toute la famille de Le Clézio devenue « *errante, sans terre* » (*VR*, 125). Or, comme le fait remarquer Edward Saïd, « un exilé ne se sent jamais vraiment à sa place »<sup>30</sup>. Ce premier sentiment engendre un second, celui de l'étrangeté.

Dans *Révolutions*, Jean Marro passe beaucoup de temps à écouter les histoires de la tante Catherine sur ses ancêtres, pour essayer de comprendre « pourquoi il était celui qu'il était [...], différent des autres garçons de son âge, mal à l'aise, malheureux, maladroit » (*R*, 53). « Je sais bien que je ne ressemble pas aux autres », dit-il (*R*, 61).

La question qui vous harcèle, explique Le Clézio, n'est pas celle des origines mais de l'étrangeté : vous vous sentez transformé. Dans ce lieu qui est pourtant le vôtre, vous êtes comme un corps étranger<sup>31</sup>.

Cette absence d'ancrage ou ce sentiment de n'être de nulle part, revient de façon quasi systématique, voire symptomatique, dans les propos de l'auteur. Ainsi, le roman tempête commence par cette phrase : « Je suis arrivé sur l'île la première fois il y a trente ans. Le temps a tout changé. C'est à peine si je reconnais les lieux, les collines, les plages, et la forme du cratère effondré à l'est » (*T*, 11).

Le Clézio qui est né en France, se considère dans son pays « comme un exilé », « une pièce rapportée »<sup>32</sup> « un étranger » (*L'A*, 7). Je souffre d'un manque d'appartenance, dit-il : « [...] Ma seule solution est d'écrire des livres, qui sont ma seule patrie »<sup>33</sup>. Le romancier tient à le rappeler chaque fois que l'occasion lui était offerte :

Les Livres sont des masques qu'on enlève au fur et à mesure qu'on avance, tant qu'on n'a pas ôté ces masques l'un après l'autre, on ne sait pas vraiment qui on est [...] On se retourne et on s'aperçoit qu'on a démasqué beaucoup de ces éléments de soi-même, qu'on s'est dévoilé. C'est peut-être ça, savoir davantage qui on est<sup>34</sup>.

Donc, se retrouver dans l'écriture semble une manière d'échapper à la solitude de l'égo. Reste à établir comment atteindre la véritable conscience.

### 2. Être Conscient

Le renoncement au « Moi », peut se traduire par la fuite, la révolte, mais le point ultime pour retrouver une certaine conscience réside

dans le rétablissement du lien avec la nature.

## 2.1. La fuite, une solution ?

Il faut oser franchir le rempart qui, d'un côté, protège contre le non-moi incontrôlable, et de l'autre, prive de communication avec les êtres humains et le monde extérieur :

Tout commence le jour où il aperçoit la prison. Il regarde autour de lui, et il voit les murs qui le retiennent, les plans de murs verticaux qui l'empêchent de partir. La maison est une prison. La chambre où il se tient est une prison (*LF*, 35).

Le jeune homme Hogan se décide ainsi de s'éloigner d'un lieu, qui lui était familier, pour d'autres lieux (Amérique, Toronto, Mexico...). Il parcourt le monde, voyage de pays en pays, de ville en ville, sans but précis, sinon celui de quitter « sa peau et sa pensée » et de rejeter ce qu'il a ingurgité depuis trop longtemps (*LF*, 88) afin de « devenir autre » (*LF*, 265). Il affirme : « J'ai envie de ce lieu que je reconnaitrai comme ayant toujours été le mien [...] Je voudrais bien que le voyage servît à cela, à trouver, à hériter » (*LF* : 112). Et il rêve d'une terre qui serait le paradis :

Là-bas, au fond du tunnel, est peut-être le paradis [...] une autre terre, une autre ville aux rues parallèles, une autre route, d'autres arbres, d'autres fleuves étincelants. Dans ce monde absolument nouveau, habite la lumière. Jamais elle ne s'éteint. Là, vivent des plantes dont les fleurs ne pourrissent jamais. Dans cette ville qui n'a pas de nom [...] Voilà ce qu'il y a là-bas, dans ce pays où on arrivera peut-être un jour. En attendant, je parcours (*LF*, 208-209).

De son côté, Jérémie Felsen avoue : « Je ne sais pas ce que je cherche, les autres non plus ils n'en savent rien. Je sais que je marche pour ne pas dormir, pour rester vivant, pour respirer. Si je m'arrête, je suis mort » (*A*, 258).

Partir, marcher, être mobile, telle est donc la solution qui devrait permettre au personnage de rester vivant, de se réaliser, car comme l'explique Bachelard, « l'être se révèle à l'instant même où il sort de son coin »<sup>35</sup>. À ce propos, Michel Serres souligne :

Aucun apprentissage n'évite le voyage. Sous la conduite d'un guide, l'éducation pousse à l'extérieur. Pars : sors. Sors du ventre de ta mère, du berceau, de l'ombre portée par la maison du père et des paysages juvéniles [...] Apprendre...<sup>36</sup>.

Comme nous le voyons, la mobilité peut être considérée comme un moyen de libération et la manifestation d'un nouveau rapport au monde permettant de mettre en relation, de faire contact.

Mais partir peut devenir également une dérive, une errance lorsqu'on ne sait pas où aller : « J'ai quitté mon monde, et je n'en ai pas trouvé d'autre. C'est cela l'aventure tragique. Je suis parti, point encore arrivé » (*LF*, 249).

Déchiré entre l'ancienne image de soi, qu'il a décidé de quitter et une « image plus précise de soi » (*LF*, 169), qu'il n'a pas encore découverte, la fuite comme issue devient alors pour le personnage un mouvement sans fin. Ce qui compte, c'est « fuir, toujours fuir. Partir, quitter ce lieu »<sup>37</sup>.

Ainsi, Rachel qui menait une « vie facile » dans sa banlieue du Ghana, entend des « rumeurs de guerre » dans les pays voisins et pense « qu'un jour il faudrait prendre ses valises et s'en aller comme des voleurs. Comme des mendiants. Où est ce qu'on irait. Tous ces pays africains, ce n'était pas pour nous » (*T*, 160).

Les romans de Le Clézio sont peuplés de ces protagonistes qui désertent le monde où ils vivent, en quête d'autre chose ; le narrateur nous apprend qu'il est toujours avec ceux qui fuient :

[...] Je suis avec eux. Je suis toujours avec eux. Je fuis

sur la même route qu'eux [...] J'ai les pieds déchirés par les silex, les membres rompus de fatigue. Parfois nous avons si soif que nous mâchons les grains âpres des arbres [...] Nous avons peur (*LF*, 243).

Le narrateur semble donc éprouver un puissant désir de partir, de fuir. Stendal Boulos nous informe à cette occasion, que « le désir de fuir provient [...] de la situation tragique de l'homme, incapable d'échapper à son destin circulaire sans être rattrapé par le néant »<sup>38</sup>. Exprimant un autre état d'esprit, Joël Glaziou soutient que les personnages leclézianes « Venus de nulle part et n'allant nulle part, sans origine et sans projet [...], trouvent dans la fuite, la marche qui dénote le mouvement et la vie, les seuls moyens d'affirmer une identité »<sup>39</sup>.

Édouard Glissant rejoint ce point de vue lorsqu'il affirme que l'errance « ne procède pas d'un renoncement, ni d'une frustration par rapport à une situation d'origine qui se serait détériorée (déterritorialisée) - ce n'est pas un acte déterminé de refus, ni une pulsion incontrôlée d'abandon »<sup>40</sup>. Plus loin, l'auteur rappelle que si « l'exil peut effriter le sens de l'identité, la pensée de l'errance qui est pensée du relatif, le renforce le plus souvent »<sup>41</sup>.

Par la référence à l'errance, il s'agit de « rendre la quête identitaire interminable et de lui ouvrir un horizon indéfini »<sup>42</sup>. Tel semble être en effet l'un des éléments de réflexion de Le Clézio, animé par le désir de dépasser le « Je » symbole d'égoïsme.

Reste à savoir si le désir d'en finir avec l'enfermement dans le « moi » peut trouver son dénouement dans la société moderne.

Une fois adulte, Alexis constate par exemple qu'il ne peut s'intégrer par le travail dans une société pervertie : « je veux fuir les gens du "grand monde", la méchanceté, l'hypocrisie » (*CO*, 315).

Le changement de lieu implique l'idée d'une nouvelle étape, peut-être une vie meilleure. Laïla a cette sensation lorsqu'elle prend la décision de quitter, non seulement son quartier, mais aussi Paris : « Tout allait changer maintenant, dit-elle. C'était un moment qui finissait » (*PO*, 222).

Sauf que la situation du personnage devient tragique quand l'échec à trouver le bonheur se manifeste à chaque étape et se répète indéfiniment, de la même manière, comme si l'homme était pris au piège d'un éternel recommencement.

À chaque étape de leur vie, Jean et Laïla se retrouvent en présence de scènes, de personnes ou de lieux qui leur font, inmanquablement, penser au passé et aux endroits qu'ils ont laissés derrière eux, faisant que, ici et ailleurs, passé et présent se ressemblent et se superposent<sup>43</sup>.

Regardant du haut de l'immeuble de la rue Javelot, Laïla a le sentiment de se retrouver de nouveau à Rabat : « [...] C'était comme en haut de la falaise, dans le cimetière au-dessus de la mer » (*PO*, 149). Elle a cette même impression en contemplant le camp des gitans à Nice : « C'était comme le Douar Tabriket, sauf que c'était dans les collines, loin de la mer » (*PO*, 229). Lorsqu'elle erre dans les rues de Californie, elle pense reconnaître « chaque recoin, chaque passage. Comme autrefois sur le toit de la rue du Javelot, mais ici c'est grand comme une île » (*PO*, 281).

C'est toujours les mêmes scènes, de souffrance et de violence qui se répètent en ces lieux et que Laïla rencontre dans ses déplacements. Ainsi, évoquant la rue Robinson à Chicago où Alcidor a été agressé, elle raconte : « ça n'était pas différent de la rue Jean Bouton, ça n'était même pas très différent de la cour de Lalla Asma, ni de la rue blanche où j'avais été volée quand j'étais petite » (*PO*, 268).

La désillusion ou ce qu'on pourrait appeler « la fuite impossible » est exprimée ici à travers le retour aux échecs du passé.

Ainsi, il est difficile de s'échapper à sa condition dans un monde composé d'agrégats d'individus égocentriques, qui se croient tous le

centre du monde et s'acharnent contre les autres pour les asservir, en devenant un tyran pour eux :

Peut-être que quoi qu'on fasse, on cherche toujours à être Soi, à faire mal aux autres, à dominer le monde. Même si on ne dit rien, on dit quelque chose. Même si on arrivait, si c'était possible d'écrire ça [...] peut-être que ça serait une façon aussi violente que les autres de dire Moi JE, J'EXISTE, JE PENSE QUE, etc. Tu sais, la phrase de Descartes, « Je veux croire que personne n'existe n'a existé avant moi ». C'est ça qui est terrible, c'est qu'on voit la guerre, on voit toute cette comédie, l'individu qui se bat pour s'imposer aux autres (G, 161).

L'alternative est donc la suivante : être dans la solitude, ou se perdre dans la masse, se fondre dans l'anonymat : alternative pénible, qui peut être résumée par la formule : « être soi dans la solitude ou anéantie avec les autres ».

Le dilemme n'a fait que s'épaissir. Reste néanmoins la révolte ou le rétablissement des liens avec la nature, les deux étant d'ailleurs complémentaires.

## 2.2. Se révolter ou rétablir les liens avec la nature

Il faut se rebeller lorsque dans la société moderne tout est contrôlé. Le surnommé *Machines* veut parler à la jeune fille Tranquilité, mais celle-ci lui demande de se taire et lui tend un papier sur lequel il avait écrit : « Chut ! Nous sommes surveillés » (Gé, p. 261).

C'est toute la structure de la ville moderne qui est dessinée pour permettre de contrôler facilement gestes, dires et mouvements des anonymes : avenues droites, se rejoignant à un angle droit, immeubles de ciment « aux cellules identiques » (G, 168) et aux « fenêtres étroites garnies de barreaux » (Gé, 311), hypermarchés reproduisant le découpage des villes et favorisant de la sorte une meilleure surveillance des allées...

Mais le contrôle est plus insidieux, il se fait par le conditionnement et la maîtrise de la pensée : l'individu qui marche dans les rues d'*Hyperpolis* est assailli de nombreux mots, de réclames, de textes qui servent à l'orienter et à le conduire là où les Maîtres le veulent. Ces derniers, accaparant la pensée ont un langage et « *des mots qui tuent* » :

Ils murmurent quelques paroles ; seulement quelques paroles, comme ça, et aussitôt les hommes se déchaînent et s'entre-tuent, ils disent par exemple :  
 « L'or... »  
 « L'étain »  
 « Uranium »  
 « Pétrole »  
 « Réforme agraire, liberté, honneur et justice... »  
 « Le Progrès, le Progrès »  
 « Alors les gens se précipitent et ils tuent » (Gé, 167).

Le Clézio dira alors qu'il faudrait « détruire les objets, tous les objets, peut-être alors il n'y aurait plus de douleurs » (Gé, 180) : autant de cris d'indignation et de colère. Il ajoutera « Libérez-vous ! Il est temps, il est grand temps. Si vous attendez encore un peu, il va être trop tard ». Il termine avec cette ultime apostrophe qui apparaît souvent dans le texte : « il faut brûler Hyperpolis »<sup>44</sup>.

Seulement voilà, les choses étant ce qu'elles sont, le temps de l'apaisement était attendu et le mot d'ordre « partir pour l'inconnu » prend un autre sens ; il déborde et fuit toute adresse, tout repère et point de référence. Partir pour l'inconnu signifie dès lors quitter le connu, transcender ce monde de désolation en espérant découvrir un autre lieu meilleur, plus pur, plus accueillant, ce qui passe nécessairement par un retour aux origines, à la naturalité, afin d'apporter des réponses aux questions qui restent en suspens et d'accomplir, par ce geste, une sorte de quête de soi où le « je »,

dialoguant avec soi-même à travers l'Autre, se transforme en « nous ». Ce processus s'inscrit dans la dialectique que décrit Selim Abou, à savoir que « le même est d'autant lui-même qu'il est ouvert à l'Autre »<sup>45</sup>. Autrement dit, la problématique de l'identité intègre aussi la perception d'autrui. Elle n'est pas uniquement une relation à soi, mais aussi une relation avec l'autre. C'est pourquoi l'anthropologue Jean-François Gossiaux affirme que « la question de l'identité est non pas “ qui suis-je ? ”, mais “ qui je suis par rapport aux autres, que sont les autres par rapport à moi ? ” »<sup>46</sup>.

L'identité apparaît ainsi comme un questionnement : il y a le mystère de ce qui l'on est ; il y a des interrogations existentielles. Et la rencontre avec l'autre peut apparaître comme une expérience du sujet qui refuse « l'appartenance », pouvant conduire à « une relation autre »<sup>47</sup>.

## B. RENCONTRER L'AUTRE « DIFFÉRENT »

La rencontre avec l'Autre peut signifier dissolution de l'identité individuelle dans l'identité collective, fusion du « moi » dans le « nous » (1). Ce processus d'identification passe par la reconnaissance que l'homme et la nature n'en font qu'un (2), et par une opposition entre deux types de valeurs (3)

### 1. Dissolution de l'identité individuelle dans l'identité collective

Le Clézio cherche la vie véritable, non pas celle de notre monde moderne, mais celle que l'on peut retrouver dans ces lieux différents, mais pleins de sagesse. Ce tournant est pris lorsqu'entre 1970 et 1974, il partage la vie des Indiens Embéras et Waunanas dans la forêt du Darien panaméen, où il découvre une autre manière de vivre et de penser : « *Cette expérience a changé toute ma vie* » (FC, 9), affirme l'auteur qui s'empresse d'ajouter : « *Je ne sais pas trop comment cela est possible, mais c'est ainsi : je suis un indien. Je ne le savais pas avant d'avoir rencontré les Indiens, au Mexique, au Panama* » (H, 7).

Le Clézio a vécu son séjour sur le continent américain comme une découverte. Ce voyage s'est en effet révélé être une source d'inspiration pour la construction de nouveaux paramètres, de valeurs culturelles et identitaires en opposition totale avec celles de ses origines, où l'individu et l'égo restent dominants.

La quête de l'identité apparaît donc comme l'élément central. N'étant pas en accord avec certaines valeurs véhiculées par la civilisation occidentale, et ne parvenant pas à trouver ses repères dans le monde moderne, Le Clézio part vers des pays radicalement différents, où « l'identité personnelle, pauvre trésor »<sup>48</sup>, se dissout dans l'identité collective et où le « moi » - que nous retrouvons au centre de la conception lacanienne du *stade du miroir comme formateur de la fonction du « Je »* - devient le « nous ».

Il y a dans cette démarche « une mise en question de l'identité subjective, de la tautologie fade de Je suis-je [...] matrices des ethnocentrismes naïfs et des cogitos immédiats »<sup>49</sup>. Elle engage en fait une déconstruction de la notion d'identité conçue comme une « donnée naturelle »<sup>50</sup>, donc figée, ayant pour effet d'enfermer chaque groupe social derrière des barrières culturelles étanches.

Contre une approche superficielle de l'identité, conférant à l'individu l'évidence de soi, Le Clézio pense que la découverte et l'affirmation de soi passe nécessairement par le biais de ce qui est commun et partagé<sup>51</sup>. Autrement dit, chacun ne peut dire « je » qu'en pensant « nous »<sup>52</sup>. Et dans le langage de Le Clézio, ce « nous » se trouve dans l'ailleurs, chez ces peuples qui ont gardé des pratiques et des structures ancestrales fondées sur la relation, et où l'Autre forme une partie constitutive d'une identité totale. Dans cette perspective, la question n'est plus « qui suis-je ? » mais « où suis-je ? ».

Ainsi, la rencontre avec les Amérindiens aurait permis à notre auteur de dépasser ce dilemme : « être soi en étant avec les autres ». Écrire pour raconter l'Autre serait, au fond, se définir à travers le « miroir de cet Autre ». Le reflet se transforme ici en conscience réflexive

déterminée par l'extérieur et dominée par le sentiment de se retrouver dans l'autre.

Dès lors, on pourrait supposer que pour Le Clézio, fuir le monde occidental, où l'on croit que « la fin de l'homme est dans l'homme » (H, 16), constitue finalement un aboutissement, en ce sens qu'il existe désormais un lieu qui dépasse l'horizon humain, un monde « magique » introduisant des questionnements autres sur la vie et la mort, la justice et les valeurs essentielles de l'humanité<sup>53</sup>.

L'intérêt de l'auteur se porte évidemment sur le mode d'existence de ces peuples qu'il a côtoyé, où l'individu se confond avec son environnement et s'identifie aux autres, et où le « dedans » et le « dehors » ne font qu'UN : « *Ce qu'on appelait l'intérieur, ce qu'on appelait la pensée, n'était que l'extérieur du monde* », écrit Le Clézio (H, 22).

## 2. L'Homme, une partie d'un Tout

En affirmant que, de toute évidence « L'INTÉRIEUR EST L'EXTÉRIEUR » (H, 146), Le Clézio englobe l'individu dans un « Tout » réfractaire à toute division binaire entre la pensée humaine et le monde qui l'entoure, entre les êtres et l'univers. Ce principe n'est pas sans rappeler la démarche de certains maîtres de l'art théâtral, comme Delsarte<sup>54</sup>, ou encore Antonin Artaud, qui à partir de son voyage au Mexique chez les Indiens Tarahumaras, abandonne le bastion de la culture occidentale prônant la suprématie d'un « moi monadique » qui implique que tout doit être à l'intérieur, et se tourne vers un tout englobant l'extérieur et l'intérieur, un tout dans lequel l'individu se fonde pour pouvoir se sentir exister<sup>55</sup>.

On peut aussi évoquer la tradition soufie, pour qui toute réalité comporte un aspect extérieur apparent (*zahir*) et un aspect intérieur caché (*batin*)<sup>56</sup>. Dans cette optique, le monde extérieur ne peut être compris et apprivoisé qu'à travers une immersion de l'être humain dans un état intérieur qui déborde le cadre des choses tangibles de ce monde. Autrement dit, c'est par l'expérience ascétique que l'on peut dépasser l'égo et atteindre par là le degré d'excellence (*ihsân*) en l'occurrence, la connaissance parfaite (*ma'rifa*). C'est dans ce sens que les maîtres soufis définissent le chant (*dhikr*) comme la négation des fameux « je », « moi » ; comme un état dans lequel toute trace humaine a disparu. Pour ce qui est du sens allégorique de la danse giratoire, il semble exprimer le retour à l'origine, au commencement, au point de départ. En fait, les rotations réalisées par les soufis figurent un mouvement plus global, celui de l'univers cosmique. C'est là le véritable sens de la danse soufie : « toute la création tourne autour d'un centre »<sup>57</sup>.

En effet, selon la vision soufie, tout est en mouvement, l'air, l'eau, la terre, la lune et le soleil, les étoiles et les planètes et aussi les hommes. Dès lors, « les danseurs ne font que mettre en scène avec leur corps dansant le continu mouvement universel<sup>58</sup> ». Ils sont en quelque sorte « intégrés à la nature et soumis à ses décisions ». Ils tournent en harmonie avec le cosmos pour se sentir plus proche de Dieu, pour abandonner leur individualité en faveur de l'unicité qui nous relie à toutes les créatures. Car, disent les soufis, au-delà du « Moi » individuel, il y a le « Moi » cosmique en tant qu'ouverture vers la lumière spirituelle (*El Fath En-Nurâni*).

En abolissant la frontière entre la pensée et le monde, entre le sujet pensant et l'objet pensé (c'est-à-dire la nature, cet espace où se déploie la diversité de la vie), Le Clézio pense enfin trouver la solution au dilemme dans lequel il s'était enfoncé, dilemme entre le « moi » imbu de son individualité et le « non-moi » qui s'apprête à le transcender :

Les barrières de l'autonomie sont rompues. Les vieilles, sordides barrières de l'âme, qui protégeait l'esprit et le langage. Les propriétés privées sont violées, elles n'avaient rien à préserver (H, 18).

Le Clézio va alors opposer les valeurs des sociétés traditionnelles à

celles véhiculées par le monde moderne.

## 3. Le désir de l'altérité

Le Clézio, par l'intermédiaire de ses personnages, animé par le désir de dialoguer avec l'Autre et de valoriser les cultures minoritaires, aborde en effet la question de l'altérité avec le souci de reconnaissance et d'historicisation de la différence<sup>59</sup>, dont Édouard Glissant s'est fait le porte-parole. Dans son *Traité du Tout-Monde*<sup>60</sup>, l'écrivain martiniquais expose la théorie du rhizome (la racine multiple d'une partie), que l'on doit à Gilles Deleuze et à Félix Guattari. Dans ce texte, l'auteur, pour élaborer son approche d'une identité plurielle qui s'oppose à l'identité racine unique<sup>61</sup>, évoque l'existence d'une identité reposant sur un système de relations, faisant appel à des apports culturels divers, à la multiplicité, à l'hétérogénéité et à la pluralité<sup>62</sup>.

Par opposition au modèle de cultures ataviques, la figure du rhizome place l'identité en capacité d'élaboration de cultures composites, par la mise en réseau des apports, là où la racine unique les annihile<sup>63</sup>

C'est là une condition nécessaire de dialogue et elle est « constitutive de la personne, car elle implique en réciprocité que je deviens tu dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par je »<sup>64</sup>. En tout cas, cette perspective nous éloigne de la conception erronée selon laquelle l'histoire des autres peuples a commencé avec leur découverte par l'Europe, alors qu'ils constituaient avant ce contact des entités anhistoriques. Cette thèse avait été défendue par le philosophe allemand, Hegel, qui entendait expliquer l'isolement de l'Afrique par rapport aux autres continents, et du même coup, justifier sa thèse de peuple « sans histoire ». Pour Hegel, l'Afrique

ne fait pas partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement, ni développement [...] Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve au seuil de l'histoire universel<sup>65</sup>.

Curieusement, cette thèse a été reprise bien plus tard par l'ancien président de la République française Nicolas Sarkozy, dans son discours de Dakar, au Sénégal, le 2 juillet 2007, dans lequel il a affirmé que le « drame de l'Afrique » vient du fait que « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire ».

Ces considérations laissent du côté les relations commerciales et culturelles qui ont existé entre l'Afrique et le monde arabe<sup>66</sup>. Du reste, le voyage en Afrique, en Orient, en Asie et en Amérique, ayant inspiré de nombreux écrivains comme Hugo, Nerval, Gide, Claudel, Beaumarchais, Artaud, Michaux..., rend discutable de telles suggestions, car qui dit voyage, dit circulation des savoirs et dialogue entre les cultures. En tout cas, cette quête de l'ailleurs a façonné une bonne partie de l'intelligentsia occidentale dans tous les domaines des arts et de la culture. On peut se reporter ici aux réflexions de Peter Brook évoquant une « troisième culture », ou « culture des liens », dont l'art en général et le théâtre en particulier, doivent précipiter l'avènement ; une culture singulière qui consiste dans l'effort d'élargir, de laisser tomber les préjugés et de réexaminer notre identité personnelle et culturelle, en faisant apparaître une vérité nouvelle<sup>67</sup>. Cette vérité n'est rien d'autre que le fait de vivre le fait culturel dans une perspective de rencontre entre les hommes de divers horizons, impliquant nécessairement un retournement de la problématique « connais-toi toi-même », qui devient « connais-toi à travers et avec l'autre ». Cette mutation « invite à remettre en cause la pensée dominante [...] en redimensionnant le sujet culturel à partir d'un agir qui prenne en compte, en permanence, la relation à l'Autre : le sujet culture devient donc nécessairement transculturel »<sup>68</sup>.

Dialoguer avec les autres au nom de la diversité reste l'élément clé de la pensée leclézienne, une pensée qui se construit en rupture avec une certaine approche monolithique de l'Autre, considéré comme « archaïque », voire « barbare ».

L'écoute de l'Autre conduit, cependant, Le Clézio à présenter les valeurs qu'il porte comme un idéal, un modèle à méditer. Cette vision proviendrait d'un sentiment de grande culpabilité exprimé par l'auteur, lié au fait « qu'il descend d'une famille de colons qui, fuyant la misère bretonne, s'est exilée dans l'Île de France, y a fait souche et s'est enrichie, avant de connaître d'importants revers de fortune »<sup>69</sup>. Il s'agit donc pour l'auteur de gérer au présent une « filiation postcoloniale » qui le situe *a priori* du côté de l'exploitant, de se démarquer, autant que possible, d'un héritage potentiellement condamnable. Le Clézio lui-même l'avait souvent répété :

J'appartiens à l'Occident colonisateur, ça ne fait aucun doute. Ma famille a colonisé l'île Maurice à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle – il s'agit de la colonisation anglaise, mais c'était la même chose –, je compte certainement des esclavagistes parmi mes aïeux<sup>70</sup>.  
Ou encore : Je ne me suis pas senti innocent, d'avoir été un citoyen britannique dans un pays colonisé [...] On est tous responsables et nous portons une culpabilité tant sur le plan moral que politique<sup>71</sup>.

On peut reprendre, avec profit, les propos du romancier Pierre-Henri Simon :

Se peut-il que l'on souffre à ce point de ce dont on n'est pas personnellement responsable ? C'est un sentiment qui tient à la nature de l'homme et, je le crois, à sa nature noble, car il est à la racine de l'honneur. Le fils a remords pour un acte de son père, le père pour un acte de son fils, bien qu'aucun n'y ait part, en vertu d'une solidarité charnelle et spirituelle qui les lie pour la gloire et pour la honte...<sup>72</sup>.

On peut également songer ici à ce que disait Jean-Pierre Martin dans son essai *Le Livre des hontes*, parlant du sujet « *assiégé par une honte héritée* » et qui doit désormais faire face non seulement à la honte elle-même, mais aussi et surtout à cette « *angoisse de la ressemblance* »<sup>73</sup>, c'est-à-dire, à cette obsession de reproduire, en tant que descendant, les tares familiales.

Évoquant la posture de Le Clézio, Béatrice Dammame-Gilbert parle d'une « *dette à l'égard d'un père [...] digne d'admiration* »<sup>74</sup>.

Avec Le Clézio, nous avons donc affaire à quelqu'un qui se sent indirectement mais intimement responsable de la destruction des anciennes cultures par le colonisateur<sup>75</sup>. Toutefois, l'écrivain tient à clarifier sa pensée :

la notion que j'ai, ce n'est pas celle d'un paradis perdu, mais celle d'une évolution normale, naturelle des choses, qui font que certaines générations doivent payer les erreurs des générations qui les ont précédées, ou doivent réparer ses erreurs parce que 'payer', ça serait plutôt négatif<sup>76</sup>.

Tentative de se démarquer de tout héritage colonial ou appel à la mémoire des hommes, Le Clézio semble vouloir porter à la connaissance du monde occidental ce qu'il a perdu en dominant et en écrasant des civilisations anciennes. Il écrit ainsi :

Le silence du monde indien est un drame dont nous n'avons pas fini aujourd'hui de mesurer les conséquences. Drame double, car en détruisant les cultures amérindiennes, c'était une part de lui-même que détruisait le Conquérant, une part qu'il ne pourra sans doute plus jamais retrouver (*RM*, p. 213).

L'auteur est encore plus précis lorsqu'il explique que des siècles de

colonisation ont conduit à la désolation : « c'est l'extermination d'un rêve ancien par la fureur d'un rêve moderne, la destruction des mythes par un désir de puissance. L'or, les armes modernes et la pensée rationnelle contre la magie et les dieux... » (*RM*, 11).

Ce passage nous fait penser à l'écrivain algérien Mouloud Mammeri, évoquant la blessure apportée par la culture européenne et ses mirages de progrès dans une société foncièrement traditionnelle dont toute modification de ses équilibres immémoriaux ne peut qu'entraîner la mort des communautés, sans aucune contrepartie d'amélioration concrète de la vie<sup>77</sup>.

Il rappelle surtout que le romancier est chargé d'une double mission : il cherche à assurer la sauvegarde de ce qui reste des cultures et civilisations oubliées, tout en dénonçant l'ethnocentrisme, en nous incitant à tourner notre regard vers d'autres façons d'appréhender le réel, de concevoir l'Autre, la pensée, le temps, l'art, la foi, car « *être vivant c'est d'abord savoir regarder* » (*EM*, 79).

Lorsqu'on sait regarder, on constate que même « vaincus », les peuples « peuvent être utiles à la civilisation occidentale »<sup>78</sup>. Le Clézio retient, à cet égard, le rôle clé que jouent l'équilibre et l'harmonie au sein des cultures amérindiennes :

Mais il faut surtout se rappeler ce chapitre, alors ignoré de l'Europe, ce qui a pris pour nous, aujourd'hui, une valeur vitale : cette harmonie entre l'homme et le monde, cet équilibre entre le corps et l'esprit, cette union de l'individuel et du collectif qui étaient la base de la plupart des sociétés amérindiennes (*RM* 244).

Cette vision du monde défendue par Le Clézio a fait l'objet de nombreuses critiques.

### Conclusion

Dans "Du lieu émerge la conscience", J.M.G. Le Clézio explore la relation profonde entre l'identité et le lieu. À travers une série de récits et d'essais, il montre comment notre environnement physique et culturel façonne notre perception de nous-mêmes et du monde qui nous entoure.

Le Clézio affirme que nous sommes tous des produits de notre environnement, et que la manière dont nous nous définissons est étroitement liée aux lieux où nous avons vécu, aux cultures que nous avons adoptées et aux histoires qui nous ont été transmises. Il met en évidence comment la destruction de ces environnements, comme dans le cas des peuples autochtones, peut entraîner une perte d'identité et de conscience de soi.

Cependant, Le Clézio souligne également que la conscience de soi et de son environnement peut être retrouvée grâce à une connexion profonde avec la nature et à une prise de conscience de notre interconnexion avec le monde. En comprenant notre place dans l'univers, nous pouvons retrouver notre identité et notre conscience, et agir de manière responsable envers l'environnement qui nous entoure.

En fin de compte, "Du lieu émerge la conscience" nous rappelle que notre **identité** et notre **conscience** sont étroitement liées à notre environnement, et que nous devons travailler à préserver les lieux qui nous ont façonnés afin de préserver notre propre identité et notre conscience collective.

### BIBLIOGRAPHIE

#### I. OUVRAGES DE J.M.G. LE CLÉZIO

##### - Romans

*Le Procès-verbal*, Paris, Gallimard, 1963.

*Terra Amata*, Paris, Gallimard, 1967.

*Voyages de l'autre côté*, Paris, Gallimard, 1976.

*Désert*, Paris, Gallimard, 1980.

*Le Chercheur d'or* Paris, Gallimard, 1985.

*Onitsha*, Paris, Gallimard, 1991.

*Étoile errante*, Paris, Gallimard 1992.

*Poisson d'or*, Paris, Gallimard, 1997.

*Alma*, Paris, Gallimard, 2017.

*Bitna, sous le ciel de Séoul*, Paris, éd. Stock, 2018.

#### - Nouvelles, Contes

*Voyage au pays des arbres* (en collaboration avec Henri Galeron), Gallimard, 1978

*Peuple du ciel*, suivi de Les Bergers, Paris, Gallimard, 2003.

*Tempête*, Paris, Gallimard, 2014.

#### - ESSAIS

*Trois villes saintes*, Paris, Gallimard, 1980.

*Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Paris, Gallimard, 1988

#### - Journaux de voyage

*Voyage à Rodrigues*, Paris, Gallimard, 1986.

*Gens des nuages* (en collaboration avec Jemia Le Clézio), Paris, Gallimard, 1997.

#### - Portraits

*Diego et Frida*, Paris, éd. Stock, 1993.

*L'Africain*, Paris, Gallimard, 2005.

#### - Traductions

*Relation de Michoacan*, Paris, Gallimard, 1984.

*Sirandanes*, suivies d'un *Petit lexique de la langue créole et des oiseaux* (en collaboration avec Jémia Le Clézio), Paris, Seghers, 1988.

## II. ARTICLES

« Un homme exemplaire », Jacques LECARME (éd.), *Les critiques de notre temps et Sartre*, Paris, éd. Garnier, 1973, pp. 147-176.

« Celui qui n'avait jamais vu la mer », *NRF*, n° 297, octobre 1977, pp. 17-36

## III. ENQUÊTES ET ENTRETIENS (PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE)

« Je suis un grand timide et j'ai peur d'être un raté », Entretien avec Pierre JEANCARD, *Art et loisir*, 22-28 juin 1966, p. 7.

« Le Clézio : retour aux origine », Entretien avec Pierre MAURY, *Magazine littéraire*, mai 1986, pp. 92-98.

« La littérature, c'est du bruit, ce ne sont pas des idées », Propos recueillis par Nathalie CROM, *Télérama*, 26 mai 2007.

« Le Clézio, porte-parole du dialogue entre les cultures », Propos recueillis par Victor de SEPAUSY, *Actualité*, 8 décembre 2008

« J'écris pour essayer de savoir qui je suis », Entretien avec François BUSNEL, *Lire*, spécial Le Clézio, n° 370, 2008.

## IV. ÉTUDES SUR J.M.G. LE CLÉZIO

### A. Monographies

BALINT-BABOS Alina et VAN ACKER et Isa (dir.), *Le Clézio : Le goût des langues. Les langues à l'œuvre, Cahiers J-M.G. Le Clézio*, n° 7, 2014.

BORGOMANO Madeleine, *Désert. J.M.G. Le Clézio*, éd. Bertrand-Lacoste, 1992.

### B. Articles et contributions à des ouvrages collectifs

ALSHOUI Maan, « Engagement et identité narrative dans *Onitsha* et *Révolutions* », in ROUSSEL-GILLET Isabelle et THIBAUT Bruno (dir.), « Migrations et métissages », *Les Cahiers, J.M.G. Le Clézio*, n° 3-4, Paris, éd. Complicités, 2011, pp. 107-120.

LÉVI-STRAUSS Claude (dir.), *L'identité*, Quadrige, PUF, 6<sup>e</sup> éd. 2010.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologique*, t. 4 : *L'Homme nu*, Plon, 1971.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social* ou Principes du droit politique (1762), Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.

SAINT EXUPERY Antoine de, *Terre des hommes* (1939), Gallimard, 1970.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

SARTRE Jean-Paul, *La Nausée*, Folio, 1972.

BARTHES Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953

### IV. Ressources électroniques disponibles en ligne

BALINT-BABOS Adina, « Secret et tension narrative chez Modiano et Le Clézio : entre témoignage et créativité », Université d'Ottawa, Canada, *Revue @nalyzes*, vol. 5, n° 3, automne 2010, p. 259.  
<https://uottawa.scholarsportal.info/ojs/index.php/revueanalyses/article/view/595/497?id=1712>

BOLLE Georges, « Le Clézio et la quête d'harmonie », *Astrolabe* n° 46, Dossier, éd. Université Aix-Marseille, novembre-décembre 2014 (18 p.)  
<https://astrolabe.msh.uca.fr/novembre-decembre-2014/dossier/le-clezio-et-la-quete-d-harmonie>

CAVALLERO Claude, « Jean-Marie Gustave Le Clézio et le sable des mots », *Savoir et poésie du roman francophone*, n° 82, automne 2006, p. 121-134.  
<https://www.erudit.org/fr/revues/tce/2006-n82-tce1816/016626ar.pdf>

- <sup>1</sup> Véronique PAGÈS-JODLOWSKI, *Écriture et nostalgie des origines dans l'œuvre de JMG Le Clézio*, Toulouse, Le Mirail, 2000.
- <sup>2</sup> Jean-Daniel THUMSER, *L'ego, son expression, sa vie, sa naturalisation : une crise des sciences de la subjectivité*, Thèse, Philosophie, École normale supérieure de Paris, 2017, pp. 39 et s.
- <sup>3</sup> Pierre BORDERIE, « Entretien avec J.M.G. Le Clézio », *Les Lettres françaises*, n° 1180, 27 avril-3 mai 1967, p. 12. Le Clézio dans les forêts du Darién avec les Emberá : une réjuvenation poétique
- <sup>4</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, op. cit., p. 21.
- <sup>5</sup> Jean-Marie BENOÎT, « Facettes de l'identité », in Claude LEVI-STRAUSS (dir.), *L'identité*, Paris, PUF, 6<sup>e</sup> éd. 2010, p. 20.
- <sup>6</sup> Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, éd. du Seuil, 1999, p. 96.
- <sup>7</sup> André GREEN, « Atome de parenté et relations œdipiennes », in Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, op. cit., pp. 81-82.
- <sup>8</sup> J.M.G. Le CLÉZIO, « Je suis un grand timide et j'ai peur d'être un raté », Entretien avec Pierre JEANCARD, *Art et loisir*, 22-28 juin 1966, p. 7.
- <sup>9</sup> Masao SUZUKI, « De la claustromanie au nomadisme », op. cit., p. 70.
- <sup>10</sup> Jacques LACAN, un psychanalyste 2006. *Erès*, p. 173.
- <sup>11</sup> J.M.G. Le CLÉZIO, « Un homme exemplaire », op. cit., p. 8.
- <sup>12</sup> Élisabeth POULET, « La faille identitaire chez les personnages de Le Clézio », op. cit dans la revue des ressources, littérature et folie, <https://www.larevuedesressources.org/la-faille-identitaire-chez-les-personnages-de-le-clezio,801.html>.
- <sup>13</sup> Julien PARADIS DUFOUR, *Les romans de J.M.G. Le Clézio : rôle de l'écrivain contemporain dans la fondation d'une littérature mondiale considérée comme pratique littéraire*, Thèse, Littérature française et comparée, Université Sorbonne-Nouvelle, Paris III, 2018, p. 20.
- <sup>14</sup> Françoise ZONABEND, « Pourquoi nommer ? (Les noms de personnes dans un village français : Minot-en-Châtillonnais), in Claude LÉVI-STRAUSS (dir.), *L'identité*, Quadrige, PUF, 6<sup>e</sup> éd. 2010, p. 267.
- <sup>15</sup> Sylvie CAMET, *Les Métamorphoses du moi. Identités plurielles dans le récit littéraire XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 37.
- <sup>16</sup> Jean-Claude KOFMANN, *L'invention du soi*, op. cit., p. 55.
- <sup>17</sup> Élisabeth POULET, « La faille identitaire chez les personnages de Le Clézio », <https://www.larevuedesressources.org/la-faille-identitaire-chez-les-personnages-de-le-clezio,801.html>. cit.
- <sup>18</sup> Yosr Bellamine BEN AÏSSA, *Altérité et marginalité dans les œuvres de Jean-Marie Le Clézio et Amin Maalouf*, cit., p. 109. <https://theses.hal.science/tel-01016418>
- <sup>19</sup> Élisabeth POULET, « La faille identitaire chez les personnages de Le Clézio », <https://www.larevuedesressources.org/la-faille-identitaire-chez-les-personnages-de-le-clezio,801.html>. cit.
- <sup>20</sup> *Idem*.
- <sup>21</sup> Claudio MAGRIS, *Utopie et désenchantement*, Paris, Gallimard, 2001, p. 92. Cité par Raymond MBASSI ATÉBA, *Identité et fluidité dans l'œuvre de Jean-Marie Gustave Le Clézio. Une poétique de la mondialité*, op. cit., p. 16. thèse de doctorat en littérature générale et comparée
- <sup>22</sup> Jean-Claude KOFMANN, *L'invention du soi*, op. cit., p. 8.
- <sup>23</sup> Voir Emeric MOUSSAVOU, *La quête de l'identité dans le roman francophone postcolonial*, op. cit., p. 14.
- <sup>24</sup> Ouafae GORTFI, « À la recherche de l'identité perdue. Les femmes marocaines de Le Clézio » in *Ailleurs et Origines*, Toulouse, Université Du Sud, 2006, p. 119.
- <sup>25</sup> « Les révolutions de Le Clézio », Propos recueillis par Jérôme GARCIN, *Le Nouvel Observateur*, 30 janvier 2003.
- <sup>26</sup> Élisabeth POULET, « La faille identitaire chez les personnages de Le Clézio », <https://www.larevuedesressources.org/la-faille-identitaire-chez-les-personnages-de-le-clezio,801.html>. cit.
- <sup>27</sup> Paul RICŒUR, *L'identité narrative*, op. cit., p. 296.
- <sup>28</sup> « Voyage en Utopie », Entretien avec Jérôme Garcin, crise et utopie mexicaines dans le roman orania) *Le Nouvel Observateur*, p 87-88 février 2006.
- <sup>29</sup> J.M.G. Le CLÉZIO, « Éloge de la langue française », *L'Express*, 7-13 octobre 1993, pp. 82-83.
- <sup>30</sup> Edward W. SAÏD, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, op. cit., p. 250.
- <sup>31</sup> Gérard de COURTANZE, « Une littérature de l'envahissement », *Magazine Littéraire* n° 362, 1998, p. 22.
- <sup>32</sup> J.M.G. Le Clézio, « La langue française est peut-être mon seul véritable pays », *Label France*, 45, 2001, pp. 7-8.
- <sup>33</sup> *Le Nouvel Observateur* n° 1995, février 2003, p. 58.
- <sup>34</sup> *République Côte d'Azur* du 11 au 17 juin, n° 40, 1998.
- <sup>35</sup> Gaston BACHELARD, *La poétique de l'espace*, op. cit., p. 131.
- <sup>36</sup> Michel SERRES, *Le Tiers-instruit*, Paris, Gallimard, 1992, p. 29.
- <sup>37</sup> Jean-Marie KOUAKOU, « Chercheur d'or dans le désert primordial », op. cit., thèse de doctorat, université de limoge. p. 140.
- <sup>38</sup> Miriam STENDAL BOULOS, *Chemins pour une approche poétique du monde. Le roman selon J.M.G Le Clézio*, op. cit., p. 117. Museum Tusculanum Press 2000
- <sup>39</sup> Joël GLAZIOU, « Dans la marge... des forces en marche, Portraits de quelques marginaux dans l'œuvre de Le Clézio », op. cit., p. 222. recherches sur l'imaginaire, cahier XXIX Université d'Anger 2003.
- <sup>40</sup> Édouard GLISSANT, *Poétique de la relation*, op. cit., p. 31. <https://doi.org/10.4000/trans.180>
- <sup>41</sup> *Ibid.*, p. 32.
- <sup>42</sup> Charles BONN, Xavier GARNIER et Jacques LUCARNE, *Littérature francophone 1. Le roman*, Paris, Hatier, 1997, p. 22.
- <sup>43</sup> Yosr BELLAMINE BEN AÏSSA, *Altérité et marginalité dans les œuvres de Jean-Marie Gustave Le Clézio et Amin Maalouf*, op. cit., p. 147.
- <sup>44</sup> La formule « Brûler Hyperpolis » peut être considérée comme une « métalepse d'auteur » (Gérard Genette, *Métalepse*, Paris, Seuil, 2004, p. 27) : Hyperpolis renvoie en réalité à la société urbaine.
- <sup>45</sup> Sélim ABOU, *L'identité culturelle, relations interethniques et problème d'acculturation*, Paris, éd. Anthropos, 1981, p. 44.
- <sup>46</sup> Jean-François GOSSIAUX, « La construction de l'identité » in Jean-Claude RUANO-BORBALAN (dir.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions des Sciences humaines, 1998, p. 2.
- <sup>47</sup> Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1964, p. 440.
- <sup>48</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologique*, t. 4 : *L'Homme nu*, Plon, 1971, p. 614.
- <sup>49</sup> Jean-Marie BENOIST, « Facettes de l'identité », op. cit., p. 20.
- <sup>50</sup> Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention du soi*, op. cit., p. 8.
- <sup>51</sup> Danilo MARTUCELLI, *Grammaire de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002, 435.
- <sup>52</sup> Sylvie MESURE et Alain RENAUT, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 12.
- <sup>53</sup> Francine DUGAST, « Affinité : quand Le Clézio évoque Colette », in *Europe*, op. cit., p. 66.
- <sup>54</sup> Delsarte avait fondé son approche de l'acteur du théâtre sur un modèle anthropologique ternaire « corps-âme-esprit », rompant ainsi avec tout dualisme, qu'il soit d'ordre scientifique ou religieux (Alain PORTE, *François Delsarte, une anthologie*, Paris, éd. IPMC, 1992, pp. 215-231). De son côté, Antonin Artaud refuse toute fragmentation du corps et toute hiérarchie implicite. Songeant à un univers où les êtres, les mots et les choses n'en faisaient qu'Un, il déplore ce qu'il appelle la « conscience séparée » propre au rationalisme occidental « séparant les éléments d'un monde qu'une vraie culture réunissait ». Selon lui, l'éloge de la Raison a détruit l'unité intérieure de l'esprit et celle de la nature. Ainsi, non satisfaite de diviser la conscience en états de consciences, « l'Europe a écartelé la nature avec ses sciences séparées » au point que « nous ne savons plus regarder la nature, la vie dans sa totalité », Antonin ARTAUD, *L'Homme contre le destin*, in *Œuvres Complètes*, Gallimard, 1973, VIII, pp. 185-187.

<sup>55</sup> « Jamais un Européen n'accepterait de penser que ce qu'il a senti et perçu dans son corps, que l'émotion dont il a été secoué, que l'étrange idée qu'il vient d'avoir et qui l'a enthousiasmé par sa beauté n'était pas la sienne, et qu'un autre a senti et vécu tout cela dans son propre corps, ou alors il se croirait fou et de lui on serait tenté de dire qu'il est devenu un aliéné. Le Tarahumara au contraire distingue systématiquement entre ce qui est de lui et ce qui est de l'Autre dans tout ce qu'il pense, sent et produit. Mais la différence entre un aliéné et lui c'est que sa conscience personnelle s'est accrue dans ce travail de séparation et de distribution interne », Antonin ARTAUD, « Le rite du peyotl », in *Les Tarahumaras*, Paris, L'arbalète, 1955, pp. 16-17.

<sup>56</sup> Voir sur ce point Éric GEOFFROY, *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003 ; Fabio AMBROSIO, « Écrire le corps dansant au XVII<sup>e</sup> siècle : Ismâ'il Rusûkhî Anqaravî », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* : « Le corps et le sacré en Orient musulman », n° 113-114, novembre 2006, pp. 195-209 ; Ahmed AL-ALAWÎ, *Sagesse céleste. Traité de soufisme*, Cugnaux, Éd. Entrelacs, 2013.

<sup>57</sup> Éva de VITRAY-MEYEROVITCH, *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs*, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1972, pp. 192-201.

<sup>58</sup> Rémi BRAGUE, « Une mystique cosmologique : l'imitation des corps célestes dans le Hayy Ibn Yaqzân d'Ibn Tufayl », in Paul FENTON et Roland GOETSCHEL, *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre*, Actes d'un colloque international tenu par le Centre d'études juives. Université de Paris IV-Sorbonne, 1994, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, pp. 89-100.

<sup>59</sup> Selon Lévi-Strauss, « pris entre la double tentation de condamner des expériences qui le heurtent affectivement, et de nier les différences qu'il ne comprend pas intellectuellement, l'homme moderne s'est livré à cent spéculations philosophiques et sociologiques pour établir de vains compromis entre ces pôles contradictoires, et rendre compte de la diversité des cultures tout en cherchant à supprimer ce qu'elle conserve pour lui de scandaleux et de choquant », Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, op. cit., p. 23.

<sup>60</sup> Édouard GLISSANT, *Poétique de la relation, IV : Traité du Tout-Monde*, Gallimard, 1997.

<sup>61</sup> Hocine ABDELHAMID, « Poétique de la relation : Amine Maalouf et Édouard Glissant », *Synergies*, n° 19, Algérie, 2013, p. 35.

<sup>62</sup> Pour une critique de la notion de rhizome et de l'identité-relation, voir Jean-Loup AMSELLE. D'après lui, l'identité-relation suppose une catégorie opposée, celle de racine, « ce qui peut conduire à

postuler l'existence de cultures ou de sociétés closes au principe de l'humanité et donc à reconduire un couple d'opposition émanant de l'anthropologie la plus figée », *L'Occident décroché*, op. cit., p. 22.

<sup>63</sup> Édouard GLISSANT, « Rhizome », Texte in <http://www.edouardglissant.fr/rhizome.html>

<sup>64</sup> Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, vol 1, Paris, Gallimard, 1974, pp. 259-260.

<sup>65</sup> Friedrich HEGEL, *Leçon sur la philosophie de l'histoire* (1822-1830), Paris, Vrin, 1988, t. I, p. 102.

<sup>66</sup> On peut faire ici mention des nombreuses sources arabes portant sur la nature et la portée de ce contact : Ibn BATOUTA (104-1368) dans ses *Voyages*, trad. de l'arabe par C. Defremery et B. R. Sanguinetti 1858/ François Maspero, 1982 ; Ibn Fadl Allah Al OMARI (1301-1349), dans son ouvrage *L'Afrique moins l'Égypte*, Paris, éd. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1927 ; et surtout Ibn KHALDOUN (1332-1406) et ses écrits sur *l'Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord*, Nabu Press, 2014.

<sup>67</sup> Peter BROOK, « La culture des liens », in Patrice PAVIS (dir.) *Confluences. Le dialogue des cultures dans les spectacles contemporains. Essais en l'honneur d'Anne Ubersfeld*, Paris, Prépublications du petit bricoleur de Bois Robert, 1994, pp. 72-73.

<sup>68</sup> Raymond MBASSI ATÉBA, « Articuler le local au global », Le Clézio et la coexistence des savoirs culturels », in ROUSSEL-GILLET Isabelle et THIBAUT Bruno (dir.), « Migrations et métissages », op. cit., p. 139.

<sup>69</sup> Marina SALLES, *Le Clézio, notre contemporain*, op. cit., PU Rennes 2006, p. 73.

<sup>70</sup> Jean-Marie Gustave Le CLÉZIO, « La littérature, c'est du bruit, ce ne sont pas des idées », Propos recueillis par Nathalie CROM, *Télérama*, 26 mai 2007.

<sup>71</sup> Entretien de J.M.G. Le Clézio avec Pierre ASSOULINE, *Lire*, avril 1991, p. 50.

<sup>72</sup> Pierre-Henri SIMON, *Contre la torture*, Paris, éd. Seuil, 1957.

<sup>73</sup> Jean-Pierre MARTIN, *Le Livre des hontes*, Paris, Seuil, 2006, p. 101.

<sup>74</sup> Béatrice DAMMAME-GILBERT, « Les enjeux de la mémoire dans Onitsha et L'Africain de J.M.G. Le Clézio », *Australian Journal of French Studies*, n° 45, 2008, pp. 16-32.

<sup>75</sup> Voir J.M.G. Le CLÉZIO, « Destruction d'une civilisation », *La Quinzaine Littéraire*, n° 410, février 1984, pp. 23-24.

<sup>76</sup> Entretien privé avec Jacqueline DUTTON, reproduit dans *Le Chercheur d'or et d'ailleurs. L'utopie de J.M.G. Le Clézio*, Paris, éd. L'Harmattan, 2003, p. 283.

<sup>77</sup> Mouloud MAMMERI, *La Colline oubliée*, Gallimard, 1992.

<sup>78</sup> Marina SALLES, *Le Clézio, notre contemporain*, op. cit., p. 91.