



Université Hacettepe Institut des Sciences Sociales

Département de Langue et Littérature Françaises

**LES ENJEUX DE L'INTERCULTUREL DANS L'ŒUVRE
ROMANESQUE DE J.-M.G. LE CLÉZIO**

Ceren Özgüler

Thèse de Doctorat

Ankara, 2016

LES ENJEUX DE L'INTERCULTUREL DANS L'ŒUVRE
ROMANESQUE DE J.-M.G. LE CLÉZIO

Ceren Özgüler

Université Hacettepe Institut des Sciences Sociales
Département de Langue et Littérature françaises

Thèse de Doctorat

Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

Ceren ÖZGÜLER tarafından hazırlanan "Les Enjeux de l'Interculturel dans l'Œuvre Romanesque de J.-M.G. Le Clézio" başlıklı bu çalışma, 13 Haziran 2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Nedim KULA (Başkan)



Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU (Danışman)



Prof. Dr. Kemal ÖZMEN



Prof. Dr. Kubilay AKTULUM



Prof. Dr. Nurmelek DEMİR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

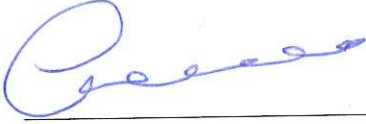
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

13.06.2016



Ceren ÖZGÜLER

A la mémoire de ma très chère tante Nesrin ULUS...

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer mes plus vifs remerciements à ma mère, mon père, mon frère et ma tante dont la présence et l'encouragement ont toujours été fondamentaux quant à la personne que je suis.

J'aimerais exprimer ma profonde gratitude à ma directrice de thèse Mme Sibel BOZBEYOĞLU qui m'a écouté et orienté patiemment durant l'élaboration de ce travail.

Je remercie également M. Kemal ÖZMEN qui a été, pour moi, un guide attentif et disponible malgré ses nombreuses charges.

Je tiens à exprimer mes plus vifs remerciements à Mme Özlem KASAP, sans l'aide de qui la réalisation de ce travail n'aurait pas eu lieu ; je la remercie aussi de sa gentillesse et de la patience qu'elle a accordée à mon égard durant l'élaboration de cette thèse.

Mes remerciements vont également à M. Nizamettin KASAP pour son accueil chaleureux à chaque fois que j'ai sollicité son aide ; sa relecture a été très chère pour l'accomplissement du travail.

Je suis également reconnaissante envers Mlle Damla ŞIKEL pour toutes les heures qu'elle a consacrées à discuter avec moi ; l'étape de la rédaction n'aurait pas eu lieu sans sa contribution.

Mes remerciements vont également à Mr. Serhan DİNDAR, qui m'a encouragé tout au long de ce travail.

Un grand merci à Mme Seda ÇAĞLAYAN MAZANOĞLU, pour son soutien affectueux et pour sa disponibilité à chaque fois que j'ai eu besoin de son aide.

Ma reconnaissance va à ceux qui ont assuré le soutien affectif de ce travail : Mlle Merve SARI et Mme Merve ÖZMAN KAYA.

Et je remercie finalement M. Utku ÖZMAKAS pour ses encouragements, fussent-ils à la dernière étape de ce travail.

ÖZET

ÖZGÜLER, Ceren. Les Enjeux de l'Interculturel dans l'Œuvre Romanesque de J.-M.G. Le Clézio, Doktora Tezi, Ankara, 2016

II. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa kültürü her alanda yeniden yapılanırken, felsefe ve edebiyat alanında da Varoluşçuluk, Yeni Roman ve Yeni Tiyatro gibi yeni arayışlar ve yönelişler ortaya çıkmıştır. Savaşın yol açtığı derin travmalarla ilgisi göz ardı edilemeyecek bu hareketlerin yanında, Jean-Marie Gustave Le Clézio gibi savaşın ortasında doğmuş kimi yazarlar, Avrupa kültürünün içine düştüğü krizden çıkmak için yeni arayışlar peşine düşmüşlerdir. Aile kökenlerinden ötürü çocuk yaşta Afrika kültürüyle tanışan Le Clézio, kuşağının diğer yazarlarından farklı olarak, Avrupa kültürü dışında farklı kültürlerle ilişki içine girerek, kültürlerarasılık temelinde yeni ve özgün bir roman anlayışı geliştirir. Doğrudan Avrupa kültürüyle bir yüzleşmeyi konu alan eserlerinin dışında, XIX. yüzyıl egzotizminin yarattığı “uzak iklimler” ütopyasından farklı bir yapıda, Amerikan yerlileri, Orta Doğu, Afrika, Hint Okyanusu gibi farklı kültürleri konu alan romanlar yazar. Giderek insanı “modernite” adı altında tutsak eden Batı kültüründen ve onun mekanik ilişkilere dayalı büyük şehirlerinden uzaklaşmaya başlayan Le Clézio, yerel kültürler üzerinden yeni bir manevi gerçeklik arayışına girer. Romanlarında, yalnızca “avrupamerkezci kültür”ün mutlaklaştırdığı “modern değerler”in eleştirisini yapmakla kalmaz; aynı zamanda dünya üzerindeki tüm kültürler için var olma hakkını savunur. Kişisel yaşam öyküsünün izlerini takip ettiği kadar, temel bir kavram olarak kültürlerarasılığın çerçevesini de çizen eserleri aracılığıyla tüm kültürlerin insanlığın ortak mirası olduğunu; kültürlerarasılık kavramının kültürlerin birbiriyle olan iletişimi ile canlı tutulacağını ileri sürer. Ayrıca, kahramanları aracılığıyla etnik merkezilik, sömürgecilik ve emperyalizm olgularını eleştirirken, ülkelerin ve kültürlerin özgürleşmelerinin, yok olmaktan kurtulmalarının ancak “Avrupamerkezci ideoloji”nin dayandığı bu yapının ortadan kalkması ile mümkün olacağını savunur. Bu çalışmanın amacı, baskın Avrupamerkezci dünya görüşünden kaynaklanan bu çok boyutlu “krizin” kültürel planda bir çözümlemesini yapmak ve bu çözümlemenin

temelde “ırkçılık”, “etnik milliyetçilik”, “sömürü” gibi çok ciddi etik sorunların çerçevesinde tartışılabileceğini göstermek ve Le Clézio’nun ütopyası olan, kültürler arasındaki saygı, hoşgörü ve diyalogu öne çıkartan kültürlerarasılık kavramının, bugün hala küreselleşmenin etkisi altında tektipleşen kültür ve geleneklerin karşısında insanlığa nasıl yeni bakış açıları sunabileceğini gözler önüne sermektir.

Anahtar Sözcükler:

Kültür, Kültürlerarasılık, küreselleşme, Avrupamerkezcilik, insan hakları, sömürgecilik, modernite, etnik milliyetçilik.

ABSTRACT

ÖZGÜLER, Ceren. Les Enjeux de l'Interculturel dans l'Œuvre Romanesque de J.-M.G. Le Clézio, PhD. Dissertation, Ankara,2016

After the Second World War, while the European culture was restructured in all areas, the new quests and orientations such as Existentialism, New Novel and New Theatre emerged in the areas of literature and philosophy. Besides these new movements whose connection with the severe trauma caused by the war cannot be ignored, certain authors like Jean-Marie Gustave Le Clézio who were born in the middle of the war conducted new searches in order to overcome the crisis by which the European culture was hit. Le Clézio who was introduced to the African culture due to the origin of his family, different from his contemporary authors, establishes relationship with different cultures and develops a new and distinctive understanding in the area of novel based on interculturality. Apart from his works which are directly about confrontation with the European culture, he differs from the utopia of "distant regions" created by the exoticism of the nineteenth century and writes novels on different cultures such as Native Americans, Middle East, Africa and the Indian Ocean. Le Clézio, who is gradually alienated from the western culture that captivates people under the name of modernity and its metropolis that feeds on the mechanical relationships, begins to look for a new spiritual reality through the native cultures. He not only criticises the modern morals which are absolutised by the eurocentric culture in his novel but also supports the right to exist for all the cultures all over the world. Through his works which track his autobiography and set the framework of interculturality as a basic concept, Le Clézio asserts that all the cultures are the common heritage of the humanity and the concept of interculturality will be kept alive through the relationships between the cultures. Moreover, he criticises the facts of ethnocentrism, colonialism and imperialism by means of his characters and maintains that the countries and the cultures will be liberated and escape destruction only if this structure that is based on the eurocentric ideology is removed. The aim of this study is to analyse this multidimensional crisis which stems from the dominant eurocentric world

view in term of a cultural order and to demonstrate that this analysis can be discussed within the scope of very serious ethical problems like “racism”, “ethnic nationalism” and “colonial attitude”. Furthermore, this dissertation aims at demonstrating that Le Clézio’s utopia, the concept of interculturality, which emphasises the respect, tolerance and connection between the cultures presents an alternative and a new perspective to the humanity opposing the cultures and conventions that are standardised under the influence of globalisation.

Key Words: Culture, interculturality, globalisation, Eurocentric, human rights, colonialism, modernity, ethnic nationalism

TABLE DES MATIERES

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ADAMA SAYFASI.....	iii
REMERCIEMENTS	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
TABLE DES MATIERES.....	ix
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I: MULTIPLES FACETTES DE LA RENCONTRE DES CULTURES.....	11
1.1. Regards croisés sur le vivre-ensemble.....	11
1. 2. La perception de l'Autre	32
CHAPITRE II: LA CRISE DE L'EUROCENTRISME CULTUREL ET L'APPEL DES CULTURES LOINTAINES	46
2.1 Une mise en accusation du monde occidental.....	46
2.2 Fascination face aux cultures amérindiennes et africaines	58
CHAPITRE III: DYNAMIQUES DES REPRÉSENTATIONS INTERCULTURELLES	70
3-1 La dynamique identitaire	70
3. 2 L'altérité ou le sens de l'Autre	80
CHAPITRE IV: UNE ETHIQUE CULTURELLE VERS UNE NOUVELLE UTOPIE	92
4.1 L "identité écologique" ou la connexion avec le monde naturel	92
4.2 Une utopie humanitaire	103
CONCLUSION	110
BIBLIOGRAPHIE	119

INTRODUCTION

À considérer de près l'histoire des peuples au niveau des relations interculturelles, il ne serait pas exagéré de préciser qu'elles se sont inscrites plutôt dans un cadre problématique, du fait que les cultures sont par nature enclines à se renfermer sur elles-mêmes et qu'elles développent souvent un mécanisme de défense lorsqu'elles se trouvent confrontées aux autres. Dans ce cas-là, elles affichent volontiers leur différence, et selon toute apparence elles supportent mal de « se ressembler » aux autres. Cette prise de conscience de soi découlant d'un système de pensée forgé au cours des siècles et formant la mentalité des peuples joue de manière déterminante dans la persistance de sa propre identité. On ne peut pourtant en déduire que les cultures entrent en conflit au premier contact. Du reste, si on fait état des grands conflits culturels qui ont opposé les peuples les uns contre les autres, on voit que le *casus belli* est déclenché moins par l'intransigeance des principes internes des cultures différentes que par l'intervention des facteurs « extérieurs », d'ordre politique, économique, militaire voire religieux, dans les faits culturels. L'histoire regorge d'exemples de ce genre.

Face à cet état de contestation qui ne cesse de confronter les cultures, n'y a-t-il pas d'autres moyens de contact pour instaurer un véritable dialogue entre elles ? Un approfondissement soutenu des connaissances et une meilleure compréhension des cultures ne seraient-ils pas une démarche rationnelle et sûre pour dissiper entre les peuples les préjugés et les malentendus, lesquels se transformant au fil du temps en des clichés sclérosés sont transmis à travers les siècles ? Quelque difficile et même utopique que cela paraisse, la tâche s'annonce pourtant noble dans ses visées, car la communication interculturelle a toujours la chance de promouvoir une prise de conscience plus ou moins claire de l'interdépendance, de l'utilité mutuelle et de la solidarité étroite et profonde des peuples du monde de cultures différentes. Aussi celle-ci s'avère-t-elle importante en ce sens qu'elle aurait la possibilité de réprimer le racisme et le fondamentalisme, deux idéologies toujours actuelles et foncièrement

funestes, et de sauvegarder les diverses identités collectives, cultures, langues, systèmes de pensée et de croyances, vivant sous la menace constante du phénomène d'internationalisation, sorte de « cosmopolitisme sans âme », qui gagne de plus en plus du terrain sur notre planète. Il est vrai que de nos jours les spectaculaires progrès inscrits dans le domaine de l'information et de la communication, force majeure de ce phénomène nouveau de la mondialisation, modifient radicalement la nature des relations culturelles au niveau planétaire. Non seulement sur le plan de l'uniformisation des modes de vie et de pensée mais encore sur le plan de la suppression des frontières de toute sorte, les cultures mêmes les plus éloignées les unes des autres se voient doter des moyens de communication constants pour rester en contacts immédiats sans qu'on soit obligé de se déplacer. Toutefois, une interrogation sérieuse s'impose en l'occurrence quant à la globalisation de la notion même de culture et notamment de l'interculturel qui préoccupe de plus en plus les esprits de tout milieu.

L'une des préoccupations majeures qui touche l'interculturel se cristallise autour de la question de l'autre ou plus précisément de l'identité et du « vivre ensemble » demeurant au cœur de toute vie sociale. Elle fut souvent caractérisée au cours de l'histoire par l'opposition « civilisé - primitif », « supériorité - infériorité », « humanité - animalité » et « civilisation - sauvagerie ». Cette binarité étant présente dès le début de l'ère coloniale est certes liée à diverses pratiques impériales, tels l'esclavage, l'exploitation et le pillage qui empêchent de considérer à sa juste valeur la notion de « différence » et de repenser sainement l'autre en termes appropriés. Montaigne dénonce au début de la période coloniale les méfaits de cette « relation » unidimensionnelle: *« Tant de villes, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passés au fil de l'épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la négociation des perles et du poivre ! Mécaniques victoires. Jamais l'ambition, jamais les inimitiés publiques ne poussèrent les hommes les uns contre les autres à si horribles hostilités et calamités si misérables! »* (« Essais », Livre III, chapitre 6). Depuis cette première dénonciation jusqu'à l'avènement du

phénomène de la mondialisation, en passant par le cosmopolitisme du siècle des Lumières, l'exotisme du XIXe siècle, le grand phénomène de l'industrialisation, l'expansion impériale et colonialiste du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècles et finalement les revendications indépendantistes des peuples colonisés, la thématique de l'autre n'a rien perdu de son actualité. Chaque période, chaque culture concernée l'a traitée avec ses termes qui lui sont convenus, ceux de « supériorité », d'« infériorité », d'« altérité », d'« étrangeté », de « différence », de « diversité », de « richesse », tout en donnant matière à une réflexion riche et partagée.

L'interculturel, bien qu'il relève plutôt du domaine des disciplines socio-culturelles, la littérature aussi y trouve un intérêt de plus en plus vif et croissant, et ceci notamment au cours du XX^{ème} siècle. Les raisons en sont multiples : survivances du romantisme exotique du XIX^{ème} siècle et goût pour les cultures peu connues, bouleversements choquants des deux grandes guerres mondiales et remise en question des valeurs du monde contemporaines, développements réalisés à partir des années de 1950 dans les domaines de l'anthropologie culturelle qui renouvelle l'intérêt pour les cultures minoritaires lointaines. Déjà avant la fin de la Grande Guerre, Pierre Loti, Victor Segalen et, entre les deux guerres, Raymond Roussel furent les principaux précurseurs à mettre au premier plan l'idée de la « relation » au niveau culturel. Leur préoccupation humanitaire et anticolonialiste a favorisé cette ouverture vers l'autre par le biais de la problématique de l'identité et de l'altérité et a révélé qu'une construction et une régénération saine et durable de la première s'accomplit dans le dépassement de la conscience vers l'autre.

Les années qui ont suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale ont témoigné d'un phénomène international important déjà signalé par les écrivains mentionnés ci-haut : le mouvement de décolonisation marqué par des revendications indépendantistes, politiques et culturelles. Plusieurs peuples soumis à l'impérialisme des pays européens ont conquis leur indépendance. Des élites européennes, hommes de lettres, de science, de politique

impressionnées par cet événement ont pris connaissance des cultures autochtones, de leurs arts, de leurs croyances, de leurs modes de vie, et ont fait des pas, fût-ce modestes et limités, vers le dialogue et l'équilibre interculturels entre les peuples. Quant aux écrivains issus de la Seconde Guerre mondiale, étant conscients de cette entrée nouvelle des cultures jugées autrefois « sauvages » dans l'actualité internationale n'ont cessé de souligner la nécessité de promouvoir la paix et la construction d'un monde unifié et pacifique à partir de la reconnaissance des autres cultures sur un même pied d'égalité.

C'est justement dans ce contexte du poste-colonialisme que Jean-Marie Gustave Le Clézio, écrivain français, lauréat du prix Nobel de littérature (2008), fait figure de pont entre la culture occidentale, culture dominante, et les cultures autochtones, de sorte que son œuvre traduit un incessant appel à l'interculturalité et à la sauvegarde des cultures indigènes souvent malmenées, qui sont à ses yeux « *seul recours possible* » pour l'avenir de l'humanité.

Né d'une mère bretonne et d'un père britannique, Le Clézio, affirmant « les races humaines n'existent pas. Il existe un genre humain dans lequel il y a des hommes et des femmes, des personnes de couleur, de grande et de petite taille, avec des aptitudes différentes et variées », fait voir avec ferveur sa réception des cultures du monde à la manière des grands philosophes cosmopolites du XVIII^e siècle. Bien que son œuvre semble être marquée par une quête passionnée de ses origines africaines, plus précisément mauriciennes, elle fait aussi acte de foi d'« une nouvelle conception de l'identité qui permettrait de conjuguer la spécificité culturelle de chacun et les grandes exigences de la fraternité humaine ». C'est là que réside certes toute l'originalité de Le Clézio, qui tout en dénonçant dans ses premières œuvres les failles, telles la violence, l'agressivité, l'oppression, l'égoïsme, du monde moderne occidental, sans toutefois le rejeter catégoriquement, puisqu'il en est sorti, en vient à l'idée que l'interculturalité, la rencontre, le dialogue et le respect des cultures sont le seul processus valable par lequel les problèmes liés à

l'ethnocentrisme, au colonialisme, aux ruptures culturelles pourraient trouver une solution décisive et durable.

Si Le Clézio quitte l'Europe dévastée par la Seconde Guerre Mondiale pour les cultures indigènes lointaines, ce n'est pas, certes, pour une « évasion » comme le feraient les romantiques au siècle précédent, mais pour une double recherche, celle de ses origines ancestrales, familiales et celle des cultures autochtones peu connues du monde moderne occidental. Pour Le Clézio, toute identité n'est en fait que le reflet, le produit de ses racines ancestrales. La raison pour laquelle tout homme a le droit à la préserver, la faire valoir, la développer et l'enrichir. Car parler de l'uniformisation dans le domaine de la culture et de la langue, c'est de nier ou de rejeter la diversité alors que la "pureté culturelle" n'est qu'une construction mentale, schématique, une abstraction qui ne conduit nulle part.

Le Clézio recherche dès les années 1970 des matières pour ses livres hors des frontières du monde moderne occidental, en Indochine et au Mexique, où il poursuit son service militaire. Il donne libre essor à sa créativité en parcourant par la suite les trois continents, l'Europe, l'Amérique et l'Afrique, et reçoit des apports les plus divers en côtoyant les cultures les plus variées. On pourrait dire qu'il se nourrit d'un livre à l'autre d'un imaginaire collectif voire mondialisé qui lui ouvre les perspectives d'une vaste interculturalité mondiale autour d'un brassage d'idées qui traduit le caractère "multipolaire" de notre monde. Les déplacements continus à travers les géographies les plus diverses, cultures, peuples, mœurs et traditions différents, de cet « errant », de ce « voyageur planétaire » symbolisent également un voyage intérieur qui amène une reconnaissance de l'altérité en lui-même. Ainsi, le « moi » et l'« autre », étant dans leurs principes deux entités différentes, parfois opposées voire hostiles, finissent par s'unir mais sans renoncer à leur propre communauté et sans exclure celle de l'autre, et donnent naissance à une nouvelle création qui échappe à toute forme d'uniformité et de particularismes gênants. Ainsi, les composantes des deux communautés culturelles rapprochées se rencontrent,

s'unissent sans toutefois perdre leur intégrité et leur singularité. Les cultures subissent à travers une multiplicité de contacts une transformation continue, d'où l'ouverture à toute forme de dialogue voire de métissage qui n'amène pas forcément une négation de sa propre culture. Une prise de conscience de l'interculturel est ainsi à ses yeux le véritable garant d'une communication et d'une rencontre soutenues et volontaires, un développement et enrichissement vraiment durables.

Le Clézio ne se livre pas dans sa quête constante d'une réconciliation au niveau planétaire des aires culturelles différentes à une condamnation catégorique de la culture et de la civilisation occidentales dont il est issu, mais en dénonce violemment les tares manifestes, notamment son industrialisation à l'excès, sa société de consommation qui déifie l'objet, son matérialisme excessif, son égoïsme et son égocentrisme démesurés, sa prétendue supériorité culturelle, sa volonté d'hégémonie et notamment sa cupidité insatiable du gain qui nuit à l'environnement naturel. La culture occidentale étant foncièrement rationaliste et devenue trop monolithique est confrontée à ses yeux à une grave crise qui vient de ses conditions historiques et de ses traditions qui sans cesse la mettent à l'épreuve. Consciente de sa puissance économique, de sa supériorité technique, de son savoir universel, elle a du mal pourtant, au-delà de la crise interne qui la frappe, à s'ouvrir à la culture de l'autre qu'elle a considérée au fil du temps comme " inférieure " à la sienne. C'est ce refus de l'altérité, cette représentation hautaine de soi-même qui ont poussé Le Clézio, à côté d'une quête passionnée de ses origines, vers d'autres cultures lointaines maltraitées et mal connues du monde moderne. Les paysages, naturels et humains, de ces espaces " vierges " décrits par Le Clézio dans ses œuvres et qui traitent des cultures de l'Amérique et de l'Afrique constituent en quelque sorte une antithèse de la civilisation matérialiste occidentale.

Nous avons traité ce travail intitulé *Les enjeux de l'interculturel dans l'œuvre romanesque de J.-M. G. Le Clézio* en quatre chapitres, chacun étant suivi de

deux sous-chapitres, lesquels permettront d'analyser la question dans ses détails caractéristiques. Le premier chapitre propose une étude globale sur les « multiples visages de la rencontre des cultures » afin de servir de base théorique à trois autres chapitres qui approfondiront la problématique de l'interculturel chez Le Clézio. Le premier sous-chapitre consacré aux « Regards croisés sur le vivre-ensemble » étudie en premier lieu l'approche interculturelle comme rencontre et échange des cultures mettant en jeu l'identité, le rapport à l'autre et la différence dans une interaction constante, et ceci par rapport à d'autres formes de relations culturelles, tels le pluralisme, multiculturalisme, le métissage, l'hybridité, l'intégration, l'assimilation et l'acculturation, et en second lieu il repense l'interculturalité qui devient une piste de réflexions riches dans une communauté où allaient cohabiter des hommes de culture différente dans un esprit de tolérance et de compréhension mutuelles, garant du « vivre-ensemble ». Le second sous-chapitre proposant les modalités de l'«écriture de l'autre » se questionne sur les manifestations des différences ainsi que sur les références communes à l'intérieur et à l'extérieur des communautés culturelles et cherche à répondre à la question majeure, celle de « La perception de l'Autre » à travers les écrits et notamment les romans de Le Clézio, l'«éternel errant » et en quête de ses racines et de la parole de l'autre, souvent exclu et faisant face aux divers visages de l'altérité.

Le second chapitre pose les fondements de la problématique leclézienne : « La crise de l'eurocentrisme et l'appel des cultures lointaines ». Traitant de la position de Le Clézio vis-à-vis de l'Occident moderne, ce chapitre priorise l'état de crise que caractérise le monde cruel de l'avant et de l'après-guerre régulé par la violence, les valeurs matérielles, l'égoïsme, l'indifférence, bref par la « *barbarie moderne* » technicienne. Pour échapper à cette atmosphère étouffante, invivable, à l'horreur, à l'inhumaine cruauté de la « domination blanche », il ressent au plus profond de son être l'irrésistible appel des cultures lointaines non-occidentales qu'il fréquente à maintes reprises, et fait figure, dès la fin des années de 60, d'ardent défenseur et d'« explorateur d'une humanité au-delà et en dessous de la civilisation régnante ». Le premier sous-chapitre

qui s'intitule « Une mise en accusation du monde occidental » analyse à partir des premiers textes de Le Clézio le grand cataclysme social, moral et culturel déclenché à l'échelle européenne voire mondiale comme suite à l'avènement de la société de consommation, jamais assouvie, cruelle, matérialiste, propriétaire et inégalitaire, et risquant de ruiner l'humanité. Cet environnement urbain apocalyptique contient pourtant en lui le germe d'une lueur d'espoir, d'un sentiment de fuite en avant vers la paix à partir de la reconnaissance de cet autre « monde », celui des cultures autochtones. Le second sous-chapitre porte sur la « Fascination face aux cultures amérindiennes et africaines » qui marque profondément Le Clézio dans sa vision du monde et dans le mode de son écriture. Le grand errant et le majestueux explorateur, Le Clézio tente à travers ses innombrables voyages et ses longs séjours sur les terres « magiques », « pauvres », mais libres des peuples amérindiens, mexicains et africains, Île de Maurice notamment, de valoriser ce que signifie le « non-Occident » ou l'« ailleurs » lointain dans ses multiples aspects et le passé ou les racines ancestrales à travers une quête passionnée des lieux originaires.

Le troisième chapitre va éclaircir les « Dynamiques des représentations interculturelles » chez Le Clézio, lesquelles constituent un tournant majeur en ouvrant de larges perspectives aux préoccupations de l'écrivain quant au dialogue avec les autres cultures, à la reconnaissance de l'identité collective et à l'ouverture à l'autre, d'où une interrogation constante sur soi. Car, l'appartenance à une culture n'a rien à faire avec la couleur de peau, mais à une terre, à une identité, à une langue, à une mémoire, et l'homme oscille malgré lui entre deux faits majeurs inextricablement liés l'un à l'autre : l'identité et l'altérité, dont dépendent les exigences du « vivre-ensemble » et de la fraternité humaine. Le premier sous-chapitre consacré à « La dynamique identitaire » et situé au cœur de la philosophie culturelle de Le Clézio, s'attache à poser dans son ancrage culturel le problème de l'identité chez l'écrivain, étant dans son œuvre souvent confrontée à une épreuve historique. Sans oublier la charge émotionnelle que pose chez lui l'enjeu identitaire, la question apparaît dans ses dimensions conflictuelles primordiales du fait que sa culture

d'appartenance exige la reconnaissance de l'autre, car toute culture s'expose à des interférences, d'où un ressourcement interculturel de part et d'autre. Le second sous-chapitre se focalisant sur l'« Altérité ou le sens de l'autre » achève le questionnement du chapitre précédent, et explore dans ses spécificités leclézienne la problématique de l'altérité comme expérience de l'interculturel se manifestant chez lui comme une tentative de se reconnaître dans la découverte de l'autre non-occidental.

Quant au quatrième et dernier chapitre portant sur « Une éthique culturelle ou vers une nouvelle forme de l'utopie », il fait la synthèse des vues de Le Clézio sur l'interculturalité, qui suit à travers ses vastes expériences du monde occidental, belliqueux et colonisateur, et des sous-cultures infériorisées réparties entre l'Amérique (Amérique centrale) et l'Afrique (Afrique du Nord, Île de Maurice) une trajectoire allant de la rencontre de ses origines jusqu'au dialogue et à la co-existence pacifique des cultures. Le Clézio aboutit au prix d'un dur labeur dû à une sorte d'exil volontaire à une « éthique culturelle » valorisant que toutes les cultures se valent, qu'elles ont droit à se préserver dans leur environnement naturel, et qu'elles méritent bien le respect. Mais il est bien évident que le rêve édénique perdu ou la recherche d'une harmonie intérieure initiatique que l'écrivain veut rétablir par le biais de ces œuvres et notamment par des quêtes de lieux primitifs naturels et de ses rêveries des origines demeure comme une « utopie humanitaire », puisque la construction d'un monde interculturel basé sur la spécificité et le respect culturels de chacun est confrontée au phénomène d'internationalisation qui provoque des enjeux majeurs pour l'avenir. Le premier sous-chapitre qui met en relief l'« Identité écologique » ou la connexion avec le monde naturel » est une étude qui syncretise l'interculturalité autrement dit les modalités du « vivre-ensemble », avec l'environnement naturel tout en procédant à une « écocritique » qui s'élargit jusqu'à une dénonciation des puissances industrielles, principaux responsables de la dégradation de l'environnement naturel. Le second et le dernier sous-chapitre intitulé « Une utopie humanitaire : l'interculturel à l'heure de l'internationalisation » se questionne sur les enjeux que posent à l'heure

actuelle la construction d'un monde pacifique et fraternel par un échange fécond d'apports mutuels et le respect et la tolérance de l'autre. Cette vaste épopée de l'interculturel visant à sauvegarder les cultures minoritaires et leur environnement naturel et faire valoir leurs droits face à l'hégémonie des nations européennes régnant en maîtresses sur trois continents, n'en reste pas moins problématique voire utopique, puisque l'internationalisation prend de plus en plus l'essor sous la poussée de la mondialisation.

Quant à la méthode d'approche critique que nous allons adopter pour ce travail, elle se fondera sur la critique thématique, notamment celle de Jean-Pierre Richard, qui nous permet mieux de questionner la problématique de l'interculturalité, et par là de mettre au jour les thèmes obsédants de l'œuvre de Le Clézio et plus particulièrement la part de rêveries qui incite Le Clézio dès ses premiers romans du cycle d'Amérique et d'Afrique à créer une prose ou mieux dire une écriture poétique dénuée de tout artifice et alliant les vastes descriptions des paysages naturels, des climats originels et des tableaux humains à une quête intérieure enrichie de sensations sensuelles et d'images exquises.

Au terme de cette étude nous espérons révéler à partir des œuvres romanesques ainsi que de divers écrits de Le Clézio les enjeux que pose l'interculturalité à laquelle aboutissent sa pensée et son œuvre, composant un tout indissoluble et offrant à l'humanité les possibilités d'une même communauté de destin.

CHAPITRE I

MULTIPLES FACETTES DE LA RENCONTRE DES CULTURES

I.1. Regards croisés sur le vivre-ensemble

Dans cette époque de mondialisation où nous sommes, les échanges culturels s'accroissent à une vitesse vertigineuse ; ceci ouvre de nouveaux horizons, donne lieu à une nouvelle vision et appréhension de la culture, dans sa singularité, mais en même temps recourt certains enjeux, surtout d'ordre social. En raison des interactions permanentes entre les cultures environnantes, il est désormais difficile de trouver une culture qui puisse être à son état pur et entièrement homogène. Il est à savoir que, la réalité culturelle actuelle, celle de l'ère postcoloniale, celle qui indique le pouvoir hégémonique de l'Occident sur le monde, nécessite l'affirmation des autres cultures ; un des moyens susceptible de détruire la seule autorité occidentale. Cette affirmation, désigne une phase de passage d'une culture à l'autre tout en créant de nouveaux éléments culturels. Cette situation définie par l'anthropologue cubain F. Ortiz, par la notion de « transculturalité » désigne toute sorte de modifications produites à l'issue de tout contact entre des groupes de différentes ethnies. Ce terme vise à transformer les divers représentations et les modes de penser et à organiser les relations entre les êtres humains à partir des notions universelles telles que "égalité, liberté, fraternité" et des notions culturelles privilégiant les termes fondamentaux comme l'identité et l'altérité :

Lorsqu'on est installé dans un principe d'expansion, un espace de rencontres et de pluralisme, mais inévitablement aussi un espace de conflit des valeurs, que celles-ci soient locales, communautaires ou nationales.
(Forestal 2008 :393)

En dépit des événements majeurs qui ont opposé les puissances impériales aux pays colonisés et des prix lourdement payés, notamment de la part des peuples colonisés, il est tout légitime de souligner qu'après la période de

décolonisation, le dialogue instauré entre les pays du monde a favorisé le rapprochement des cultures variées. Il a été question d'une véritable rencontre de cultures de types différents qui a rendu plausible l'« interculturalité», mais qui a en même temps engendré certains problèmes imprévus. A l'heure actuelle, dans ce monde globalisant, la rencontre ou le dialogue se fait non seulement au niveau des civilisations mais aussi entre les peuples. Le processus de la globalisation contraint les sociétés à réévaluer leur milieu social et tout ce qui constitue leur environnement interculturel. Pour appréhender la structure sociale, il faut d'abord se pencher sur la relation entre le global et le local, une relation assez variable ; et pour une meilleure analyse, il faut décomposer l'interaction des différentes cultures en ses éléments ; et ce afin de voir les dynamiques interculturelles tant au niveau global que local.

C'est au travers de cette notion préliminaire de transculturalité que vient au premier plan le modèle de la mosaïque ; celui de la juxtaposition de divers groupes d'ethnies entre lesquels s'établissent des échanges multiples qui, suivant la nature de la coexistence des partenaires, prennent des formes spécifiques dans l'appareil sociale ; à savoir l'acculturation, l'assimilation, l'intégration, le syncrétisme, le pluralisme, le métissage, l'hybridité, le multiculturalisme, la créolisation et l'interculturel.

Signifiant originellement « l'adoption et l'assimilation d'une culture étrangère », l'acculturation se caractérise par une suite de modifications survenues dans les modes de penser, de percevoir, d'agir, de parler et de juger d'un groupe social quelconque, et généralement minoritaire, jugé, culturellement parlant, peu développé par rapport à la culture dominante, ou inférieure à celle-ci. La définition « transformations des modes de vie et de pensée des immigrants au contact de la société américaine » faite en 1880 par J.W. Powell, nous décrit bien la différence entre l'acculturation et l'assimilation, qui n'en constitue qu'une phase. Il est à savoir que le processus de l'acculturation est l'appropriation d'une nouvelle culture. Mais, tout processus d'acculturation n'est pas une entière métamorphose, un passage radical d'une culture vers une autre ; il est un processus durant lequel l'individu peut favoriser un choix limité des « éléments culturels». L'individu peut se donner l'opportunité de trouver des

points communs entre la société d'accueil et la culture qu'il possède depuis sa naissance. Dans l'acculturation, il ne s'agit pas de perte de culture complète, c'est-à-dire d'une «déculturation» selon laquelle tout contact avec un nouveau groupe culturel différent peut causer une acquisition d'une culture nouvelle suite à la perte de la culture d'origine.

Il est, toutefois, à préciser qu'il existe très peu de culture 'pure' n'ayant pas subie l'influence d'une autre culture. Cette idée nous ramène à l'existence des cultures mixtes. Cependant, si un individu perd entièrement sa propre culture et « assimile et intériorise la culture de l'autre groupe avec lequel il est en contact », ceci s'avère comme la dimension extrême de l'acculturation: l'assimilation. Rappelant la déculturation, l'assimilation aboutit fatalement à l'effacement de la culture dominée. Poutignat et Streiff-Fenart évaluent l'assimilation à une nouvelle culture de la manière suivante: « L'assimilation c'est la dissolution des groupes ethniques et l'absorption de leurs membres dans la société d'accueil. » (Poutignat 2008 : 95)

En effet, le processus d'assimilation désigne le fait d'imposer, de chercher à faire appliquer, à un individu appartenant à une communauté sociale minoritaire, les éléments culturels de la société d'accueil. Cela montre que l'identité culturelle de l'individu est vouée à être effacée. Puisque c'est l'identité individuelle qui est au centre de la connaissance et de la reconnaissance du soi et d'autrui, l'assimilation nécessite, de fait, la perte de l'identité culturelle pour adopter celle qui appartient à la culture dominante. Pourtant, au lieu d'être assimilé, de nos jours, l'individu préfère la marginalisation en refusant la culture qui lui est imposée. Une suggestion faite par certains sociologues, en vue de ne pas perdre l'identité d'origine, est d'opter pour l'intégration.

L'individu a toujours la chance de garder son identité culturelle tout étant en contact direct avec les membres de la société et en adoptant la nouvelle culture de la société mais à condition de ne pas se soumettre à toutes les attentes, et

d'oublier sa culture d'origine ; c'est ce qui se recouvre avec l'acculturation. Il est bien retenir que, contrairement à l'assimilation, il n'est pas question, dans l'acculturation, d'une perte complète de ladite culture. Dans ce cas, ce n'est pas l'assimilation qui se produit puisque ce processus cesse au profit de l'autre. Le processus de l'assimilation, tel quel, s'avère difficile à cause de la multiplicité et de la variété des facteurs secondaires qui y interviennent. Ce processus se produit par une suite continue permettant à l'individu de s'intégrer peu à peu dans le milieu social et culturel du pays. L'assimilation peut être une suite évidente de l'acculturation ; ce qui est un « cas extrême de l'acculturation ». L'assimilation se révèle comme la disparition complète de la culture d'un groupe intériorisant la culture de l'autre. On peut observer trois types d'acculturation; le premier, la syncrétisation, étant une sorte de métissage culturel, est un mélange de plusieurs ensembles culturels se trouvant dans une nouvelle cohésion. Le deuxième, le syncrétisme, est un métissage culturel dans l'histoire des religions, on le trouve surtout et aussi dans l'Antiquité ; car ce phénomène « à cette époque-là définissaient les influences entre religions comme une forme d'assimilation ». (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Syncrétisme>) Et pour finir, le troisième, le pluralisme, qui s'impose aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur des communautés nationales, est souvent une source de conflits ; ce qui mérite d'être traité comme une des raisons pour lesquelles le dialogue culturel doit être établi. Il est toutefois à noter que la grande accumulation d'éléments extérieurs « complique le défi de vivre ensemble ». En outre, les échanges mènent, d'une manière inévitable, à la confrontation de diverses conceptions du monde, configurées autour d'un ensemble de valeurs ; idées, croyances se trouvant à l'arrière-plan des pratiques individuelles ou sociales d'un individu, qui risque de menacer les identités personnelles ou collectives.

[...]...un phénomène complexe, qui ne se produit pas dans un seul sens et qui envisage les relations et les influences que les cultures exercent les unes sur les autres. Les contacts culturels directs entraînent des modifications et en même temps des évolutions dans le cadre des cultures en contact. (Demorgon 2004 :24)

Le multiculturalisme est l'un des trois dimensions les plus importantes de la diversité culturelle ; c'est donc pourquoi nous devons lui consacrer plus de place pour pouvoir la distinguer de l'interculturalité. À cet égard, nous pouvons parler de certaines adoptions politiques quant au sujet : le multiculturalisme, est né du respect réciproque des sociétés coexistantes. Ce respect définit la capacité des cultures pouvant exister ensemble. Il reconnaît la diversité culturelle dans ces particularismes culturels ou communautaires qui sont acceptés dans l'espace public. Sans qu'elles se dissolvent dans un modèle unique, elles doivent faire continuer leur existence au sein d'une même société. Les autorités ou bien les politiques, quant à la diversité, ont pour but de représenter les minorités issues de l'immigration. Les composantes du multiculturalisme sont généralement les populations immigrées habitant le territoire national et les minorités au sein du pays.

Le multiculturel et l'interculturel ont été développés par les travaux du Conseil de l'Europe et de l'Union Européenne. Les travaux réalisés pour « la lutte contre le racisme et la xénophobie » par le Conseil de l'Europe est exprimée par la formule suivante selon une Proposition de celui-ci : « Les sociétés européennes sont multiculturelles et multiethniques, et leur diversité est enrichissante et constructive (www.ami-oimc.org/multiculturalisme-interculturalite).

Pour le multiculturalisme, concernant le contexte européen, il est question de respect des libertés individuelles, conformément aux Droits de l'Homme. La démarche interculturelle confondue souvent avec l'approche culturelle, voire multiculturelle, met l'accent sur les processus et les interactions qui unissent et définissent les individus et les groupes les uns par rapport aux autres ; « il est question de traiter l'interculturalité dans une sorte de dynamique interactionnelle qui exige un effort de négociation, pour se construire une nouvelle identité dans un espace social différent. » (Munzele Munzimi 2004 : 33-35)

Un autre modèle qui rend possible le vivre-ensemble est le métissage. Défini comme « l'union féconde entre hommes et femmes d'origine ethnique différente », le métissage, désigne en même temps différentes influences culturelles. Le métissage culturel selon certains scientifiques, peut être réalisé volontairement ; c'est-à-dire les personnes peuvent avoir l'influence de la richesse culturelle par leur volonté; le métissage de l'individu s'effectue dès la naissance, à partir du vécu, du vu de ses parents et de ses ancêtres. Il oblige à penser sur l'importance de la culture et de la problématique identitaire.

L'histoire, comme l'anthropologie la plus récente, nous apprennent qu'il n'est de culture que métisse. L'hybridation, le changement, l'ouverture, les échanges sont le lot commun de toute culture vivante. Penser les rencontres interculturelles en respectant à la fois le principe d'identité sans nier celui de métissage : telle est la tendance actuelle des sciences sociales. (Mucchielli 1992 :16.)

Le métissage se différencie de l'hybridité culturelle qui est acceptée comme « le résultat d'un processus continu de transculturation », et qui est en même temps le résultat du croisement de deux ou plusieurs cultures différentes. Mais aujourd'hui, nous ne devons pas voir le métissage, du point de vue anthropologique, comme la fusion d'une culture sous une autre ni une cohésion, mais nous devons l'accepter comme une notion servant au dialogue entre deux cultures. N'étant autre que phénomène d'interaction, le métissage ne doit jamais être confondu avec des notions de "mélange" ou d'"hybridité" ; puisque notre sujet d'étude porte sur l'interculturalité, le métissage doit être compris comme un concept d'interaction qui facilite le dialogue entre deux cultures. Tandis que le métissage concerne les espèces culturelles, l'hybridité concerne la race. La créolisation, qui envisage de faire accepter les sociétés créoles telles qu'elles sont devant toutes les cultures du monde, en les faisant mettre en relation avec ces autres cultures. Pour que la créolisation s'effectue de manière efficace, les éléments culturels en question doivent être équivalents. Même si la créolisation, dans le fond, a le même objectif que l'interculturalité, elle, ne pourrait avoir le même impact, le même effet, puisqu'elle ne concerne pas toutes les cultures du monde. L'interculturalité vise

quelque chose de plus vaste, de plus universel. Le but est de faire vivre-ensemble toutes les cultures du monde dans des conditions égales.

Figurant parmi les thématiques du discours culturel les plus controversées et étant reliées à une épreuve historique, l'interculturalité ou l'interculturel non seulement reflète une question identitaire et existentielle voire fondatrice mais exprime également une expérience de l'altérité, celle de l'échange avec l'autre. Produit de la civilisation, cette notion définit, avec le progrès de la modernité et la fin de la colonisation, les diverses facettes de la confrontation des cultures de types différents. À cet égard, l'interculturalité touche les domaines variés, tels que les sciences sociales, les arts et la littérature, qui, chacun traite à sa manière, la problématique des rapports culturels tant dans sa théorisation et thématisation que dans sa représentation esthétique.

L'interculturalité est un concept riche en théories ; des théories permettant de mettre en comparaison l'ensemble des processus dynamiques liés aux relations groupales, institutionnelles créés par les interactions entre les cultures. Grâce à l'analyse des différentes aires culturelles, nous voyons apparaître une nouvelle pratique culturelle représentant « les interrelations qui se produisent lorsque des cultures différentes entrent en contact ». Celle-ci, amène à réfléchir sur des changements et des transformations exigeant une nouvelle interprétation des expériences concrètes entre les nations. L'interculturalité aurait, pour ainsi dire, comme objectif de modifier voire de modérer essentiellement l'attitude la plus ancienne qui repose sur des facteurs psychologiques, vu que nous faisons partie d'une société polyphonique où sont acceptées les différentes formes culturelles, religieuses, sociales.

La question cruciale qui se pose à l'heure actuelle, quant à l'interculturalité, porte essentiellement sur les procédés par lesquels les sociétés et les individus interviennent dans le contexte interculturel. Les enjeux de la diversité culturelle, les problèmes d'ordre politique et religieux qui provoquent des conflits

constants soulignent l'actualité du problème. L'interculturalité favorise une reconnaissance explicite de la valeur de la diversité, en offrant la possibilité de rencontre et du dialogue pour accroître l'interaction entre les communautés culturelles ; d'où aider à la construction des formes d'identité interculturelles.

Il est important de repenser l'approche "interculturelle" non comme une donnée, mais comme une rencontre. La rencontre interculturelle doit donc être conçue comme un échange entre personnes, ou groupes de personnes, de différentes cultures permettant l'émergence d'un espace de négociation. Mais la notion de culture doit être entendue au sens large : sociale, ethnique, générationnelle, professionnelle, institutionnelle... Il est important de considérer qu'en fait on ne rencontre pas une culture, mais une personne porteuse de culture(s). (Bulletin d'information de l'Observatoire Régional de l'Intégration et de la Ville-No:72 : 2012)

La relation interculturelle revêt donc une importance particulière du fait qu'elle révèle les manifestations d'identification et d'altérisation de part et d'autre et qu'elle construit des rapports aux autres tout en approfondissant le concept tant au niveau social qu'éthique. En fait, l'interculturalité vise à effacer, sinon à diminuer, les conflits culturels venant de la rencontre tout court. Ici émerge, l'enjeu de l'interculturalité qui nous redessine un contexte créant de nouvelles relations entre cultures et entre pays, pour respecter l'autre et sauvegarder « l'identité culturelle des partenaires en relation » :

La culture c'est sans doute ce qui se fait et ce qui existe comme production de l'homme, mais c'est surtout et d'abord ce qui se fait et ce qui existe *comme ayant du sens* dans une communauté particulière. La culture peut être vue comme l'ensemble des formes imaginaires/symboliques qui médient les relations d'un sujet aux autres et à lui-même, et plus largement au groupe et au contexte, réciproquement ces formes et structures de sens médient les relations du contexte, du groupe, des autres... au sujet singulier. C'est ainsi que l'individu qui s'est approprié ces formes en s'y identifiant, acquiert une identité culturelle. (Canet 1993 : 16)

Ainsi, il nous est important de nous interroger sur l'identité plutôt que de mettre au premier plan la culture dans son sens le plus large ; car c'est la différence en tant qu'identité qui détermine les classifications culturelles. Constituée de groupes d'individus partageant des cultures différentes, une société doit réfléchir aux moyens d'intégrer ces différences afin de construire une identité collective puisque la culture d'une société représente l'identité d'une société.

Cette dynamique identitaire visant à équilibrer les modes de réception a des enjeux : la période précédant l'interculturalité et celle qui la suit, à travers un processus, jouent un rôle déterminant vis-à-vis des modalités du "vivre-ensemble". Dans certains cas, cela peut entraîner des conflits ; mais d'un autre point de vue, cela peut donner lieu à des situations particulières de cohabitation culturelle. Quels qu'en soient les processus d'exclusion ou de rejet, il faut considérer l'interculturel dans ses difficultés liées à ces processus et ressentir la nécessité de faire une étude à part concernant les groupes sociaux et la reconnaissance de la diversité culturelle dans le milieu où ils vivent. C'est justement dans cette multiplicité de représentations culturelles que se forme l'interculturalité. La progression des sociétés vers des représentations multiformes permet la création de nouvelles pistes de réflexion traitant de la culture et de l'interculturel dans leur spécificité propre.

Mais, en dépit des démarches au profit de l'interculturel et contre toutes les formes de discrimination identitaire, les frontières qui cloisonnent les cultures renforcent pourtant des sentiments d'appartenance à une terre, à une communauté, à un peuple, à une histoire. Afin de faire ressortir la complexité produite par les frontières, il faut considérer la zone, qui reste à l'extérieur et qui se laisse pénétrer en raison de nouveaux défis de circulations, communication et interaction des personnes et des cultures, comme une altérité qui incite à la recherche d'une harmonie intérieure.

Le dialogue et la communication entre les groupes constitués de différents individus se fait sur la base de l'ensemble des connaissances communes. Les réseaux constituent un véritable mélange où les groupes et les individus luttent afin de survivre en incorporant en eux-mêmes des éléments appartenant à de domaines variés. Sur ce point, les différences qui sont à l'origine des oppositions, de la confrontation ou du conflit entre différentes cultures exigent un regard cosmopolite et un respect mutuel. Ici apparaît la nécessité de définir un nouvel humanisme. Le fait de donner un nouveau sens à l'« être humain »

sert à établir un dialogue, à enrichir des liens réciproques. Ces derniers se faisant dans le contexte des contacts variés trouvent leur définition selon les peuples ou les individus.

Dans le contexte actuel de la mondialisation, le dialogue entre le Soi et l'Autre semble naître d'une certaine valorisation des peuples autochtones par la voie de l'affirmation qui est rendue possible grâce à l'expansion du contexte multiculturel. Vu cet état des choses, il faut tenir compte de la transformation des sociétés en raison du processus de globalisation. Cette réalité ne doit pas seulement être analysée par de simples changements de structures sociales, mais elle doit aussi être mise en considération par la dynamique des grandes catégories sociales, surtout provenant des faits de la colonisation et de l'immigration qui ont marqué profondément les sociétés de nos jours.

Traumatisés par les pertes de la Deuxième Guerre Mondiale, les États occidentaux décident « d'une protection du patrimoine en temps de guerre comme en temps de paix ». Car, comme l'UNESCO affirme, « Le patrimoine est l'héritage du passé, dont nous profitons aujourd'hui et que nous transmettons aux générations à venir. » (Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel de l'UNESCO : 1972) L'importance de cette mission a favorisé « la multiplication des institutions autour du patrimoine à tous les niveaux ». Sur le plan mondial, c'est l'UNESCO qui se charge de mettre en valeur le patrimoine comme l'héritage du passé, seul garant du « vivre-ensemble » tout en gardant ses particularités.

La culture « embrasse tout ce qui constitue l'environnement de l'homme ». Avec la naissance de la notion « patrimoine immatériel » de l'UNESCO, cette idée devient réelle ; il est aujourd'hui accepté par le monde entier.

De nos jours, la « diversité culturelle » devient de plus en plus l'un des sujets les plus traités à travers le monde entier ; elle est acceptée par l'Unesco comme « un héritage commun de l'humanité » :

Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. »
(*La Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, la conférence générale de l'UNESCO : 1972)

À ce titre, nous oserons même dire que la diversité culturelle comporte en soi certains enjeux quant à l'avenir de toute l'humanité entière ; c'est pourquoi, elle préoccupe sans cesse les spécialistes du domaine ainsi que les hommes cohabitant cette planète. Donc la diversité culturelle, considérée dans son ensemble comme l'un des enjeux les plus importants de la mondialisation, attend d'être débattue en long et en large afin d'éviter toutes sortes d'inattendus. Dès lors, nous pouvons dire que le mélange des cultures, qui se répand de plus en plus, et sur un vaste champ, a des conséquences tant favorables que défavorables, voire périlleuses. Pour ne pas nous plonger directement dans les bienfaits de la diversité culturelle, qui seront ultérieurement traités en profondeur, nous nous contenterons, à ce stade, de mettre en exergue les quelques éventuels dangers menaçant les sociétés majoritaires contraintes de coexister avec les personnes externes venant s'accoler à elles, voire vivre en symbiose avec elles, mais tout en s'abstenant de respecter leur intégrité, leurs valeurs morales, principes, normes, traditions, coutumes et/ou autres, ainsi établis.

À la suite de cet état de fait, nous pouvons, à ce propos, affirmer qu'il existe deux phénomènes, liés étroitement l'un à l'autre, la « méconnaissance des minorités par les sociétés propriétaires et majoritaires », et la « revendication des minorités », quant à la reconnaissance de leur identité aux yeux des hôtes du pays, donnant lieu à de nouvelles problématiques telles que la détérioration

de l'intégrité, la perte des valeurs étant le propre des sociétés isolées, les difficultés de la communication dues à la pluralité des communautés linguistiques, ou encore l'incommunication partielle et/ou totale; d'où inéluctablement, l'éloignement, la distanciation, l'isolement, l'écart dans ces sociétés en question.

Actuellement, à travers le monde entier et notamment dans les pays européens, qui reçoivent, sur l'échelle mondiale, un nombre considérable d'immigrés, les habitants se plaignent, de plus en plus, de l'immigration ; puisque la présence surabondante des immigrés dans ces pays, donne lieu à plusieurs événements malencontreux, peu souhaitables, émanant entre autres des conflits culturels. On constate que ces déplacements d'hommes sont essentiellement dus à des raisons entièrement économiques ; car l'accélération de la croissance vertigineuse de la pénurie, de la famine engendre donc la nécessité, pour bon nombre de personnes étant les victimes, de passer vers des sociétés industriellement plus avancées, susceptibles de leur fournir une vie décente grâce au travail. Cette réalité crée inéluctablement une perturbation, un affaiblissement, une régression pour les pays ouvrant grandement leur porte afin d'accueillir bon gré les émigrés. Suite à cette constatation nous pouvons présumer que l'avenir proche ou lointain, en ce sens, pourrait être une menace pour les pays en question qui sont censés être entraînés vers des chemins parsemés d'embûches. Il est à noter que « la peur de l'étranger » et « l'augmentation de la population », étant au centre de la problématique, conduisent, dans l'immédiat, les gens à prendre certaines mesures drastiques pour éviter toute sorte de catastrophes sociales.

Dans cette perspective, nous voudrions insister sur le fait que le statut des immigrés ainsi que leurs conditions de vie sont largement liés au contexte économique, social, historique et politique. Ici, nous devons prendre en considération les deux paramètres, en pensant au contexte international : la

diversification culturelle et la mondialisation des échanges à travers la construction identitaire des pays concernés.

Il est de notre devoir de traiter les questions portant sur les différentes représentations des statuts sociaux que chacun a, lesquelles dépendent étroitement des nations ou des identités. Dans ce contexte, l'identité, la communication, les relations entre les sociétés humaines doivent être analysées sous plusieurs angles. L'un des problèmes majeurs qui s'est toujours posé au champ universel est celui de l'interculturel qui met en jeu l'identité par rapport à l'autre, mais aussi la différence. Il s'agit donc d'entrer en relation avec l'"autre" tout en restant fidèle à la personne que l'on est.

Un vécu individuel et/ou collectif ou social devrait être pris en main à partir des ressemblances et dissemblances existant entre les individus et les groupes étant en contact ; compte tenu du fait que l'homme est le résultat de sa propre personne au sein de la société, il existe indéniablement chez toute personne, étant individuellement et culturellement forgée, des différences flagrantes avec ses semblables. L'homme qui s'est depuis toujours interrogé sur ce qui constitue son identité n'a pu, malheureusement, se préserver de l'influence des groupes auquel il appartient et qui exercent un rôle décisif sur la formation de sa personne et qui par conséquent décident de ses comportements.

L'affrontement de diverses conceptions du monde formées d'une accumulation de connaissances, liées à différentes valeurs et expériences de la vie des sociétés, se trouve à l'arrière-plan des identités collectives. Le dialogue interculturel basé sur les différentes visions du monde entraîne manifestement les partenaires à se retrouver au même point. Grâce au dialogue, les individus d'une même culture, ou de cultures différentes, c'est-à-dire les groupes constitués de toutes sortes d'individus, se livrent à entretenir une communication privilégiant la dimension interactionnelle de cette

communication. À ce titre, le dialogue n'est plus seulement un acte d'échanges dans un lieu précis mais devient en même temps un comportement qui constitue une action réciproque qu'exercent des groupes ou des individus.

Quand bien même l'interculturalité représenterait une richesse étant une occasion pour les échanges entre les différentes cultures, la question fondamentale reste le fait que les groupes minoritaires soient, de nos jours, victimes de conduites contraires à la dignité humaine.

Prenant un nouvel aspect susceptible d'introduire les personnes dans un nouvel engagement social, l'interculturalité lutte, en même temps, contre les problématiques qui rendent difficile l'accès à l'espace de la vie commune. La négation de l'autre, dans la plupart du temps, le rejet de l'immigré dans la société d'accueil est le résultat de la peur de cette différence existant entre les deux pôles.

Le dynamisme des sociétés étant l'objet d'étude du changement social en termes du rapport de l'individu à son environnement se manifeste aussi dans le cadre des relations entre le passé et le présent. Le poids de l'altérité se fait davantage ressentir au sein de l'espace culturel ; ce qui nécessite un engagement interculturel. Le rapport entre l'un et le multiple met au premier plan la différence qui montre l'importance de la particularité individuelle. Même si les sujets essayent de s'adapter aux attentes de leur pays d'arrivée, ils restent dans un état d'incertitude, car ils sont soumis alors aux exigences et à l'influence identitaire émanant de la société d'accueil. Donc, pour se reconstruire une nouvelle identité, dans le contexte de l'«interculturalité», les immigrés espèrent un espace commun où les différences sont acceptées telles quelles. Ainsi, l'interculturalité devient un champ qui permet de trouver des solutions communes aux problèmes des hommes qui cohabiteront.

Pour une acceptation interculturelle, nous avons bien entendu besoin du dialogue, cet échange verbal permet aux hommes, quels que soient leur race, leur origine, leur vision du monde, leur perception des choses, de mieux s'identifier et donc de se définir. Le dialogue étant un idéal devrait être tenu à distance du mépris, du litige voire du conflit, tous basés dans le fond sur des préjugés. L'ouverture au dialogue de la majorité, c'est-à-dire de la partie constituant l'axe centrale de la masse publique, à la fois donne lieu à la fusion des populations respirant dans le même espace et contribue au changement des opinions préconçues envers les immigrés qui sont, au préalable, parfois considérés d'office comme « individus problématiques » en raison de leurs traditions ou simplement de leur présence sur le nouveau territoire. Au service d'une nouvelle construction identitaire, le dialogue exige une formation interculturelle qui s'appuie sur la tolérance, l'acceptation de l'autre pour ce qu'il est. Évidemment, les différents groupes sont porteurs d'un ensemble de codes de leur société mais ces codes ne sont ni absolus ni infranchissables.

Bien entendu la confrontation des groupes de « différentes natures et cultures », qui comporte en soi une cause de conflits peut, à tout moment, aboutir à des situations conflictuelles d'envergure ; à ce stade, la coopération entre les différents groupes s'avère incontournable, car elle peut diminuer la distanciation sociale prise par la majorité ; il nous semble que cette coopération est en même temps la meilleure voie qui puisse réduire la rivalité apparente entre les groupes ayant des points de vue entièrement divergents. Si nous abordons le sujet dans le contexte des relations interculturelles, nous pouvons constater que les différences en question engendrent généralement des pensées variées dans l'esprit de la masse dominante, lesquelles se manifestent sous différentes formes de réactions. Chacun des membres d'une collectivité pourraient avoir, en lui, une certaine attitude de tolérance à l'égard des étrangers, il peut cependant s'opposer obliquement lorsqu'il éprouve le sentiment d'appartenance à part entière, phénomène psychique relevant de la psychologie des masses. Il est indiscutable que les dissemblances entre les groupes, et non les individus, font naître les stéréotypes négatifs. Comme l'indique, Edmond Marc Lipiansky

dans son article intitulé « La formation interculturelle consiste-t-elle à combattre les stéréotypes et les préjugés ? » :

L'appartenance catégorielle affectera d'autant plus la représentation que l'on se fait de la personne ou du groupe que la catégorie est mal connue. Ainsi, dans les contacts interculturels, l'individu tend souvent à exagérer les différences entre un étranger et un compatriote ; il aura une représentation d'autant plus stéréotypée de l'étranger que sa culture lui est peu familière. (Lipiansky 1971 : 97)

En effet, même si nous appartenons une même appartenance ethnique, nos traditions, par lesquels notre rapport à l'autre est défini, varient d'une société à l'autre ou bien d'un groupe culturel à un autre. Ladite condition crée la nécessité de comprendre le bagage culturel dont l'Autre possède afin d'éviter les malentendus qui pourraient entraîner un choc culturel. Pour cela, nous avons besoin d'un pont, des relations ou bien des consensus assurant la compréhension de l'Autre. À partir de ce besoin, nous devons parler de l'individu ayant un rôle social et faisant partie d'un groupe ethnique dans une société concernée. Il faut, à l'heure actuelle, trouver une solution formant un consensus grâce auquel un individu aurait la capacité de s'ouvrir sur l'Autre en gardant son identité d'origine. A ce stade, nous voyons apparaître encore les obstacles tels que l'incompréhension, le recours aux stéréotypes, la perte de l'identité ; tout ceci commence déjà à occuper une place importante dans les travaux de l'interculturalité. Il faut tenir compte des différences qui sont le résultat d'une relation de deux cultures ; la première, celle qui est acquise, la deuxième, celle qui est originaire. La divergence entre ces deux situations exige une compétence interculturelle qui donnerait à l'individu la capacité de communiquer dans des situations authentiques où l'individu aurait en même temps la possibilité d'entretenir un échange avec l'Autre. Dans cet échange avec l'Autre, le but est que le Soi et l'Autre entrent en partage sans rencontrer des difficultés. De ce fait, nous sommes face à une expérience interculturelle. Toute relation entre l'Autre et le Soi, mène à une acquisition d'un nouveau Soi non stable. La nécessité d'analyser le processus d'interculturalité vient des situations imprécises, ou bien influençables.

Comme la culture n'est pas un sujet stable mais dynamique, elle influence le comportement de l'Autre. Dans cet état de cause, les valeurs dont une culture représente les divers aspects peuvent varier aussi.

Un ensemble de manières de voir, de sentir, de percevoir, de penser, de s'exprimer, de réagir, des modes de vie, des croyances, un ensemble de connaissances, de réalisations, d'us et de coutumes, de traditions, d'institutions, de normes, de valeurs, de mœurs, de loisirs et d'aspirations.
(Larousse, 1988 :251)

Donc, de nos jours, pour parler de l'interculturalité, nous parlons d'abord de la conception collective de la culture dans des sociétés. Le sens des recherches concernant le domaine est tourné pour la plupart vers la notion du groupe. La culture, dans ce contexte, est vue comme l'ensemble de toutes représentations ou bien structures caractérisant une société. Cette réception de voir la culture comme un objet collectif nous conduit à l'analyse d'une nouvelle construction de vivre-ensemble.

Pour l'individu, la relation entre la culture et la culture de communauté à laquelle il appartient ne peut pas être pensée séparément. L'individu appartenant à une collectivité ne peut pas construire son identité personnelle tout en s'éloignant de la société que nous pouvons dire hybride ou bien mixte ; car le partage avec tous les autres dans la société d'origine est inévitable.

Dans ce contexte, dans les années 1980, l'UNESCO a fait une autre définition de la culture en l'exprimant :

Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.
(UNESCO,1980)

Nous pouvons donc induire que la culture doit être étudiée dans un contexte collectif. Les individus doivent recevoir cette notion comme la somme de toutes sortes d'échanges.

L'Histoire montre que les zones de contact entre les cultures différentes peuvent être source de conflits ; mais à ce stade, cela peut devenir un avantage. En effet, selon Abdallah-Preteceille, historienne et professeure en sciences de l'éducation, « apprendre une culture, c'est d'abord rencontrer l'Autre, l'interlocuteur. » Rencontrer cette Autre, est la nouvelle dimension définissant le vivre-ensemble.

Dans la plupart des cas, cette notion, surtout dans les pays occidentaux, marque l'importance de résoudre les problèmes liés à l'immigration. Pour que tous les individus puissent avoir une compétence interculturelle et socio-culturelle, il faut avant tout qu'ils apprennent à vivre en communauté, quitte à subir certaines difficultés dues à la différence culturelle.

Il est important de souligner que toute société est pluriculturelle. Il est impossible de ne pas voir une culture unique sans influence. La construction de l'identité individuelle et collective, à ce stade, est liée à la construction de la culture sociétale. Une fois que l'individu est conscient des catégories culturelles, il est invité à connaître les différentes dimensions culturelles propres à la culture qui entrent dans la zone concernée ; comprendre ces différences est indispensable pour une meilleure connaissance de l'Autre. Il faut rapprocher des publics qui n'ont pas l'habitude ou l'idée de se rencontrer. Cohabiter n'est pas suffisant pour se comprendre ou s'accepter ; il faut faire partager quelque chose de commun, de créer de nouvelles occasions pour changer le regard envers Autrui et pour s'apprécier. Le vivre-ensemble ne peut s'établir qu'avec la volonté d'agir de manière collective.

De nos jours, il y a plusieurs façons de faire comprendre aux gens la possibilité de vivre-ensemble, de faire reconnaître l'Autre. Les médias, les associations, les écoles jouent tous un rôle déterminant quant à la réalisation du vivre-ensemble. Même s'il s'avère parfois difficile de reconnaître l'Autre en tant que

certitude, tant que le fait de vivre-ensemble existera l'acceptation de l'autre sera l'attente de tous, et une démarche incontournable. Bien que toutes les influences négatives continuent à se manifester inéluctablement, il ne faut pas perdre l'espoir. Les médias, l'un des plus importants atouts, car le plus facile d'accès, ont un rôle primordial pour exposer les différentes représentations appartenant à différentes personnes de cultures différentes. Les médias rendent visibles et accessibles des informations pouvant donner une idée sur le monde entier. Comme notre rapport au monde est déterminé par une image antérieure, les représentations singulières ou collectives doivent être positives ; la responsabilité ou bien le rôle des médias entrent en jeu à ce stade. Car à cause de la différence entre l'espace et le temps, les représentations vues par les yeux des personnes doivent être reçues différemment. La production d'une idée ou d'une image à un moment donné peut être interprétée plus tard, après avoir fait la diffusion, différemment. Comme il n'y a pas la possibilité d'une interaction, l'idée que l'individu a dans sa tête vis-à-vis de l'Autre peut changer à partir de cette représentation.

Une autre façon d'apprendre, dans les deux sens du terme, à vivre-ensemble peut être possible par le biais des divers moyens de communications. L'Homme qui est toujours à la recherche de la reconnaissance se sent parfois insuffisant, incompetent, quant à la communication avec les individus. À voir les sociétés de plus près nous constatons que, en raison des différences de toutes sortes, le pouvoir social n'est pas en harmonie avec l'affirmation du soi. Pour se faire entendre, l'Homme a besoin du respect des autres et de tirer une reconnaissance sociale à partir du dialogue et de la communication. L'objectif du dialogue entre les cultures consiste à apprendre aux gens le fait du vivre-ensemble « dans la paix et de manière constructive dans un monde multiculturel ». (Conseil de l'Europe: www.coe.int) Pour pouvoir parvenir à un point qui est loin de la violence, il faut faciliter la communication entre des communautés qui perçoivent la diversité comme une menace ; pour ce faire, le dialogue interculturel reste inéluctable. Plus précisément, pour que les différentes cultures puissent partager des visions du monde propres à elles, il faut qu'elles fassent des concessions, ceci aide, dans un sens large, à former la

cohésion sociale ; le dialogue culturel doit être établi afin de pouvoir résoudre des conflits dans le respect des Droits de l'Homme. Le Conseil de l'Europe a fait une définition du dialogue interculturel dans la "Déclaration d'Opatija" en 2003 :

Le dialogue interculturel est un échange de vues ouvert et respectueux entre des individus et des groupes appartenant à des cultures différentes, qui permet de mieux comprendre la perception du monde propre à chacun.

Somme toute, le dialogue culturel doit être fondé non seulement sur l'égalité de tous les intervenants ayant toute sorte de relations constructives entre eux mais aussi sur le respect des individus ou des groupes dont la culture est différente et étant le sujet ou l'objet de ce dialogue. C'est seulement par la prise en considération de toutes les valeurs, toutes les formes culturelles et tous les représentatifs des types collectifs que le dialogue peut être établi. En maintenant ceci, l'individu, doit être en équilibre avec son environnement en sachant qu'il est dans une protection de point de vue de son identité culturelle. Donc la diversité doit être loin d'une menace pour lui. D'un autre point de vue, cette diversité peut être la source des enjeux sociaux tels que les stéréotypes, l'intolérance, la discrimination, la xénophobie qui peuvent menacer les collectivités de différentes nations. Donc, l'individu, pour gagner son pouvoir de défendre ses droits, autant que ceux des autres, pour favoriser l'affirmation de soi, il doit être loin des réactions telles que la soumission, la manipulation. Le sentiment d'être dans l'incapacité entraîne la soumission ; ce qui signifie l'abandon de l'interaction sociale au profit du groupe dominant. La domination se fait par la manipulation reposant sur le désir d'imposer son opinion. Pour empêcher la domination, il faut créer un respect réciproque et une communication égalitaire. Une communication efficace est la base des capacités interactionnelles et elle est la dynamique des liens préparant à l'interaction culturelle. Ce processus communicationnel en contexte interculturel sera une issue vers la liberté, une chance de la libre expression de soi-même. Le vivre-ensemble doit donner la chance de refondre une communication, un espace sans perdre son identité.

Le « Vivre-Ensemble » c'est la création collective d'un Espace de Dialogue de Cultures Différentielles, qui doit aboutir à une Civilisation de l'Universel Partagé, et à un Harmonieux et Enrichissant Métissage de l'Esprit. (<http://clairvoyance-diversite.over-blog.com/article-reflexion-sur-la-problematique-du-concept-du-vivre-ensemble-99275091.html>)

Le dialogue sert à effacer la violence au profit du pouvoir vivre-ensemble en incorporant l'échange des représentations culturelles pour pouvoir introduire le sentiment d'appartenance. La réception de la diversité culturelle change au profit du partage et les minorités, grâce au dialogue réduisant les effets de globalisation dans un niveau un peu plus acceptable, obtiennent, au moins, la chance et les moyens de communication.

Il faut toujours garder dans l'esprit que, l'identité du Soi et de l'Autre doivent être toujours en harmonisation ; car le Soi et l'Autre sont deux sujets qui doivent être traités d'une manière égale au niveau de la communication, mais elles doivent être pensées différemment pour protéger leur autonomie. Le particularisme et l'homogénéité se confrontent au niveau du vivre-ensemble. Même s'il est question d'une assimilation pour un groupe bien précis, nous voyons naître aussi une distinction par rapport à celui-ci. Il faut, pour établir le vivre-ensemble, marquer l'importance de cette distinction. Il faut « créer les conditions nécessaires pour que les différentes communautés puissent se reconnaître, être reconnues par la société qui les accueille, devenir partie intégrante du corps social » (www.rvh-synergie.org). Cette situation a pour but d'empêcher la perte des groupes minoritaires au sein de la société et d'apporter des solutions à la reconnaissance de l'Autre.

1.2 La perception de l'Autre

Il est un fait indéniable qu'en raison des déplacements des individus et/ou des groupes d'individus à travers les pays, de nos jours, les fusions d'hommes se multiplient de plus en plus dans le monde entier; d'où plusieurs nouveaux problèmes, notamment celui du vivre-ensemble et/ou de l'intégration. Bon nombre de fondations internationales se sont penchées sur ce sujet mais ont heurté un obstacle social qu'est l'intégration, obstacle de nature peu franchissable, en raison des différences culturelles existant entre les partenaires concernés. La remise en question du processus d'intégration, par de différents domaines tels que la politique, la sociologie ou encore bien d'autres, a alarmé toute organisation pour chercher à trouver d'éventuelles solutions quant à la plausibilité d'un monde interculturel. Les littéraires, pour leur part, ont su, à leur manière, traité, dans leurs écrits, du sujet en question afin de le soumettre à la sensibilité des lecteurs, un public non négligeable. Cette sensibilité de Le Clézio, à l'instar des autres littéraires nous a immédiatement orientés vers ce sujet. C'est la raison pour laquelle notre étude se focalise essentiellement, à travers la perspective de Le Clézio, sur le processus d'intégration, dans tous ses aspects, appartenant à des personnes de différentes cultures victimes de ce traumatisme.

Le sentiment de faire coexister des personnes étant de nature semblable mais de culture différente donne lieu à une croissance importante des efforts particuliers visant de rendre crédible l'idée de l'interculturalité. De radicaux changements, portant sur les frontières géographiques, les sociétés et bien évidemment les cultures sont en cours. Cette transformation globalisante a des défis socio-économiques, politiques, mais la plus grande inquiétude repose sur l'aspect culturel; car l'avenir du globe se voit menacé par cette réalité accablante. L'une des conséquences les plus remarquables de la globalisation est le fait que les extrémités de la planète se sont rapprochées; mais il est à souligner que, même si l'accès à tous les points du monde, grâce aux

avantages de la communication planétaire, est devenu beaucoup plus facile la migration humaine, la pénétration dans de nouveaux pays et le processus d'intégration demeurent problématiques ; car nous voyons émerger de nouvelles formes d'inégalités et d'injustices à l'intérieur des territoires tout comme à l'intérieur du système économique et social. Dans toutes les circonstances, nous témoignons d'une certitude indéniable qui est le fait d'être étranger dans une quelconque société ; ceci s'aggrave davantage avec l' « altérité », l'acte de faire face à l'Autre :

Etre étranger à un pays va souvent de pair avec la découverte des mœurs, de codes culturels différents, ce qui peut même engendrer des malentendus ou pire une véritable exclusion. Même si la rencontre entre différentes cultures est souvent marquée par la découverte des différences et la mise en cause des valeurs, elle peut entraîner le manque de considération. (...) Etre étranger parce qu'on n'a pas le même niveau social ou bien les difficultés de communiquer, d'échanger dans une langue qui n'est pas la nôtre, se rendre compte que cette impossibilité de communication peut entraîner des problèmes violents. (...) L'incompréhension face à la différence, à ce qui nous est étranger mène à une volonté de transformer l'autre, voire de le dénaturer. L'incompréhension se nourrit alors de craintes irrationnelles qui dans certains cas sont doublées d'un sentiment nationaliste. Cette volonté de transformer l'étranger et sa culture est observée clairement dans les comportements colonialistes. (<http://www.cndp.fr/crdp-creteil/telemaque/comite/etranger.htm>)

Dans un contexte où l'incompréhension naît, la tendance, du citoyen du pays d'accueil, de vouloir transformer l'Autre, au nom de ses propres valeurs, auxquelles il tient fermement, entraîne l'étranger vers un trouble psychologique, voire à des impasses. Etre étranger devient pour cet Autre, à ce stade, une déchéance sociale. C'est à partir de ce genre de comportement discriminatoire que la division devient apparente dans la société. De nos jours, ceux qui sont qualifiés d' « étranger » ou alors d' « Autre » sont en général les individus qui viennent dans les sociétés d'accueil en tant qu'immigré :

Étrangement, l'étranger nous habite : il est face cachée de notre identité(...) De le reconnaître en nous, nous nous épargnons de le détester en lui-même. Symptôme qui rend précisément le « nous » problématique, peut-être impossible, l'étranger commence lorsque surgît la conscience de ma différence et s'achève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers, rebelles aux liens et aux communautés. (Kristeva 1991 :32)

Il faut, en effet, reconnaître l'Autre dans sa différence, et il faut l'accepter tel quel, dans son intégrité. Restreindre la liberté culturelle de l'Autre, ou encore négliger son identité culturelle, c'est limiter sa façon d'exister dans la société où il cherche une reconnaissance. Il ne faut surtout pas percevoir le "Nous" en tant que sujet différenciant l'Autre du "Nous". L'acceptation de l'étranger dans sa totalité identitaire requiert une conscience, une vision qui tend de manière catégorique à reconnaître cet « Étranger » avec tout ce qui le détermine.

La question cruciale, à ce stade, serait de savoir depuis quand lesdites sociétés sont confrontées à l'Autre ou encore de savoir si elles auraient réellement l'intention de connaître et reconnaître cet Autre. L'essentiel serait de chercher à comprendre et admettre la présence et l'identité de l'Autre.

Quand nous remontons dans le temps, jusqu' à la Grèce antique, nous voyons le célèbre adage de Socrate « Connais-toi toi-même » ; réalité qui est incontestablement la phase préliminaire de la connaissance et reconnaissance de l'Autre ; l'homme devrait avoir avant toute autre chose la vertu, la sensibilité de connaître sa propre personne, sa propre identité pour pouvoir ainsi connaître et identifier son semblable. Mais, toujours à cette même époque, bon nombre de personnes vivant dans une société ou communauté bien distincte, se tenant loin de cet acte vertueux, étaient plutôt enclin à voir comme étranger toute personne n'étant pas des leurs ; nous voyons que l'exclusion ne date pas d'hier. Lorsque nous avançons dans le temps, arrivés à l'Empire romain, nous voyons un nouveau paradigme de l'Autre, de l'étranger ; ce dernier bénéficie des mêmes avantages et droits que les habitants d'une quelconque cité. Plus tard, arrivés au XVIème siècle, nous remarquons les premières démarches portant sur la reconnaissance de l'Autre; ici apparaît la volonté de faire comprendre aux hommes que l'Humanité ne tourne pas uniquement autour du Soi. C'est en fait, pendant la Renaissance, surtout avec l'initiation et/ou la contribution de Montaigne, que certains philosophes commencent à réfléchir

sur la notion du « différent » qui sert de qualification pour l'individu. Montaigne dans *Les Essais* révèle le message de la « tolérance ». Dans une période périlleuse et très sensible en Europe, période des guerres de religions, il critique la colonisation en Amérique ; il défend la diversité avec l'exigence de comprendre l'adversaire. Puis, arrivés à l'époque des Lumières, l'appréhension et l'acceptation de l'autre redevient prioritaire ; Jean-Jacques Rousseau se sensibilise sur ce phénomène ; il affirme que « pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue de loin. », cette pensée de Rousseau incitent les gens à réévaluer le sujet de l'altérité. Mais, peu de temps après, lors de la Révolution française, où est favorisée l'idée de l'universalité, la politique de colonisation adoptée par l'Europe, vis-à-vis du continent africain, remet en cause la notion de l'Autre.

C'est surtout dans la deuxième moitié du XXème siècle que les débats portant sur l'Autre prennent de l'ampleur. Dans les sciences sociales, certains penseurs s'appuient sur l'anthropologie moderne pour réévaluer le fait ; ils insistent sur le lien de l'individu avec l'Autre, et s'arrêtent sur les aléas sur le plan culturel. C'est en 1950 et 1960, suite à la pression de l'UNESCO et l'arrivée au pouvoir de De Gaulle qui encourage, en France, la modernité dans l'éducation, que le débat sur l'Autre devient encore une fois actuelle, dans ces années qui marquent la fin de la décolonisation en France, reléguée depuis le siècle des Lumières.

À l'issue de la période postcoloniale, naissent de nouvelles formes d'échanges culturelles. Deux personnes, des plus importantes, ouvrent voie à une nouvelle perception de l'Autre ; à savoir Claude Lévi-Strauss et Marcel Mauss. Lévi-Strauss, est le premier à parler des hommes dans le contexte du contact avec les autres, à travers leurs histoires respectives (Levi-Strauss:1961). Marcel Mauss est le scientifique « qui impose une vision de la totalité de l'homme, de son universalité, vision qui impose l'observation sur le terrain et donne naissance à une approche réellement anthropologique de l'altérité» (Bailblé

2010 : 33). Ces nouvelles formes de réflexion ouvrent la voie à de nouvelles pratiques culturelles, quant aux relations mutuelles, dites « interculturelles ». C'est dans ce contexte bien déterminé que l'interculturalité trouvera son sens, puisant ses racines dans la communication interactive. Cette situation deviendra une prise de position pour bon nombre de travaux sur le thème de migration, notamment ceux universitaires. Mais, ceci perdurera pendant longtemps dans le contexte de l'assimilation plutôt que le contexte de l'interculturalité ; car pour une grande raison, dans le contexte actuel, le désaccord sur le sujet de migration continue toujours à exister. Le mouvement migratoire, semble avoir une trajectoire concevable. Les émigrants quittent leur pays, se trouvant pour la plupart dans l'hémisphère sud de la planète où la pauvreté règne, pour aller s'installer dans les pays du Nord, lesquels sont beaucoup plus aisés, sur le plan économique. Sans être dans un équilibre, les ressortissants des pays exploités par les puissances coloniales européennes s'orientent surtout vers des nations avec lesquelles ils ont déjà développé des relations et pour la simple et bonne raison qu'ils connaissent leur langue.

Préoccupés par des problèmes identitaires, certains écrivains, dont J.-M.G. Le Clézio, lauréat du Prix Nobel de Littérature en 2008, privilégie plutôt le dialogue interculturel. Privilégiant l'aspect hétérogène des sociétés, l'intention de Le Clézio porte surtout sur le fait d'éviter les discussions et les polémiques ; et ce afin de pouvoir évaluer la différence comme un enrichissement mutuel. Le Clézio interroge la manifestation de nos différences, ainsi que les références communes, tout en mettant l'accent sur ce qui peut réaliser le rapprochement et la coexistence de toutes les cultures. Lorsqu'il quitte l'Europe pour aller commencer son aventure en Amérique, il rejette la ville occidentale moderne ; ce qui est au cœur de son écriture. Pour les personnages lecléziens, la migration vers l'Europe les conduit à s'enfermer dans un monde où la guerre domine. Le résultat d'être dans ce monde est la mise en valeur de leur patrie, surtout l'île qui cache leur mémoire. Les voyages pour la quête de soi, les voyages pour aller chercher ses racines ou encore la description de la vie moderne qu'il fait à travers les protagonistes dans ses livres, amène J.-M.G. Le

Clézio à faire rencontrer et dialoguer d'autres cultures et à confronter leur propre image à ces figures de l'altérité. Chacune de ses histoires aborde « un phénomène d'exclusion lié à la différence ». Il aborde la question de l'exclusion d'un individu par un groupe, sous prétexte que ce premier vient d'un ailleurs. Il offre ainsi des témoignages sur le monde des exclus, de leur histoire, de leur lutte quotidienne contre la misère ainsi que de leurs déceptions et leurs espoirs. A l'échelle nationale, la recherche identitaire est marquée par les questions politiques, religieuses ou culturelles. L'image de l'Autre fait surgir, dans plusieurs des œuvres de Le Clézio, de nombreuses questions d'ordre éthique ou culturel que nous pouvons considérer comme visages de l'altérité ; en fonction de la culture, d'appartenance ethnique ou de ses origines géographiques ou de son identité sociale. L'Autre sert d'instrument de mesure du point de vue des différences identitaires, sociales ou culturelles ; et nombreuses sont les représentations qui nécessitent d'établir une frontière, imaginaire ou non, entre "eux" et "nous". La perception de l'altérité semble, en effet, indissociable d'une prise en considération des préoccupations identitaires de soi, de la question de l'authenticité des représentations françaises de l'Autre.

Les relations qu'entretiennent les personnages de J.-M.G. Le Clézio, au niveau de l'interculturalité décrivent surtout sa manière d'exprimer l'Autre dans ses écrits. Mais en regardant de plus près les livres produits à partir des personnages fictifs ou bien de sa propre vie, nous comprenons qu'ils sont construits à partir de références que nous pouvons qualifier de concret. Fuyant la ville et la société de consommation de type européen, Le Clézio a découvert tout d'abord le Mexique. La rencontre avec le peuple amérindien a changé toute sa vie. Le Clézio a écrit dans *la Fête chantée*, sa rencontre avec les Embarras du Panama. Dans *Le Livre des fuites* nous trouvons la preuve de la première initiation à la culture du Mexique.

Les livres se font au fur et à mesure que la déambulation de l'auteur se poursuit à travers les lieux, les pays, les îles. Le sentiment d'appartenir à un monde

moderne, donnant essor à son imagination, opère chez lui des sensibilités et lui révèlent des sentiments qui puissent l'aider à interroger son passé. Il tente ainsi de saisir à partir du vécu, d'explorer les lieux et les cultures perdus :

Les personnages de Le Clézio, du Jeune Homme Hogan du "Livre des fuites" à Laïla, la narratrice du "Poisson d'or", sont voués à l'errance. Nomades, vagabonds, étrangers, tous bâtissent leur existence sur un principe de mouvement qui est le signe de leur liberté. (Ridon, 1995)

Il est aisé de constater que, dans les textes de J.-M.G. Le Clézio, on se déplace beaucoup. Les personnages sont pris dans la dimension d'un mouvement géographique qui les emmène d'un pays à l'autre : l'Amérique, l'Afrique, l'Île Maurice et la France, entres autres ; par ailleurs nous pouvons citer d'autres espaces qui appartiennent à l'imaginaire de l'auteur et autour desquels il construit ses fictions. Les lieux qu'il visite, avant d'être espace de découverte, représentent un voyage qui se construit sur un principe de fuite.

L'écriture de Le Clézio tente de mettre devant les yeux les problèmes des populations immigrées. Cette tendance fait naître chez lui la recherche d'une différence émanant de l'ouverture à l'Autre. C'est dans le contexte de la rencontre avec l'Autre et celui des différentes formes d'échanges qu'il faut analyser sa démarche. La nécessité de déplacement est d'une importance vitale, car l'écrivain se tourne vers la dimension d'un ailleurs dans ses livres. Cette dimension peut être exprimée dans un espace géographique, mais elle exprime la façon dont l'écrivain questionne sa place au monde. Ce sont les différents mouvements qui nous permettent de mieux comprendre le statut des marginalités dans l'œuvre de J. -M.G. Le Clézio.

Les livres de J.M.G. Le Clézio sont habités par de nombreuses voix marginales, par des êtres qui semblent exclus de notre modernité. Nous y découvrons des présences qui offrent de multiples formes de décalages par rapport à cette identité collective qui voudrait faire du stéréotype de l'individu jeune et productif un modèle universel de bien-être. (Ridon,1995)

Il est évident que les interactions qui produisent le métissage culturel et l'interculturalité passent par le rapport entre deux cultures différentes ; au terme contextuel, ils se font entre le Moi et l'Autre. Les échanges culturels font naître des conséquences variées. Leurs influences sur les personnes en contact sont multiples. L'impact de la culture française constitue essentiellement notre sujet de recherche. L'existence de cette culture dans la vie des nations, qui attire notre attention, est exprimée, de différentes manières, par J.-M.G. Le Clézio dans ses romans ou essais.

Le processus de l'interculturalité devient ainsi une étape où une culture risque de s'effacer au profit de l'autre ; mais ceci se présente comme une transformation réciproque que subissent les deux cultures. Au niveau des personnes, l'Autre, peut se transformer ou se perdre :

Autre certitude : celle de vivre dans la société, irrémédiablement, sans pouvoir de se démettre. La force, la force strangulatrice des autres, des autres qui sont en moi, qui m'ont créé. Comment puis-je être moi, comment puis-je *ne pas communiquer* ? Je suis, de tout mon corps, de toute mon âme, impliqué dans cette société. Je suis vivant, je pense, je participe. Je fume, je mange, je procréé, rien n'y manque. Egoïstement alors ? Non, même pas égoïstement. Dans ma chambre, je suis solidaire du monde entier, je souffre, j'aime, j'ai des sentiments fraternels. (Le Clézio 1967 : 65)

Le processus d'interculturalité s'écarte de ce qui est particulier et s'intéresse à l'universel ; c'est un processus construit avec l'Autre. Les identités individuelles, quelle que soit leur origine, sont en rapport avec le monde qui les entourent. Pour la réussite des relations entre les peuples d'une même communauté, ne faudrait-il pas établir un système fondé sur des principes certains se rapportant à l'Autre et sur un système qui nécessite des aides. Après avoir étudié, dans le chapitre précédent, les façons ou plutôt les enjeux de vivre ensemble ainsi que les notions négatives qui naissent de cette coexistence, nous voyons que J.-M.G. Le Clézio, dans ses écrits, nous montre l'ennui, le problème qui se manifeste dans une société. Il nous resitue la personne universelle :

En vérité, la société, on la porte en soi. Tout commence et finit par elle, et elle n'est qu'en les individus. Cela, c'est la discordance familière, la pénible

dialectique de la solitude et de la promiscuité. Il est inutile de nourrir certaines illusions : toute tâche sociale comporte sa part d'égoïsme, et toute réclusion est symptomatique de la généralité humaine. Nous sommes prisonniers de ce cycle. Le singulier se referme sur l'universel, et l'universel retourne toujours au singulier. Les hommes ne sont pas des vecteurs. Ils ne sont pas ouverts à l'infini. Ils ne sont qu'une parcelle infime, image exacte du tout qu'ils forment et qui les englobe. Celui qui veut être un est plusieurs, et c'est en étant plusieurs qu'il est un. (Le Clézio 1967 : 66)

En effet, la société d'un tel pays est le lieu de rencontre, d'échanges mutuels; elle unifie, bon gré mal gré, les peuples de différentes nationalités, ethnies, langues et cultures. Il existe toujours un rapport étroit entre ce qui est unique, singulier et ce qui est universelle ; il se crée certes un rapprochement, un lien entre les populations, les communautés affrontées ; mais ceci, se faisant entre les pôles, conduit, la plupart du temps, vers des fins sans issues, et devient un cercle vicieux. Pour vivre ensemble, pour réaliser la rencontre la plus idéale, pour établir des liens entre les pôles, devrait-on sans doute faire des concessions bilatérales ou multilatérales ; mais une chose à ne pas faire, c'est de perdre son identité ; ce qui est le cas le plus fréquent. De nos jours ce cas s'avère problématique. La rencontre d'autrui dans la société, surtout dans les sociétés mixtes, entraîne plusieurs conséquences. Le problème qui vient du passé, de l'histoire, de la période de colonisation, qui constitue le centre de notre thématique, garde toujours son importance. Surtout, les grands événements comme la colonisation, associent certains peuples n'ayant pas la même vision et conception du monde; donc la coexistence des pluri-nationalités, dans toute les couches de la société, démontre clairement l'importance sur le fait de pouvoir vivre-ensemble sans perdre son appartenance à son identité, ses valeurs, ses traditions ses mœurs. L'Autre qui quitte, pour des raisons diverses, son pays d'origine pour aller vivre dans un pays étranger, voit naître, en lui, le sentiment d'attachement ; mais pour qu'il puisse réaliser son intégration, il doit être en harmonie avec son passé, son vécu ; c'est seulement sous cette condition qu'il peut s'ouvrir à la culture qui l'accueille pour y contribuer à partir de sa différence. Donc, pour ne pas perdre son identité, il doit être conscient de sa culture natale, de sa différence, il doit savoir maintenir tout ce qui forme son passé ; même si celui-ci est né dans le

pays étranger, doit apprendre sa culture ancestrale. A ce stade, si la personne n'a pas cette conscience, elle peut devenir un stéréotype tout en subissant l'acculturation ; phénomène qui désigne le fait qu'un groupe cherche à modifier et/ou détériorer, partiellement soit-t-il, les valeurs culturelles d'un autre groupe ; ce qui est, en d'autres termes, l'acte de vouloir faire de l'Autre une sorte de copie de soi.

C'est le déplacement entre les sociétés, ce passage vers l'inconnu, pour la plupart du temps obligatoire, qui est à l'origine de l'ouverture réciproque des uns et des autres ; puisqu'être un Autre, c'est de faire face à quelqu'un d'autre. La reconnaissance à travers le regard constitue le fondement du « vivre-ensemble », ceci s'avère, de nos jours, assez problématique. Le fait d'être différent dans l'esprit, pour les êtres humains, reste toujours comme une situation assez difficile à surmonter. Le fait d'être Autre est la conséquence de la différence d'identité, de nationalité ; mais la situation s'empire surtout lorsqu'il est question de la différence de la religion, de la vision du monde, de la culture. Cette situation donne lieu à plusieurs problèmes surtout chez les jeunes étrangers dans lesdites sociétés. L'inadaptation de certains jeunes d'origine étrangère et réciproquement des jeunes habitants du pays d'accueil s'expliquent par la dévalorisation sociale des références identificatoires du milieu social ; du point de vue social, ceux qui viennent des pays étrangers ont le sentiment de ne pas appartenir à cette société en question, et se sentent dévalorisés et moins forts ; tandis que ceux qui les accueillent, se sentent plus forts, voient les immigrants comme n'étant pas des leurs, et s'attendent à ce qu'ils se muent, à ce qu'ils deviennent leurs semblables. Les jeunes ont en général des connaissances très limitées sur les autres cultures, et ont donc certains préjugés. Dans ce sens, même s'il existe une mixité culturelle, nous ne pouvons pas parler d'échanges interculturels ou d'interculturalité. Les représentations de l'Autre sont souvent marquées comme des stéréotypes qui influencent de façon négative la situation sociale et exige une certaine tolérance. A ce stade, il faut enseigner aux jeunes la diversité culturelle et la compréhension de l'Autre. L'école, les médias et tous les établissements privés

ou publics concernés du sujet doivent être conscients de la dynamique interculturelle et doivent concourir à la communication interculturelle, laquelle passe par une compréhension et une connaissance de la culture de l'Autre.

L'altérité, peut être définie comme "état, qualité de ce qui est autre, distinct". Cet 'Autre' est expliquée dans les livres, et notamment dans les essais de J.-M.G. Le Clézio, en tant qu'un symbole ressemblant à "Nous". Compte tenu des différences qui existent entre le "Soi" et les "Autres", dans les pays européens et les pays du tiers-monde ou bien les pays colonisés, la vie demeure beaucoup plus difficile quand nous comparons les chances, les possibilités appartenant aux cultures ; selon Le Clézio, le fait devrait être traité sur un plan humanitaire et égalitaire; tous les hommes sont égaux, raison pour laquelle il est hors de question de faire allusion à une quelconque supériorité ou infériorité:

(...) Lorsque les Espagnols prennent pied sur le continent américain, ils ne sont pas très différents des peuples qu'ils cherchent à soumettre. Malgré les progrès techniques de la Renaissance, les hommes continuent de vivre dans un univers où le fabuleux se mêle au réel, un univers dont les possibilités et les limites semblent reculer sans cesse devant le regard. (...) Le Nouveau Monde, au moment de sa découverte, par l'Europe, est le lieu privilégié des mythes. En découvrant ces royaumes fabuleux, ces civilisations aux richesses éblouissantes, les Espagnols inventent aussi une autre dimension de l'homme, qui évoque l'âge d'or du mythe, en un même temps qui précède et cependant justifie la connaissance réelle. (...) La force des mythes est aussi dans leur logique, dans leur architecture. (Le Clézio 1988 : 124-125)

En effet, la réception de l'Autre, dans les pays présumés avoir moins de pouvoir sur le continent est tout autre pour Le Clézio ; ces pays ne sont pas dans une situation de faiblesse, ou bien, pour lui, même si cette réalité d'être moins fort existe, leur force ne provient peut-être pas de leur situation politique ou sociale, mais de leur richesse culturelle, de leur bagage culturel, de leur savoir, de leur humanité :

(...) un monde où toute la pensée moderne -sciences humaines, histoire, sciences du langage- est en gestation. Cet univers mythique n'est pas seulement la fable ; il est un univers de formes nouvelles : les mythes qui

se répondent à travers le continent américain sont aussi des monuments, des créations artistiques. Ils sont au cœur de la religion, à l'origine du savoir. (Le Clézio 1988 : 125)

Le fait de se dégager de ce qui le retient, pour l'Autre, exige de se demander, pour soi, comment la connaissance d'autrui est possible. L'idée la plus générale entre les différents groupes humains est pour la plupart négative ; ce qui présuppose d'établir un ou plusieurs rapports entre le Moi et l'Autre.

Autrui, en effet, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi ; (c'est) celui qui n'est pas moi et je ne suis pas (...) Entre autrui et moi-même, il y a un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même, mais il est au contraire, originellement, le fondement de toute sa relation entre autrui et moi, comme absence première de relation. (Sartre 1943 :275)

En effet, le problème se base sur le fait que l'Autre ne peut jamais devenir le 'Moi'. Mais à partir de notre sujet nous devons en déduire qu'il existe toujours nécessitant d'établir une relation provenant d'une rencontre où la connaissance d'autrui serait possible. Il faut essayer d'effacer toute idée négative concernant 'l'Autre est qui n'est pas Moi'.

La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et lumineuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place nous le reconnaissons comme semblable à nous ; la relation avec l'autre est une relation avec un mystère, c'est son extériorité ou plutôt son altérité, car l'extériorité est une propriété de l'espace et ramène le sujet à lui-même par la lumière qui constitue tout son être. (Levinas 1983 : 63)

Même si la relation établie n'est pas une relation faite volontairement, l'inconnu, celui qui est "Autre", doit être pris en considération comme un sujet qui attend d'être découvert par une curiosité et qui doit être compris, qui doit avoir la tolérance. L'"Autre" doit être interprétée comme une différente culture ; il ne faut ni la changer, ni la refuser. Il faut la deviner, y chercher ce qui est dissimulé. Il faut y découvrir le « mystère » qui est caché.

Le Clézio, en s'exprimant comme « un militant de l'interculturel », dans son discours de Nobel en 2008, exprime que « la culture est notre bien commun, à toute l'humanité ». Pour lui, chaque culture a sa propre valeur. Il croit à l'importance de la diversité ; il croit à la nécessité de se connaître soi-même, de se connaître mutuellement et il insiste notamment sur le fait qu'il faut chercher à connaître les autres. Conformément à son projet interculturel, dont le fondement est la connaissance de l'autre, il pense que nous devons avoir recours à la littérature. Nous pouvons être en contact surtout par le moyen de de l'échange écrit, livresque :

Aujourd'hui, au lendemain de la décolonisation, la littérature est un des moyens pour les hommes et les femmes de notre temps d'exprimer leur identité, de revendiquer leur droit à la parole, et d'être entendus dans leur diversité. Sans leur voix, sans leur appel, nous vivrions dans un monde silencieux.

(https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture_fr.pdf)

La littérature est un des moyens susceptible d'établir la communication entre les pays. Par le biais de celle-ci, les peuples peuvent se défendre, s'exprimer. Il faut considérer l'altérité en fonction de sa culture, de son appartenance ethnique ou de ses origines géographiques ou bien de son identité sociale. Les voyages qu'il a faits depuis son enfance et qu'il a réalisés après la période de son adolescence, ont amené Le Clézio à rencontrer d'autres cultures ; même si le fait de faire confronter les différentes images que nous pouvons dire culturelles passent par les différentes particularités appartenant à plusieurs groupes nationaux, religieux ou bien politiques ; le cas pour Le Clézio est un peu différent. Celui-ci n'accepte pas ces différences culturelles comme des paramètres distinguant les peuples, il les voit comme des richesses que nous devons considérer en tant que détails enrichissant les interactions culturelles. Il explique le cas de ce qui fait peur chez les personnes concernant les différences, concernant l'Autre, en faisant une ressemblance entre "le miroir" et l'Autre, c'est-à-dire le Soi :

Est-ce la peur de soi, la peur de ce regard qui revient ainsi brusquement comme une arme vers celui qui l'a lancée ? Est-ce la peur de se reconnaître ? D'être envisagée par l'autre qui avait dévisagé avec soi ? Est-ce le vertige d'un vide, ou l'atroce agression d'un trop, d'un comble de soi qui n'est plus supportable? (Le Clézio 1967 : 223)

L'Autre, ici, est le reflet de soi-même, connaître l'Autre c'est d'apprendre tous les détails appartenant à soi, tous les défauts, tous les sentiments, tous les points faibles. Donc, ce qui fait peur ce n'est pas une deuxième personne mais soi-même. Avoir peur d'affronter l'Autre ou bien accepter l'Autre, c'est d'accepter soi-même tel quel: « Les démons hagards sont là, mais ils sont ce que j'ai été. »(Le Clézio 1967 : 223) La peur, c'est de ne pas vouloir voir ce qu'il y a dans l'esprit, de ne pas avoir le courage de se critiquer. Pour lui : « L'autre, c'est moi, c'est moi. » (Le Clézio 1967 : 223)

« Le 'Je' est un 'autre' », dit Rimbaud, cette parole du poète exprime, dans toute sa clarté, l'idée d'être et/ou de se sentir étranger ; en effet toute personne est ou se sent « étranger » devant les autres, puisqu'il y a toujours un "Soi" et un "Autre" qui s'affrontent et s'extériorisent, s'excluent. Nous constatons, à partir de ce fait, qu'une personne se sentant 'étranger' devient inéluctablement 'étranger' aux yeux des autres. Le sujet attend, à ce stade, d'être abordé de sorte à faire disparaître ce sentiment d'auto-exclusion aboutissant fatalement à l'exclusion. Très sensible à ce sentiment Le Clézio cherche, dans ses livres, à travers ses personnages de nationalité différente, à rendre explicite la problématique de l'interculturalité. En faisant une lecture attentive, nous voyons apparaître le problème de l'identité, de la société, de l'Autre, surtout de la connaissance de l'Autre.

CHAPITRE II

LA CRISE DE L'EUROCENTRISME CULTUREL ET L'APPEL DES CULTURES LOINTAINES

2.1 Une mise en accusation du monde occidental

Origine de la société occidentale moderne, la civilisation occidentale remonte à la division de l'Empire romain. Le monde occidental se présentant aujourd'hui comme un concept géopolitique est en effet l'expression d'une civilisation dont personne n'oserait débattre la grandeur et la puissance. Il nous serait bien sûr impossible de comprendre l'œuvre de Le Clézio et de traiter de sa perception des cultures occidentales et autochtones, ainsi de saisir ce qui se développe en lui comme un incessant conflit culturel, sans comprendre auparavant l'hégémonie de la culture occidentale sur le monde. Cette hégémonie requiert évidemment une domination sur celui ou ceux qui sont moins puissants, ce qui ouvre la voie au débat de la colonisation et de la rencontre des cultures. Il faudrait donc, dans l'objectif d'établir le contexte de la double réception des cultures de Le Clézio, comprendre la progression de la culture occidentale et du concept de modernité, telle qu'elle est exposée dans les romans de Le Clézio et qui constituent la base de notre travail.

Nous pourrions déterminer les principales raisons de l'hégémonie occidentale sur le monde en nous référant au cadre chronologique de la montée en puissance de l'Europe. La découverte du continent américain, suivie d'une croissance démographique se conjuguant avec de nombreuses innovations technologiques poussent l'Europe occidentale à étendre son territoire. Les pays du continent européen se mettent ainsi à conquérir le monde entier et à exprimer leur puissance en colonisant l'Afrique, l'Inde et l'Asie du Sud-Est – exceptés l'Ethiopie, la Thaïlande, et quelques Etats himalayens.

La colonisation apporte inévitablement un certain choc entre des cultures qui ne se ressemblent pas et qui ne sont pas, à priori, susceptibles de coexister. Dans ce cadre, il faudrait d'abord appréhender la culture occidentale, la culture dominante du colonisateur dans son rapport à la modernité pour la mettre en face d'une culture autochtone, celle du colonisé. La relation entre culture et modernité renvoie donc à la confrontation contemporaine existante entre culture occidentale et culture des pays de moindre importance ; confrontation qui se résumerait par une réflexion sur l'extermination de certaines cultures n'ayant pu dans l'histoire ou ne pouvant pas actuellement résister face à la domination de la plus forte et ainsi ne pouvant survivre. Ainsi, rechercher l'interaction interculturelle, déterminer comment elle remplacerait la fonction morale de l'« interculturalité », requerrait de savoir la capacité des pays, des communautés à favoriser le « dialogue ». Il faudrait tout autant que ces pays soient capables de repenser le rapport entre les valeurs.

En tant qu'instrument permettant de représenter les attitudes, les pensées et les valeurs, la culture paraît se définir comme une essence sociale. Elle serait dans ce sens, le seul moyen par lequel il serait possible de montrer aux autres le monde où nous vivons. Toutefois, le problème que suscite la définition de la culture est de mettre celle-ci dans un contexte conscient et médiateur où les valeurs, si nombreuses soient-elles, seraient partagées puisque la culture, dans son acception globale, nécessite une communication de « tous » au niveau mondial.

Cependant, bien que « dialogue » et « communication » soient des concepts qui, théoriquement parlant, reflètent un certain idéal où toute culture devrait avoir droit de cité et pourrait jouir des mêmes droits que celle des pays ou des communautés dominantes, nous savons très bien que dans la pratique, la culture du plus faible est bien souvent confrontée à lutter contre son extinction. Effectivement, dans notre contexte, la culture occidentale qui rime avec la

modernité vient rencontrer culture autochtone dans un rapport se présentant pour la plupart du temps conflictuel.

La poursuite de l'idéal développée par les Lumières (Rousseau, Holbach, Kant, etc.) est essentiellement une lutte entre l'arbitraire et le raisonnable, une lutte contre les préjugés et contre les contingences de la tradition, avec l'aide de la raison. Mais la modernité se manifeste plutôt comme une volonté de donner à la raison la légitimité de la domination politique, culturelle et symbolique, de remplacer Dieu ou les ancêtres par une autorité venant de l'homme lui-même à condition qu'il soit guidé par des principes universalisés. Ce n'est qu'au XX^{ème} siècle, que les philosophes de l'école de Francfort constatent que la modernité comme projet d'émancipation sociale n'a pas tenu ses promesses et que la raison mise au service du principe de la conservation de soi était entrée dans un processus historique de domination de la nature externe et interne de l'homme.

Être moderne qui signifie avant tout « vivre avec son temps » et non pas désirer conserver ce qui est jugé ancestral, voire primitif ne peut que sembler favorable et n'engendrer aucun danger apparent ; toutefois, l'histoire de la colonisation prouve que la modernité, apparaît comme une crise, une crise des valeurs mais aussi une crise de la pensée et une crise politique, qui concerne notamment la notion de « progrès » et que celle-ci conduit à une interrogation des principes fondamentaux de la vie politique comme le constate Edmund Husserl, qui dans son ouvrage intitulé « La crise des sciences européennes et la phénoménologie » et dans sa conférence tenue à Vienne en 1935 (La crise de l'humanité européenne et la philosophie) perçoit la modernité en tant que « crise ».

C'est au Moyen Âge, à la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb (1492) que remontent les débuts des temps modernes. Ainsi, l'invention de

l'imprimerie, les découvertes de Galilée font commencer l'humanisme moderne de la Renaissance. Pour la littérature et les arts, va se développer « la querelle des Anciens et des Modernes ».

Le Moyen Âge fut donc essentiellement une période où l'humanisme naissant devint annonciateur des structures mentales de la Renaissance. Une vision scientifique du monde se construit à cette époque que nous considérons aujourd'hui comme une des étapes essentielles de la civilisation occidentale où s'opéra le grand tournant de la pensée européenne puisqu'elle désigne le mouvement de rénovation artistique et scientifique qui se produisit en Europe à partir du XVe et jusqu'au XVIe siècle.

Concernant la religion, l'influence de la réforme sur le monde catholique, sert de pas à un renouvellement dans le sens de la modernité ; ce qui explique que dans les pays qui ont protégé la tradition romaine, le terme de modernité gagne une acception plus significative. Donc, ce terme serait plus fort dans les pays dont les traditions remonteraient à un passé lointain : « La modernisation a un impact très fort dans les pays du tiers-monde, de forte culture traditionnelle ».

Charles Taylor, dans une série de conférences dont les actes ont été publiés en 1992, parle des figures du malaise de la modernité. Le plus important à souligner c'est l'individualisme : les individus sont désormais en mesure de choisir leur mode de vie et d'agir conformément à leurs croyances. Mais ils sont également privés des « horizons moraux » qui donnaient sens à leur vie sociale dans les sociétés traditionnelles. Le philosophe repère le constat de « désenchantement du monde » sans cesse repris depuis Nietzsche et Weber.

En 1687, Charles Perrault revendique au nom des Modernes, au sein de l'Académie française, l'idée de progrès développée depuis Descartes par la

science et la philosophie. Cependant, les pionniers des Lumières ne sont pas encore conscients de ce que quelque chose de nouveau foisonne.

Au XVIII^e siècle, avec les Lumières, la vision naturaliste du monde s'attaque au christianisme. Cette vision du monde s'empare, à cette fin, d'idées chrétiennes fondamentales telles la liberté et l'individu. La raison passe devant la puissance divine ; ce qui explique que l'expérience devient le centre de la connaissance et la source de la vérité. La nature et l'homme apparaissent désormais comme les fondements du savoir et de la vertu. Nous voyons, dans ce contexte Voltaire lutter contre les ténèbres de la pensée et assurer la victoire de la raison. L'homme a désormais le pouvoir de dominer la nature. Nature et raison apportent ensemble leur fondement à l'éthique, au droit, à l'État. La culture européenne se fonde sur la nature.

Nous assistons donc dans la voie menant à la modernité, à la domination des figures et des thèmes chrétiens conduit à une transformation profonde des idées.

Au terme de longs débats, les penseurs viennent à l'idée que chaque époque a son art, ses mœurs, ses goûts. C'est dans cette perspective que Saint-Pierre relate comment lui et les Modernes de son époque commencent à voir leur siècle avec les « yeux de l'avenir ».

Au XIX^e siècle, l'ère est désormais celle du romantisme où plane incessamment le sentiment d'inachèvement pour le présent. A partir de cette idée, Stendhal apporte une nouvelle définition de la modernité :

Le romantisme ce n'est pas l'attrait de ce qui transcende le présent, l'opposition polaire entre la réalité quotidienne et les lointains du passé, c'est l'actualité de la beauté d'aujourd'hui, qui, devenant celle d'hier, perdra inévitablement son attrait vivant et ne pourra plus présenter qu'un attrait

historique : le romantisme c'est l'art de présenter aux peuples les œuvres littéraires qui, dans l'état actuel de leurs habitudes et de leurs croyances sont susceptibles de leur donner le plus de plaisir possible. Le classicisme au contraire, leur présente la littérature qui donnait le plus grand plaisir possible à leurs arrière-grands-pères. (Œuvres complètes, Tome I, 2005 :196)

Pour revenir au lien que l'on établit inévitablement entre la modernité et entre ce qui est qualifié de « crise », il serait utile de préciser que la rationalisation, la promotion de l'individu, la sécularisation sont des valeurs qui subissent des modifications. De plus, la conscience qui était dirigée auparavant vers le progrès a influencé la notion de modernité de façon négative, en perpétrant justement des crises.

Il est à retenir que le XXe siècle marque un tournant dans l'histoire. C'est en effet à cette époque que les prises en mesure de territoires sont fixées.

Étant donné que la modernité implique une grande différenciation entre les divers domaines de la vie sociale, politique, économique, religieuse, l'essentiel est de rendre possible la rupture entre l'esprit religieux et la raison. Les croyances religieuses laissent la place à l'idée de modernité en plaçant la science au centre de la vie. L'idée de modernité est donc liée à celle de rationalisation.

La modernité n'est pas proprement une représentation historique mais une conception sociologique. C'est un mode de civilisation qui se manifeste complètement différemment envers les autres cultures traditionnelles. Tandis qu'elle continue à être un changement historique pendant son évolution concernant même les mentalités, elle révèle son intention en influençant la diversité géographique comprenant toutes les cultures.

Afin de rendre plus clair la relation existante entre l'Europe et la puissance, il est indispensable de comprendre que, l'Europe n'a pas seulement été le terrain

des déchainements les plus barbares, mais elle a inventé les formes modernes. Par les idéologies dont elle a été le creuset, par sa projection dans le reste du monde, par ses avancées technologiques et sa supériorité militaire, par l'organisation efficace de la production des biens et services, elle a inventé les formes les plus modernes.

En outre, la notion de la puissance implique la capacité d'imposer sa volonté aux autres, que ceux-ci le désirent ou pas. La puissance devient alors le synonyme de la capacité de diriger, de transformer le monde pour réaliser les volontés d'un individu, d'un groupe, d'une classe ou d'un pays, ou d'un continent, sans prendre en considération les désirs contraires. C'est justement à ce stade la puissance se pare de connotations telles la domination, l'exploitation. L'Europe, en tant que puissance occidentale telle que la perçoit Le Clézio apparaît donc dans ses œuvres sous ces connotations.

Nous avons essayé de tracer dans son acception la plus globale possible le concept de modernité, son rapport à la culture occidentale et au progrès rendant cette culture dominante par-dessus d'autres moins puissantes et finalement le rapport de la modernité aux guerres et aux conflits qui s'ensuivent. Il est évident que la guerre, en tant que telle, n'est pas l'ultime résultat d'une « différence » de cultures mais dans notre contexte, il nous faut la considérer dans son rôle servant aux intérêts matériels et particulièrement au désir destructeur de « pouvoir ». Dans ce sens, il est à souligner que la modernisation de la technologie des guerres, parmi d'autres facteurs, a changé le courant de l'histoire.

La modernité s'avère alors inévitablement un puissant auxiliaire de la terreur puisqu'elle intensifie le pouvoir destructeur des belligérants. Nous voyons donc comment Le Clézio appréhende la modernité dans ce qu'elle apporte au concept même de guerre. Les exemples les plus représentatifs apparaissent

naturellement dans son roman intitulé *La Guerre*, publié en 1970 et où les pages consacrées à la guerre du Vietnam illustre une forme de combat « contemporaine », une « nouvelle » façon de combattre évitant au maximum la rencontre physique avec les adversaires au profit d'une technologie sophistiquée très dévastatrice pour les combattants adverses, les civils et l'environnement. Monsieur X décrit sur le mode de l'ironie cette bataille moderne.

Mais au sens moderne du terme, la guerre n'est pas simplement un conflit armé dont les règles sont préétablies et qui par sa nature même commence et se termine. Quand Pierre Lhoste demande à Le Clézio, à propos de ce roman, ce qu'il veut au juste exprimer, Le Clézio répond :

Peut-être essayer d'exprimer le constat qu'actuellement on vit dans une société en guerre permanente. Guerre de masse contre l'individu, guerre des objets contre l'être humain, guerre des êtres humains entre eux. C'est ce sentiment d'agression permanente qu'il y a autour de moi. (Lhoste 1971: 30)

On constate donc que la guerre, telle que le romancier la perçoit et la ressent, est plus qu'une action dévastatrice, un conflit armé impliquant les pays. La guerre est le nom qu'il donne à ce sentiment d'agression que l'homme moderne éprouve à tout moment. Cette angoisse qui vient et s'installe chez l'homme moderne par l'intermédiaire de ses semblables mais aussi par l'intermédiaire des objets qui s'imposent comme jamais. Des objets qui ne sont plus, comme ils l'étaient des moyens facilitant la vie humaine mais qui sont désormais devenus des objectifs à atteindre, les maîtres d'un nouveau monde où l'on ne peut se définir sans eux. Cette guerre incessante, ce conflit interne que Le Clézio ressent au nom de tous ses congénères.

Dans ce sens, l'interaction entre la culture de cet homme moderne, de cette culture qui s'autodétruit avec les cultures autochtones où règnent encore les règles du « naturel » par opposition au « moderne » mène à un besoin inévitable de conciliation. Une conciliation, une réconciliation avec l'autre.

Or, il n'est pas évident qu'une telle conciliation puisse se faire de façon simple et non conflictuelle au niveau des cultures, ce qui conduit à penser que les risques sont grands de voir se creuser une différence insurmontable entre le peuple d'un pays « puissant » et les "autres".

Le Clézio fonde sa pensée sur le fait que l'eurocentrisme, par une force intérieure, tend vers la caractérisation de "barbare" de ce qui est étranger, différent ou relevant de l'état de nature.

L'enjeu ainsi défini, la particularité de cette situation est qu'elle repose sur l'interaction des différentes cultures. L'accroissement de la diversité ethnoculturelle au sein des sociétés européennes entraîne des défis particuliers pour les peuples. Que ce soit dans les institutions ou bien dans la vie quotidienne, la question de la diversité entraîne des rapports conflictuels qu'entretiennent les différents acteurs sociaux. Dans ce contexte et en considérant le nombre croissant des conflits provenant des différences des groupes divers pour obtenir certains privilèges, la gestion interculturelle devient de plus en plus une solution à la résolution des conflits.

Nul ne peut aujourd'hui refuser l'interculturel. De tous les peuples de la terre, ce sont les gens des îles qui ont le mieux conçu et exprimé, pratiqué la nécessité de la relation. Parce qu'ils sont nés sur des terres de transit, terres de contact [...] sur lesquelles se sont succédés les explorateurs, les conquérants, les esclaves et les migrants économiques. Mascareignes, Antilles : archipels qui ont, comme l'a dit Édouard Glissant, cent ans d'avance sur les sociétés continentales en matière de métissage, de diversités culturelles et linguistiques, de rencontre entre religions.

Dans la préface qu'il a rédigée pour l'essai d'Issa Asgarally, *L'interculturel ou la guerre* (2005), Le Clézio revient encore sur le thème de la rencontre et de la diversité. En s'opposant clairement à « l'égoïsme hexagonal » que l'on reproche au colonialisme et où seules les cultures dominantes par leurs technologies, leurs savoirs, et leurs médias peuvent s'exprimer au détriment des cultures

minoritaires, Le Clézio a le désir de favoriser les échanges entre les cultures minoritaires et celles qui sont dominantes.

Peintre ou témoin, Le Clézio est aussi médiateur des savoirs culturels du monde, de tous les mondes minorés ou mésestimés par certaines causalités complaisantes ou malveillantes de l'histoire des idées contemporaines. En ruinant habilement l'eurocentrisme dans les champs épistémiques où il se déploie pour que la pensée universelle ne soit plus interrompue, il invite à une reconnexion de tous les savoirs de l'humanité, des plus cartésiens aux plus empiriques, des plus circulants aux plus insignifiants, puisqu'ils constituent tous la mémoire scientifique et culturelle du monde. (Mbassi Ateba 2011 : 137-152)

En effet, Le Clézio en tant qu'écrivain engagé, suppose nécessaire la reconnaissance de l'altérité culturelle, de la diversité culturelle, afin de favoriser les échanges entre les cultures minoritaires et dominantes, d'établir une vision du monde fondée sur le respect et la différence. Il s'applique à décrire fidèlement la société de son époque, aussi bien que la société des pays moins développés, celle que constituent les nomades ou les immigrés. Ces milieux assez particuliers de par leur place dans les sociétés dites modernes sont les milieux où apparaît la critique brutale de la puissance européenne.

Il nous est par exemple possible de voir cette critique dans *Procès-Verbal*, publié en 1963, où le personnage central qui s'appelle Adam Pollo ne vit nullement selon le sens commun. Son prénom, Adam, renvoie effectivement au premier homme. Il vit seul dans une maison abandonnée sur une colline, à proximité de la ville. Selon Le Clézio, il s'agit là de « l'histoire d'un homme qui ne savait trop s'il sortait de l'armée ou de l'asile psychiatrique ». Le roman met en avant la contradiction de l'homme contemporain « comblé par la beauté d'une nature indomptable et écrasé par une civilisation frustrante et contraignante ».

Qu'il s'agisse d'une guerre entre des puissances, entre des puissants et des faibles, entre des êtres humains entre eux ou entre des objets et des êtres

humains, l'homme coincé dans le monde moderne, l'homme hanté par le malaise que lui procure le monde trouve refuge dans la fuite permanente. C'est lors de cette fuite qu'il établit, comme le fait Le Clézio dans son œuvre portant le même nom, une sorte de « procès-verbal » du monde, au sens où le narrateur accumule des expériences variées sous un regard assez dégoûté sur le monde, comme s'il faisait la liste de tout ce qui lui déplaisait sur la Terre. Ce narrateur devient par la suite lui-même l'objet d'un procès-verbal, surtout à partir de la fin, où il devient un sujet d'observation dans un asile où on va lui reprocher « son comportement asocial, sa bizarrerie ».

La ville portait (...) les stigmates d'une vie animale secrète, quelque chose comme l'odeur, les taches d'urine séchées, les excréments, les touffes de poils laissés sur le trottoir à la suite d'un coït brusque et fatal. (Le Clézio 1963 :99)

Le voyage, la fuite représente alors pour Le Clézio et par conséquent pour ses personnages, notamment pour Hogan dans *Le Livre des fuites* une quête de la liberté impossible à retrouver dans les limites de la conscience puisque c'est cette conscience qui accumule tout ce que l'homme moderne éprouve, endure à contre-cœur. Son voyage ne peut nullement s'expliquer par un désir d'exotisme ou une volonté de connaître de nouveaux pays. Hogan voyage « pour tester sa volonté, pour développer et connaître sa conscience. Hogan recherche dans le voyage de la rupture, l'effort constant de solitude et de lucidité exigé du voyageur. » (p.427) Le « voyageur » se transforme en un observateur, il n'est plus acteur conscient de ce qui l'entoure. Dissimulé dans le rôle qu'il tient désormais, il « éprouve (...) une étrange sensation de légèreté, de liberté. Les objets qu'il observe, saisis par le mouvement et par la vitesse, viennent frapper sa conscience puis disparaissent, sans laisser de trace. » (p.427)

Le Clézio représente la pensée aliénée, ahurie, qu'est la conscience moderne. Pensée écrasée, martelée, écartelée par le nombre, la série et le double. Au cœur de la ville géante, Hogan est un Candide moderne : il met en scène de façon hyperbolique l'aliénation de la conscience individuelle, surinformée et en même temps niée par les chiffres et les signes venus du monde entier. (Le Clézio 1969 : 430)

« La critique qu'adresse Le Clézio à la civilisation est semblable à celle qu'on trouve dans les journaux de voyage de Michaux ou les écrits mexicains d'Artaud. Pour Le Clézio, le rationalisme européen produit un humanisme étriqué et néfaste : d'une part parce qu'il place l'homme au centre de l'univers et prive la nature de la place qui lui revient ; d'autre part parce qu'il implique la mort de la conscience individuelle au profit des structures collectives. (...) Le voyage révèle le dynamisme du système occidental, le développement de la monoculture industrielle à l'échelle mondiale. Hogan veut rompre avec sa civilisation, mais il ne peut découvrir un contre-modèle où alimenter sa révolte.»
(p.431)

2.2 Fascination face aux cultures amérindiennes et africaines

Suite à la mondialisation, de grandes découvertes quant au commerce globalisé actuel résultant directement du colonialisme ont un impact sur l'attitude de l'Occident envers les zones moins connues du monde. À regarder de plus près l'histoire des civilisations en extension, il est possible de constater une attitude qui manifeste un certain goût pour l'étranger.

Cette tendance qui devient universelle, est commentée tant par les philosophes que par les littéraires. Selon l'académicien français, Jean-Marc Moura, la notion de voyage qui « repose sur l'expérience humaine de l'espace et du temps » permet à l'homme, comme le précise très bien Adrien Pasquali –écrivain d'origine italienne – « de désigner et de légitimer sa place » dans le monde. Pour ces raisons, le voyage, présenté sous des formes variées, constitue un thème fondamental dans l'histoire de la littérature.

Affirmer la place qu'occupe Le Clézio parmi de nombreux auteurs du genre nécessite de tracer en gros le cadre du genre que l'on a tendance à appeler la littérature de voyage ou encore, le récit de voyage.

Accepté comme un genre littéraire, le récit de voyage se distingue comme un genre où l'auteur relate l'histoire sociale et politique, les relations internationales, l'histoire des cultures, ainsi que les analyses historiques des lieux visités et à travers lequel il décrit non seulement les personnes rencontrées lors du voyage mais aussi leurs sentiments. Il est à noter qu'au XIX^{ème} siècle, le voyage en Orient avait inspiré de nombreux écrivains comme Hugo, Nerval et Loti. Il serait même possible de dire qu'à cette époque, le genre représente un succès remarquable. Les voyages qui se multiplient pour des raisons scientifiques, militaires ou encore commerciales, ouvrent la voie aux écrivains pour découvrir des terres lointaines. Attirés par ces lieux mystérieux, ces écrivains se font voyageurs et laissent ressentir dans leurs œuvres, la fascination que provoquent ces lieux cachés. L'exaltation de l'imagination

propre au romantisme se met alors en harmonie avec le désir de fuite de ces écrivains vers des territoires inconnus du monde. Ils peuvent, à ce stade, comparer leur art et la diversité surprenante qu'offre en réalité le monde. Cette situation se présente comme une occasion tant pour les écrivains romantiques que réalistes. Cette nouvelle voie suscite une nouvelle manière de « créer »; car, l'écrivain est ainsi séduit par un intérêt croissant pour la découverte du monde extérieur, et se lance de sorte, vers une quête de soi. Le désir d'éprouver une expérience en dehors de ce qu'il a déjà vécu, succède à un appel d'aventure impliquant un éloignement dans l'espace. Le voyage dont le point d'origine est pour la plupart du temps l'Occident permet à l'écrivain de changer son optique à partir de laquelle il pourra porter un tout nouveau jugement. À partir de cette constatation, nous pouvons dire que le récit de voyage met l'individu au centre des préoccupations de l'écrivain. Donc, le voyage peut aussi avoir un autre objectif qui est de prendre plus de distance vis-à-vis de sa propre société pour pouvoir acquérir une expérience afin d'apprendre, de mieux se connaître.

Si la littérature du 'voyage à l'envers' apparaît sous des formes aussi générales et si peu spécifiques, ce n'est pas seulement parce que l'écriture du voyage est faite pour nous dire le voyage en tant que tel mais pour symboliser une dimension autre, idéologique ou culturelle, plus importante. (FONKUA 1998 :120)

En réalité, cette remarque confirme l'idée que les expériences vécues des voyageurs n'expriment pas seulement un déplacement dans l'espace et dans le temps, elles sont en général un témoignage des connaissances plus larges et plus universelles. Le voyage gagne une importance du point de vue culturel. Il favorise une ouverture vers le monde. Le voyage qui est un déplacement qu'on réalise à des fins sociales, économiques ou politiques, signifie en même temps pouvoir circuler librement, conformément aux objectifs des écrivains. De là, nous voyons que le voyage énonce un but, prend une autre dimension qui est celle de trouver ce qui est caché, nouveau ou bien perdu.

Le texte littéraire sert donc à créer un pont symbolique entre l'homme et le monde, en permettant de dépasser les frontières nationales. La littérature

s'offre alors comme un mouvement qui rend possible l'ouverture. Cette mission de la littérature rend possible une plus vaste compréhension de l'être humain dans ce monde violent.

Tandis que les écrivains du XIXème siècle étaient plutôt influencés par les voyages en Orient, ceux du XXème siècle étaient, eux, influencés par le voyage en Afrique ou en Amérique. Nous pourrions mentionner à titre d'exemple Gide qui fut avant le Clézio attiré par l'Afrique et en ce qui concerne les voyages en Amérique, des auteurs comme Beaumarchais, Tocqueville, Butor et Artaud.

Ces voyages stimulés par diverses raisons et recherchant à satisfaire divers objectifs pour chacun de ces auteurs se concentrent généralement autour de quelques thèmes chers à ceux-ci. Certes, l'œuvre leclézienne possède un thème de prédilection, qu'il s'agisse de retrouver son passé ancestral ou d'entamer une quête de soi : l'ailleurs. Le retour aux origines ou bien la quête spirituelle sont des éléments inséparables de son œuvre. Le Clézio, et ce depuis son enfance, se sent proche des cultures différentes. Ses textes s'enrichissent essentiellement de la notion même du voyage à partir duquel il trace son trajet littéraire. Le lien entre le voyage et la littérature demeure inévitable. Les textes lecléziens constituent un champ où la thématique du voyage est liée à la conception de l'ailleurs. Les lectures qu'il avait réalisées dans sa jeunesse, étaient en général centrées sur des écrivains évoquant la quête de l'ailleurs que chacun traitait soit selon les exigences de leur époque, soit selon leurs propres motivations.

(...) les livres qui m'ont le plus marqué, ce sont les collections de récits de voyage, pour la plupart consacrés à l'Inde, à l'Afrique et aux îles de Mascareignes, ainsi que les grands textes d'exploration, de Dumont, d'Urville ou de l'Abbé Rochon, de Bougainville, de Cook, et bien sur le Livre des Merveilles de Marco Polo.
(http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture_fr.html)

L'œuvre de Le Clézio laisse bien sûr apparaître des thématiques qui concernent ou directement sa famille ou l'histoire en général et reflète les

problèmes auxquels il fait face mais la thématique principale qui couvre toute son œuvre est pour la plupart du temps, l'ailleurs en tant que tel. Dans l'ensemble de son œuvre, nous sommes témoins de la mise en scène d'une mobilité. La présence d'ailleurs géographiques est liée en fait à plusieurs raisons.

L'héritage multiculturel de Le Clézio suscite, chez lui, le désir d'explorer les horizons lointains du monde, à la recherche d'une vie à part de celle qu'il critique dans ses premiers romans. L'aspect multiculturel de sa vie et de son œuvre contraint le lecteur à le considérer en tant qu'explorateur de géographies diverses, de mondes imaginaires. Étant donné ses origines mauriciennes remontant à son enfance, il est assez proche d'une idée d'ailleurs, de loin, de ce qui est inconnu, de ce qui n'est occidental.

Il serait donc, à cet égard, convenable de retracer l'histoire personnelle de Le Clézio pour mieux appréhender ce qui pouvait le motiver.

Né d'une mère française et d'un père anglais, chacun originaire de l'Île-Maurice, Le Clézio subit de diverses influences culturelles qui nourrissent son imagination. Né pendant la guerre, il n'a pas la chance de connaître son père qui est médecin au Nigéria. Il vit avec sa mère et son frère aîné chez ses grands-parents maternels à Roquebillière, à Nice, sous la pression nazie, période à laquelle il fait allusion dans *Onitsha* et *Etoile errante*.

Quand il se rend pour la première fois en Afrique, c'est pour connaître son père :

Il est difficile d'imaginer plus grande inquiétude que de prendre un bateau au lendemain de la guerre pour se rendre dans un pays qu'on ne connaît pas, retrouver un homme qu'on ne connaît pas, et qui se dit votre père. (Le Clézio par lui-même, *Magazine Littéraire*, 362, 1968 : 23)

La vie qu'il est en train de quitter pour retrouver son père est le symbole de la guerre et le pays qui l'attend est celui de la liberté ; même s'il exprime son

inquiétude qu'il éprouve avant de connaître son père, il pense que le sentiment d'étrangeté qu'il ressent envers le pays qu'il imagine et le père dont il rêve, va l'aider à trouver quelque chose qu'il ne possède pas encore à cette époque.

Son penchant pour l'Afrique révèle en quelque sorte sa volonté de liberté car, Le Clézio expose dans quasiment toutes ses œuvres ce qui est sa propre réalité qu'il vit depuis sa petite enfance. En fait, Le Clézio souffre de la situation circonstancielle de la guerre qui n'est autre que l'état dans lequel il est, privé de liberté. Il est donc important de souligner combien la guerre avait marqué sa famille et son enfance en obligeant son père à vivre loin des siens.

Rien de surprenant, donc, à ce que le voyage et la littérature soient étroitement liés dans la création de l'auteur. De plus, son désir de voyage n'était pas seulement attisé par une volonté de découverte mais également par un fort besoin de fuite puisqu'il voulait à tout prix quitter Nice où il avait passé une grande partie de son enfance. La guerre et ses répercussions, les couvre-feux, le bruit des bombes ne faisaient qu'exciter ce besoin. Il voulait fuir, il devait fuir :

Si j'examine les circonstances qui m'ont amené à écrire – je ne le fais pas par complaisance, mais par souci d'exactitude – je vois bien qu'au point de départ de tout cela, pour moi, il y a la guerre. La guerre, non pas comme un grand moment bouleversant où l'on vit des heures historiques, par exemple la campagne de France relatée des deux côtés du champ de bataille de Valmy, par Goethe du côté allemand et par mon ancêtre François du côté de l'armée révolutionnaire. (...) Non, la guerre pour moi, c'est celle que vivaient les civils, et surtout les enfants très jeunes. Pas un instant elle ne m'a paru un moment historique. Nous avons faim, nous avons peur, nous avons froid, c'est tout. Je me souviens d'avoir vu passer sous ma fenêtre les troupes du maréchal Rommel remontant les Alpes à la recherche d'un passage vers le nord de l'Italie et l'Autriche. Cela ne m'a pas laissé un souvenir très marquant. En revanche, dans les années qui ont suivi la guerre, je me souviens d'avoir manqué de tout, et particulièrement de quoi écrire et de quoi lire.
(http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture_fr.html)

Comme il l'affirme dans les lignes que nous venons de citer, la guerre est synonyme d'un énorme sentiment de « manque ». Manque que l'on pourrait

effectivement interpréter dans sa définition la plus large mais qui devient particulièrement effrayante pour le jeune Le Clézio qui manque de quoi écrire et de quoi lire.

Faute de livres pour enfants, j'ai lu les dictionnaires de ma grand-mère. C'étaient de merveilleux portiques pour partir à la reconnaissance du monde, pour vagabonder et rêver devant les planches d'illustrations, les cartes, les listes de mots inconnus. (http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture_fr.html)

Partir vers de nouveaux mondes, se laisser inspirer par « la reconnaissance du monde », par tout ce qui est « inconnu » constitueront les bases de son goût pour l'écriture.

Âgé de sept ans, ce départ pour le Nigeria, pour aller voir son père qu'il n'avait jamais vu se transforma en une expérience éveillant chez lui un double désir : voyager et écrire. L'Afrique est justement le pays qui l'entraîne vers l'écriture. En disant pour parler de ce départ « sans ce bateau, je ne serais jamais devenu écrivain. » Le Clézio explique la mise en abyme qui présentait à lui :

J'écrivais ce que je ne voyais pas. Je faisais un voyage en Afrique, et j'écrivais un livre qui s'appelait *Un long voyage* dans lequel je parlais de quelqu'un qui faisait un voyage en Afrique- mais c'était quelqu'un d'autre. (Ezine 1997: 26-27)

Même si Le Clézio ne put trouver ce qu'il avait espéré auparavant puisque l'Afrique qu'il se réjouissait de découvrir était également en guerre et sous l'influence de l'Occident, ce fut une période qui maintint le mystère mais qui lui fit connaître l'existence d'une certaine liberté :

(...) Il paraîtra un jour, dans la mesure où il décrit l'autre versant de mon enfance, celui de la montagne niçoise pendant la guerre qui a précédé mon départ pour l'Afrique. Ce fut de la découverte de l'oppression nazie mais aussi de ma propre liberté. (Garcin 1991 :100-103)

Il serait convenable de dire que le parcours littéraire de J.-M.G. Le Clézio commence donc, dès sa petite enfance, avec le voyage qu'il entreprend avec sa mère, pour l'Afrique. Selon sa propre déclaration, l'auteur découvre à Ogoja

une liberté au milieu d'une nature assez belle, assez grande ; les lignes suivantes montrent combien ce voyage compte pour lui :

De ce voyage, de ce séjour [...], j'ai rapporté non pas la matière de romans futurs, mais une sorte de seconde personnalité, à la fois rêveuse et fascinée par le réel, qui m'a accompagné toute ma vie – et qui a été la dimension contradictoire, l'étrangeté à moi-même que j'ai ressentie parfois jusqu'à la souffrance.
(http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture_fr.html)

Son voyage en Afrique et les expériences qu'il y accumule renforcent son sentiment de liberté et lui permettent de se confronter avec ce qu'il a vécu pendant la guerre. Ce voyage lui permet non seulement de connaître son père mais aussi de vivre deux ans avec lui dans ces terres qui l'impressionnent. Il découvre au Nigéria, le bonheur d'être libre. Le monde africain représente le pays idéal qu'il imagine dans sa tête. Pour échapper aux menaces de la guerre, il crée dans son propre univers un pays idéalisé. Certes, l'expérience africaine marque profondément Le Clézio, tant par le voyage et l'intégration dans une culture étrangère que par la rencontre du sentiment de liberté qui lui est jusqu'alors inconnue.

« Il m'est resté la nostalgie, le regret de cette liberté, l'impression que j'aurais pu être un enfant de l'Afrique. D'où le désir, la nécessité d'écrire. Une quête permanente pour retrouver les émotions, les comparer, les revivre. Revivre, c'est encore mieux que la mémoire. En Afrique, il s'agissait d'une communication de signes. On n'avait pas le temps de s'enfermer en soi-même, il fallait sans cesse aller vers les autres. » (*Le Républicain Lorrain*, 4 février 1996)

Lors de la rédaction d'*Onitsha*, en 1991, l'auteur expose une ressemblance entre le personnage principal d'*Onitsha* et lui-même, puisque, Fintan part pour un voyage en Afrique, afin de découvrir le mystère de cette terre, mais comme Le Clézio, il est déçu par l'influence occidentale qu'il a remarquée là-bas. Il constate que l'écriture d'*Onitsha* lui fournit un moyen de posséder le sentiment de la nostalgie concernant l'Afrique :

« J'aurais voulu que ça continue. Que ça dure. Car j'avais le sentiment d'avancer dans une sorte de libération...J'aurais voulu y rester. Je pensais que je ne l'écrirais jamais...Aujourd'hui, je suis soulagé, je me sens plus clair... Ce livre était en moi, je l'ai enfin écrit : le bateau est arrivé à destination. » (Entretien avec Pierre Assouline, *Lire*, avril, 1991)

La relation personnelle et assez privée entre l'Afrique et Le Clézio nous semble à ce stade, assez importante, puisqu'écrire ce livre signifie en même temps, comme il l'a affirmé « revivre » ce qui s'est passé, ce qu'il a vécu en Afrique. L'histoire racontée, à partir des vécus de Le Clézio, ne dure que quelques années et se termine par un aller-retour entre la France et le Nigéria, mais la durée du roman se prolonge sur une immense période – à partir des dernières dynasties de l'Egypte ancienne jusqu'à la guerre de Biafra en 1968 – et par la suite, l'auteur élargit l'espace du roman aux dimensions de l'Afrique entière. L'espace romanesque est donc structuré à partir d'un rapport de lutte assez forte entre l'Afrique et l'Occident.

Comme nous pouvons le constater, la notion de l'ailleurs se forge une place particulière dans l'imaginaire de Le Clézio à partir de son enfance. Cet ailleurs l'inspire d'abord par la connaissance du monde, par la découverte de l'étendu de celui-ci. Il comprend, déjà très jeune, grâce à sa grand-mère, que la lecture lui servira de tremplin pour acquérir un certain niveau de connaissances.

En 1950, il retourne en France pour terminer ses études. En 1968, il fait son service militaire en Thaïlande. Il y enseigne en qualité de coopérant, les sciences politiques. Cependant, il est accusé d'avoir dénoncé la prostitution infantine dans ce pays et est renvoyé au Mexique. Là-bas, c'est l'historien Jean Meyer qui le guide pour son nouveau poste. Mais comme il n'est pas en harmonie avec les classements préétablis par la société, son expérience ne dure pas. Il commence à passer son temps à apprendre l'espagnol. Lors de ses recherches, il rencontre les textes amérindiens qui inspireront l'écriture du « rêve mexicain ». Le premier de ces textes est celui d'Antonin Artaud, écrit en 1936 et consacré aux Indiens Tarahumaras, qui forment le peuple réfugié dans les montagnes de la Sierra Madre pour échapper aux missionnaires. Artaud

écrit : « Je suis venu au Mexique chercher une nouvelle idée de l'homme. » (Artaud 1987 :56).

Le Clézio, dans un texte rédigé en espagnol et repris dans *Le rêve mexicain*, affirme que « L'expérience d'Artaud au Mexique est l'expérience extrême de l'homme moderne qui découvre un peuple primitif et instinctif : la reconnaissance de la supériorité absolue du rite et de la magie sur l'art et la science ». (Le Clézio 1988 : 226)

L'auteur, en relatant sa vision du monde concernant les cultures amérindiennes, nous donne une idée de la situation dans laquelle il se trouve, dans le chapitre consacré à Artaud, dans *Le Rêve mexicain* (1988) :

C'est cette découverte de l'antique magique magie des peuples vaincus qui a revalorisé le monde indigène actuel et qui a permis au rêve mexicain de se perpétuer. Rêve d'une terre nouvelle où tout est possible ; où tout est à la fois très ancien et très nouveau. Rêve d'un paradis perdu où la science des astres et la magie des dieux étaient confondues. Rêves d'un retour aux origines mêmes de la civilisation et du savoir. Beaucoup de poètes ont fait ce rêve, tant en France qu'au Mexique. (Le Clézio 1988 :196)

Cela montre l'effet d'un certain « mexicanisme » qui apparaît dans le contexte occidental et exprime le désir d'un grand nombre d'écrivains de prendre une distance par rapport à leur appartenance culturelle.

Ce désir, inévitable chez Le Clézio, lui permet de rédiger ses textes sous l'inspiration de ce monde. Effectivement, Le Clézio, est influencé par ces mondes primitifs, le contact avec ceux-ci marque indéniablement sa perception du monde, ses pensées.

J'ai simplement le sentiment qu'il faut entendre d'autres voix. Toutes celles qu'on ne laisse pas venir jusqu'à nous, celle des gens qu'on a trop longtemps dédaignés, dont on trouvait le nombre trop infime, mais qui pourtant ont tellement à nous apporter. (Cortanze 2009 :35)

Depuis la publication de *Mydriase* en 1973, Le Clézio ne cesse de retourner à ses expériences panaméennes et mexicaines où se produit un dialogue permettant de construire sa réflexion sur le monde et son écriture :

Depuis mon adolescence jusqu'à la période qui tourne autour des années 1960, celles du *Procès-verbal*, je vivais cérébralement et intellectuellement. J'éprouvais le besoin d'un choc physique. Dès ce moment-là, dès que j'ai touché ce monde-là, cette société, à partir de cette expérience, j'ai cessé d'être purement cérébral et intellectuel. Par la suite, j'ai nourri mes livres de cette non-cérébralité, de ce grand changement, de ce fait physique. (Cortanze 2009 :35)

En réalité, Le Clézio qui trouve la chance d'entrer directement en contact avec cette nature, éprouve une certaine sensibilité à travers cette dernière. Il devient encore une fois « l'inconnu sur terre ».

Pour réaliser son rêve concernant les droits que peuvent avoir ces mondes minoritaires, puisqu'ils sont d'après lui, d'une importance assez remarquable, il se laisse entraîner vers ce monde caché.

Il reste aujourd'hui encore, au Mexique, malgré la technologie et les séquelles de l'antique exploitation coloniale, des éclats d'une magie ancestrale. En vivant au Mexique, à la campagne notamment, je m'étais aperçu que les gens avaient gardé une sorte de scepticisme vis-à-vis de certaines choses qui nous semblent absolument utiles, indispensables : le profit, le travail organisé en vue d'un rendement(...) (Cortanze 2009:37)

Après l'année 1969 où il commence à faire de longs séjours en Amérique centrale, sa façon de voir le monde change singulièrement; avec la découverte d'autres civilisations, il devient un écrivain du bonheur, de la quiétude et de la liberté ; il refuse la société de consommation imposée par l'Occident. En effet, nous voyons dans tous les livres de Le Clézio, une tendance à l'errance, au voyage, puisque les gens se perdent, leur parcours est toujours le même : une volonté de trouver un chemin, une annulation de soi en raison de la perte de sa culture sous la domination de la ville, surtout de l'Occident. La découverte du Mexique surtout, est caractérisée par le refus et la critique de la société moderne occidentale.

Le monde gréco-romain, je ne suis plus son fils, je ne peux plus être de sa race, je ne sais plus rien de lui. (...) Sale monde latin, tu as voulu faire de moi un esclave, je ne suis plus ton fils, plus ton fils. » (Le Clézio 1969 : 249)

Cet Occident qu'accuse Le Clézio et toutes les critiques des grandes villes qui s'ensuivent dominent son œuvre.

Comme nous l'avons mentionné, Le Clézio naît et passe son enfance à Nice. Pendant ses premières années, la ville était source de bonheur et espace de ses premières errances. Cette ville pleine de charme séduit Le Clézio et nous en voyons des descriptions dans *Poisson d'or*, comme par exemple « une belle ville blanche avec des coupoles et des bulbes ». Il s'agit d'une ville grâce à laquelle il éprouve le sentiment d'exotisme et où il reconnaît « le paradis nostalgique » de son enfance.

La relation qui s'établit entre le voyage et le parcours littéraire devient pour Le Clézio de manière de s'éloigner de la ville qui est symbole de souffrance, d'étrangeté au cours de la guerre. Donc, la guerre est l'état du monde moderne, ce qui exprime en même temps l'état du monde tel que les gens le font. La guerre, ce n'est pas seulement une situation conflictuelle entre des pays, mais en même temps des rapports conflictuels entre le monde moderne et les habitants. Les conditions dans lesquelles se trouvent les gens des grandes villes sont semblables à celles qui sont en état de guerre. La ville qui représentait auparavant un endroit fascinant se transforme en « un enfer sartrien, décoré de palmiers, de bâtiments rococos, aux façades roses. » (Cortanze 1999 : 22)

Dans les *Conversations avec Pierre Lhoste* (1971), il dit, à propos de son roman intitulé *La Guerre*, que « ce roman, c'est ma situation par rapport à la ville ». Ce livre raconte l'histoire d'une femme, personnage principal, Béatrice B, qui se trouve au départ dans une ville, dans une chambre d'hôtel, et qui part pour se promener dans la ville afin de découvrir les signes de la guerre. Le Clézio écrit dans son essai, *Haï*, en 1971 :

Les villes immenses dressent leurs monuments de béton gris, les places sont pareilles à des lacs de ciment, les coques des voitures ont des éclats insoutenables. Tout est sans cesse proche de la déflagration. Les raisons sont cachées. Elles ne sont pas dans les mots du langage, puisque les mots ne sont pas fixes : ils vivent, dérapent, glissent, se divisent comme des cellules. (Le Clézio 1971 : 72)

Le Clézio est conscient de cette pression empêchant la liberté, qui fait perdre l'effet poétique des éléments ordinaires formant tout simplement la vie quotidienne.

Il est donc, tout à fait possible de distinguer dans les romans de Le Clézio divers niveaux d'écritures consistant en des parcours de voyage, en d'autres mots, en une aventure qui est justement la sienne. Les descriptions des lieux, les jugements sur les hommes ou bien les événements qui sont décrits sont tous liés à son itinéraire. Il se propose de faire connaître la situation pénible de l'individu moderne, à la recherche d'un ailleurs où son esprit va pouvoir trouver sa sérénité.

Pour conclure, il faudrait noter combien il est important de retrouver la particularité des cultures perdues de manière à comprendre ce qu'elles sont en train de nous dire. Il y a la nécessité de construire une histoire, une identité afin de retrouver la mémoire perdue. Tout cela envisage un retour vers un « ailleurs » qui permettrait de créer une forme de témoignage, de retrouver ce qui a disparu.

Le Clézio se décrit ainsi:

[quelqu'un] qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela*. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux. Il fait aller plus loin, ailleurs. Il ne s'habite nulle part. (Certeau 1982 :411)

CHAPITRE III

DYNAMIQUES DES REPRÉSENTATIONS INTERCULTURELLES

3.1 La dynamique identitaire

La France a été un pays de colonisation et d'immigration depuis bien longtemps. Cette particularité du pays a attribué aux écrivains et à tous ceux que cette situation préoccupait un rôle de témoin des difficultés qui en émanait. Mais cette particularité a également rendu possible des découvertes surprenantes concernant la narration et la thématique exotique qui consiste principalement à dévoiler la richesse d'un patrimoine longtemps ignoré et dévalorisé.

On y retrouve les figures de l'esclavage, de l'exil, de la migration, du métissage, de la vie entre deux mondes, réels ou fantasmés. Souvent au croisement de plusieurs cultures, de plusieurs histoires, les écrivains de ce champ littéraire ont dû explorer la question de l'identité, parfois même la revendiquer lorsqu'elle avait été niée ou abandonnée. (http://eduscol.education.fr/lettres/im_pdflettres/1identite-diversite-mf-24-06-11.pdf)

L'évolution d'un regard assez pluriel qui permettrait de définir la place de l'individu dans la diversité sert aussi à créer un univers imaginaire qui contient l'humanité tout entière. Ce regard fournit aussi la possibilité d'admettre et de dire à haute voix que chaque homme se trouve parmi d'autres hommes, dans une communauté d'hommes riche de sa diversité acceptée.

Avec la mondialisation croissante, dans le cadre des rapports économiques, politiques ou sociaux, le regard porté sur l'expérience de la migration change considérablement. Dans le contexte international, les relations que les pays des quatre coins du monde entreprennent entre eux laissent apparaître les toutes nouvelles conséquences que ce changement engendre.

Rappelons que la société occidentale actuelle accorde une place privilégiée à l'individualisme, poussant les individus à se définir d'abord avant de prendre place dans la société où ils vivent. C'est ainsi que le XXe voit surgir de toutes ses forces le concept d'identité. Il faudrait noter que cette notion complexe, de par sa portée multiple, recouvre à la fois des aspects individuels (dont l'identité personnelle) et des aspects collectifs (les identités sociales et/ou culturelles), mais également différentes dimensions (identité de genre, identité religieuse, identité politique, identité nationale, etc.).

Or, la notion d'identité personnelle se manifeste tout d'abord comme un produit de la socialisation. Autrement dit, la construction d'une identité individuelle nécessite des interactions sociales qui se créent au cours d'une durée active se renouvelant et se reconstruisant à chaque pas que l'individu fait dans l'élan vital de la société.

Ainsi, le travail identitaire s'effectue de manière continue tout au long de la trajectoire individuelle et dépend à la fois du contexte et des ressources qui peuvent être mobilisées. Cette identité se modifie donc en fonction des différentes expériences rencontrées par les individus. (Castra 2012 :72-73)

Donc, il est à souligner que cette situation ne peut être expliquée que dans le contexte de socialisation.

Produit de la socialisation, l'identité personnelle est ce qui rend possible la constitution du « Soi ». Pour les sociologues interactionnistes, les identités individuelles se forment à la suite d'un certain processus qui, en fait, évolue dans une durée, et qui est le résultat d'une interaction se développant dans cette période.

Les identités collectives trouvent leur origine dans les formes identitaires communautaires où les sentiments d'appartenance sont particulièrement forts (culture, nation, ethnies...) et les formes identitaires sociétales qui renvoient à des collectifs plus éphémères, à des liens sociaux provisoires (famille, groupe de pairs, travail, religion...). L'individu appartient ainsi de

manière simultanée ou successive, à des groupes sociaux qui lui fournissent des ressources d'identification multiples. (Michel Castra, « Identité », *Sociologie* [En ligne], Les 100 mots de la sociologie, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 05 juin 2016. URL : <http://sociologie.revues.org/1593>)

Claude Dubar, sociologue français, distingue deux composantes indissociables de l'identité sociale. L'« identité pour soi » renvoie à l'image que l'on se construit de soi-même. L'« identité pour autrui » est une construction de l'image que l'on veut renvoyer aux autres ; elle s'élabore toujours par rapport à autrui, dans l'interaction, en relation avec l'image que les autres nous renvoient, c'est une reconnaissance des autres.

Cette interaction, avec l'avènement de la modernité et de la globalisation, entraîne l'homme à interroger sa place dans la société. Le phénomène s'accroît sensiblement au XX^{ème} siècle puisque les répercussions des guerres mondiales incitent les gens à une quête identitaire qui s'inscrit dans une problématique de dimension européenne dans une Europe qui se cherche, confrontée à une fusion ethnique et à des mouvements migratoires importants depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et de la décolonisation.

L'homme qui rencontre de lourdes difficultés à résister aux changements sociaux, commence à perdre certains traits de son identité pour construire une identité à caractère pluriel. C'est justement la perte de la liberté individuelle qui amène la construction de l'identité. En effet, cette rupture avec soi-même lui fait prendre conscience de son existence en tant qu'individu à part entière et il commence ainsi à s'interroger sur sa capacité à s'adapter à ces changements. L'homme moderne qui porte en lui la nostalgie de ses origines,

interroge son avenir, son identité et celle des autres qui l'entourent. En effet, dans un monde déshumanisé et industrialisé, être soi-même semble la seule parade face aux doutes et aux angoisses. (www.sid.ir/en/VEWSSID/J_pdf/91920062604/pdf)

Le Clézio dont les textes renvoient l'écho des différentes cultures se considère, lui, comme de double nationalité. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que le texte leclézien soit considéré comme le creuset de différentes civilisations.

Il me semble que le livre d'Alain Finkielkraut, *L'Identité malheureuse*, est l'un des plus inquiétants publiés ces dernières années. Il défend une pensée uniculturelle. À la différence de son auteur, je me suis posé la question d'écrire en français ou en anglais, alors que je vivais en France. Pour plaire à mon père, j'ai commencé par produire des textes en anglais mais, heureusement ou malheureusement, je ne sais pas, ils ont été refusés par les éditeurs anglais. Je suis passé au français, une très belle langue, ce qui ne m'empêche pas d'apprécier l'anglais. Étudiant, j'ai même pensé à devenir un citoyen britannique à part entière, sans doute encore pour satisfaire mon père. C'était facile, j'avais un passeport britannique, même s'il portait la lettre infamante C, "Consular", qui signifiait que ma naissance avait été déclarée au consulat. Je me suis installé à Bristol, puis à Londres, où j'ai passé quelques années. Puis, j'ai eu envie de revenir en France. En fin de compte, mon identité n'est pas malheureuse mais multiple, comme celle d'énormément de gens. (extrait d'un entretien paru dans le Monde du 13 septembre 2014)

Séduit dès son enfance par le passé, Le Clézio s'engage sur les traces de son passé ancestral et cherche à découvrir dans ce passé mystérieux l'inconnu qui attend d'être dévoilé. Cortanze qui souligne les traits autobiographiques dans ses romans, lors de l'entretien qu'il a réalisé avec l'auteur, affirme :

Le Clézio biographe de lui-même, héros de tous ses livres, est le personnage qui emprunte de façon ininterrompue toujours le même cargo vers une terre qui, se jouant de la géographie, ressemble en même lieu l'Afrique du père et l'île Maurice de François Alexis. (Cortanze 1999 :253-254)

Le Clézio est issu d'une famille de Bretagne émigrée à l'île Maurice au XVIIIème siècle, par conséquent, pour qui, l'île Maurice est d'une importance profonde. Dans *Le Chercheur d'or* (1985), Le Clézio entreprend l'histoire de son grand-père. Alexis, le personnage principal du roman, est l'un des ancêtres de Le Clézio. Dans *Voyage à Rodrigues* (1986), qui est considéré comme la suite du *Chercheur d'or*, l'auteur raconte son étrange et étroit rapport au personnage de son roman par ces lignes : « Je crois bien que ce que j'ai voulu, dès le

début, c'est revivre dans le corps de mon grand-père, être lui, dont je suis la parcelle vivante. » (Le Clézio 1986 : 115)

Lors d'un entretien avec Dominique Mobailly, il déclare :

Oui, je me suis inspiré de l'histoire de mon grand-père qui était juge à l'île Maurice. Un jour il a tout quitté. Il est parti. Il a délaissé son travail pour aller à Rodrigues chercher un trésor, qu'il n'a, bien sûr, jamais trouvé, malgré trente ans de fouilles. (MOBAILLY 1990 : 53)

Partant de l'expérience de son ancêtre paternel, Le Clézio imagine l'histoire de la quête de l'or que ce dernier a fait à Rodrigues.

La quête de mon grand-père peut bien sembler dérisoire aujourd'hui, alors que cette mer a cessé d'être libre, alors que les Anglais ont accepté l'installation des bases nucléaires américaines à Diego Garcia, dans l'archipel des Chagos, alors que de chaque côté de l'océan Indien, chez le géant de l'Inde ou chez le nain frénétique du Sud-Afrique, l'on prépare déjà la guerre nucléaire, alors que le continent antarctique est devenu une vaste caserne, et que le monde entier trouve tout cela normal. » (Le Clézio 1986 :136)

Quand nous regardons le passé de Le Clézio, nous pouvons clairement constater que le manque de bonheur qui vient du passé exerce une grande influence sur tous ses proches. Dans *Voyage à Rodrigues*, Le Clézio fait allusion à cette situation :

Tous les enfants de Sir Eugène quittent le domaine où ils sont nés, où ils ont grandi heureux. Les garçons voyagent, vont au bout du monde, en Amérique, en Afrique, en Europe. Les filles, elles, sont vouées à la pauvreté. La perte d'Euréka me concerne aussi, puisque c'est à cela que je dois être né au loin, d'avoir grandi séparé de mes racines, dans ce sentiment d'étrangeté, d'inappartenance. » (Le Clézio 1986 : 113)

Prenant en considération le point de vue autobiographique de ses romans, l'auteur exprime sa nostalgie :

Si ce n'est le retour à Maurice, du moins la narration de ce retour. Depuis ma naissance, j'ai été élevé avec cette idée, que ma famille et moi n'étions ici en France, que provisoirement et que, même si nous restions à Nice, nous repartirons un jour pour Maurice. Je suis né à Nice élevé à la française, c'est incompréhensible (...) On m'a inoculé Maurice. Mon grand-père n'arrêtait pas de parler tout cela, ma mère aussi ; mes oncles, mes tantes, tous mauriciens. On se referait sans cesse à cela comme à une

sorte d'âge d'or, de passé mythique, d'endroit forcément merveilleux.
(CORTANZE 1999 : 271, 272)

Nous comprenons de ces lignes combien l'Île-Maurice, ou plutôt l'éloignement de cette île marque Le Clézio dans la construction de son identité. Cette nostalgie est loin de représenter un simple caprice exotique qu'attisent les souvenirs de ses parents. Il serait erroné de l'interpréter de la sorte. Cette interprétation simpliste amènerait également une fausse interprétation de son retour sur ces terres. L'île est ancrée dans son héritage, elle constitue les origines sans lesquelles l'homme qu'est devenu Le Clézio ne peut se définir, sans lesquelles il ne peut se forger son identité. Un manque, un vide qui résulte de ce lourd sentiment d'inappartenance.

Mais l'île n'est pas seulement présente comme symbole d'un vide irrémédiable, cet héritage multiculturel que Le Clézio possède et tente à tout prix de maintenir manifeste également le sentiment de bonheur en tant que symbole d'éternité :

J'entends le bruit doux des oiseaux du soir, je sens l'odeur de la fumée qui descend sur le jardin, comme si elle annonçait la nuit qui commence dans les ravins de Mananava. Puis je vais jusqu'à l'arbre de Laure, au bout du jardin, le grand arbre chalta du bien et du mal, tous ce que je sens, tous ce que je vois alors me semble éternel. Je ne sais pas que tout cela va bientôt disparaître. » (Le Clézio 1985 :23)

Il s'agit là de leur pays natal, du pays de leurs ancêtres à partir duquel les personnages partent pour une quête de liberté. Seulement, l'identité à la recherche de laquelle ils sont est cachée à l'endroit qu'ils ont quitté ; Le Clézio affirme cette attitude inévitable de retour :

Ainsi, revient-on à Maurice pour remonter dans le temps, celui du père, du père du grand-père, pour tenter de percer le mystère (...) Car ce mystère devient le sien propre. Ces histoires d'échec, de bannissement, de maison volée, de traversées maritimes deviennent partie intégrante de soi, forment et déforment, inculquent, incurvent. Je suis ce que les récits de mon père fait, ce que les livres, ce que les légendes familiales ont forgé en moi. (Cortanze 1999 :290-291)

À la fin de *Voyage à Rodrigues*, la démarche identitaire de l'auteur semble achevée car il arrive enfin à comprendre et à trouver sa place fondamentale dans l'histoire du Chercheur d'or. La légende pourrait s'arrêter là, mais elle repart : « en écrivant cette aventure, en mettant mes mots là où il a mis ses pas, il me semble que je ne fais qu'achever ce qu'il a commencé, boucler une ronde, c'est-à-dire recommencer la possibilité du secret, du mystère » (Le Clézio 1986 : 133)

L'origine qui constitue le fondement de l'identité, sert à comprendre ses propres racines. « Le cheminement vers l'origine est lié à ce besoin identitaire, qu'éprouve tout être, de mieux comprendre son enracinement dans le monde » (Les Marges et l'origine. Entretien avec J.-M.G. Le Clézio, *Europe*, janvier-février 1993 : 174); par ces phrases, Le Clézio souligne l'identité de départ envers laquelle les déplacements des personnages et les étapes destructives de l'Histoire constituent une menace. Selon François Laplantine, ce qui est recherché dans l'identité « c'est l'hérédité, la race, le sang, le sol, l'enracinement dans la nation, la famille, la naissance ». Et il ajoute que l'identité « est un processus de réactivation de l'origine ». (Laplantine 1999 : 41)

Mais l'origine se confond avec le pays natal qui peut parfois ne jamais exister. Comme pour l'héroïne du *Poisson d'or* (1996), Laïla qui est née dans un pays sans nom : « Je viens du Sud, de très loin, peut-être d'un pays qui n'existe plus » (Le Clézio 1996 :11). L'origine n'est dans ce cas pas un enracinement, mais simplement un emplacement géographique que l'on peut facilement retrouver sur une carte pour le situer. Ou, comme pour Laïla ne jamais pouvoir le retrouver. Cela ne l'empêche pas de se lancer dans la recherche de ses origines. Les personnages de Le Clézio en fait, s'éloignent souvent de l'endroit où ils se trouvent. Ils se sentent constamment étrangers. La phrase de Laïla le confirme : « partout où j'irais, on me dirait que je n'étais pas chez moi. » (Le Clézio 1996 : 250).

Si l'identité demeure irretrouvable, si le sentiment d'étrangeté est irrémédiable, reste à acquérir l'identité d'une autre manière, par la fuite. C'est justement le cas de Laïla qui en se cherchant ne trouve d'autre moyen que de fuir :

Moi, je me suis glissée hors de la cuisine, j'ai traversé la cour à quatre pattes, le long de mur à l'ombre (...) J'ai réussi à me faufiler par la grande porte bleue qui était restée entrouvert (...) C'est comme cela que j'ai quitté sans retour la maison du mellah. Je n'avais rien, pas un sou, j'étais pieds nus avec ma vieille robe, et je n'avais même pas la paire de boucles d'oreilles en or, mes croissants de lune Hilal, que Asma avait promis de me laisser en mourant. (Le Clézio 1996 : 31).

Avec la mort d'Asma auprès de qui elle pouvait en quelque sorte constituer un semblant d'identité, une identité forgée conjointement à l'existence d'autrui, Laïla perd son point de repère et éprouve ce puissant sentiment de vide qu'elle ne peut combler qu'en partant. Mais où ? Ne connaissant point ses origines géographiques, elle cherche dans sa fuite les traces de son existence qu'elle doit apprendre à fonder sans la présence de l'autre puisque l'autre n'est plus à ses côtés. Sans toutefois parvenir à construire son identité personnelle, Laïla arrive à retrouver sa liberté lui permettant de ressentir son existence. À la fin du livre elle dit, « Maintenant, je suis libre, tout peut commencer. » (Le Clézio 1996 : 298).

Le voyage entrepris par Laïla, ce voyage vers « l'autre côté » est essentiellement une quête de liberté, d'un ailleurs où le personnage trouvera sa propre plénitude, alors que l'errance demeure comme une évasion dont l'unique objectif est la séparation avec la société ; un isolement qui maintient le personnage dans une conjoncture d'entre-deux ; une situation d'errance où le départ est confirmé mais jamais l'arrivée : « 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. » (Le Clézio 1965 :169)

Pour Le Clézio, son identité a, en dehors de ses origines mauriciennes, une autre source qui est la rencontre avec son père en Afrique. À travers le portrait

de ce père aventurier qu'il décrit dans *L'Africain* (2004), nous constatons qu'il s'agit du côté le plus perceptible de sa personnalité : « Tout cela peut sembler anecdotique. Mais ces manières africaines qui étaient devenues sa seconde nature apportaient sans doute une leçon à laquelle l'enfant, puis l'adolescent ne pouvait pas être insensible. » (Le Clézio 2004 :112) En ne restant pas insensible à cette nature qui s'imposait à lui comme un appel à ses origines, le personnage /l'auteur se construit à partir de coutumes, de comportements, d'attitudes qui d'étrangères, d'indigènes se transformèrent en naturels.

Le visage en permanence tourné vers son héritage paternel et africain, le personnage/l'auteur choisit de se rechercher dans l'affirmation de son africanité qu'il héritait et de son père et de ce riche territoire africain. Lors de ce voyage au terme duquel il rencontrait pour la première fois son père mais aussi l'Afrique, il prend conscience de soi et trouve la possibilité de découvrir l'Autre.

Si je n'avais pas eu cette connaissance charnelle de l'Afrique, si je n'avais pas reçu cet héritage de ma vie avant ma naissance, que serais-je devenu ? (Le Clézio 2004 : 122)

En saisissant ce lien paternel qu'il n'avait connu auparavant et en voyant dans ce lien son appartenance à cette culture, l'auteur se rend compte que ce puissant attachement à l'Afrique, contribue significativement à la construction de son identité :

Peut-être qu'en fin de compte mon rêve ancien ne me trompait pas. Si mon père était devenu l'Africain, par force de sa destinée, moi, je puis penser à ma mère africaine, celle qui m'a embrassé et nourri à l'instant où j'ai été conçu, à l'instant où je suis né. (Le Clézio 2004 :124)

Serait-ce possible alors d'affirmer que ce souvenir coincé entre passé et présent révèle la quête d'identité véritable de l'auteur et qu'il l'aurait effectivement retrouvé en même temps que le bonheur dans l'image que lui renvoie l'Afrique ?

Le Clézio explique dans *Ailleurs* que sa littérature est ouverte, qu'il y a des ponts tendus entre toutes ses œuvres :

j'ai un peu l'impression que l'écrivain suit un chemin circulaire. Il est sur cette roue qui tourne et, en se dirigeant vers sa fin, vers la fin de ce qu'il est en train de faire, il lui faut nécessairement retrouver ce qu'il avait commencé de façon à former un tout cohérent, et que lui-même puisse se sentir un être cohérent. (Ezine 1995 : 41)

A la recherche de son identité, Le Clézio nous présente son héritage paternel africain mais aussi mauricien, à travers les héros qu'il construit parfois à son image. L'héritage paternel permet de retrouver, de reconnaître son passé et par conséquent de se reconnaître soi-même. Donc, comme nous pouvons en conclure qu'afin de réaliser une atmosphère dans laquelle les hommes puissent échanger culturellement, la vocation à l'interculturalité est nécessaire pour assurer le dialogue. Sans oublier que la découverte et l'acceptation d'autrui ne sont possibles que par ce dialogue, et que la construction de l'identité se doit de prendre en considération l'altérité. Dans l'expression d'une quête plutôt personnelle de son identité, de ses origines, de ces terres de prédilection, Le Clézio ne cesse cependant de rester sensible au contexte social qui fait partie intégrante de ces « voyages ». Son itinéraire littéraire reste, dans ce cadre, étroitement attaché au rapport entre l'individuel et le collectif qui permet d'établir un nouvel imaginaire social et historique.

3.2 L'Altérité ou le sens de l'Autre :

La notion d'altérité se définit comme « caractère, qualité de ce qui est autre, distinct ». Cette définition nous renvoie à la notion de l'autre, autrement dit à « celui qui est différent du même avec lequel il entre en relation réelle. » Donc, nous remarquons déjà que la notion d'altérité qui est fondée sur les caractéristiques de l'autre, pose une problématique puisqu'elle marque à la fois l'identité et la différence. Nous pourrions expliquer cette nature contradictoire de l'autre, soutenue par impossibilité de définir l'identité sans la notion de différence ou vice versa, à partir de la perception de *l'insociable sociabilité* de l'homme par Kant:

Kant, évoquant l'insociable sociabilité de l'homme, renvoyait à une expérience trop commune: je suis fait pour vivre avec l'autre, j'ai besoin de lui pour partager le travail, des émotions, le plaisir et la peine, ou même simplement mon sentiment d'exister. Mais des faits innombrables prouvent combien la cohabitation est désespérément difficile: depuis les conflits entre les individus jusqu'aux guerres entre les peuples, tout montre que si autrui se révèle être allié le plus indispensable, il est aussi mon plus implacable ennemi. (Antoine Bevort, « Le Paradigme de Protagoras », *Socio-logos* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 29 mars 2007, consulté le 05 juin 2016. URL : <http://socio-logos.revues.org/110>)

La perception de l'autre comme, à la fois, l'allié le plus indispensable et l'ennemi le plus implacable souligne l'impossibilité de l'existence solitaire de l'homme: L'Autre est indispensable à l'existence de l'homme, aussi bien qu'à la reconnaissance qu'il aurait de soi. Suivant la théorie de *cogito ergo sum* de Descartes selon laquelle la seule chose dont on ne peut douter, c'est le « moi », autrement dit la conscience que le sujet aurait de son propre être, Berkeley conclut que « La connaissance que j'ai des autres esprits n'est pas immédiate comme l'est la connaissance que j'ai de mes propres idées ». Cependant, cette question fondée sur la recherche des certitudes concernant l'existence de l'autre est, selon Sartre, par nature contradictoire. Sartre suppose, à cet égard, que « l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi les autres et il les découvre comme la condition de son existence ». De là, Sartre indique

que l'homme a besoin de la reconnaissance des autres pour pouvoir être accepté comme tel; en d'autres termes, pour pouvoir « obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. » (Sartre 1946 :6) Cette perception existentielle de l'homme basée sur la reconnaissance des autres, montre clairement que la solitude n'est jamais un état premier pour l'homme. De même, afin de ressentir la solitude, il faut avoir déjà le sens de l'autre.

Tout comme Sartre, Heidegger aussi souligne ce caractère indispensable de l'autre pour l'existence de l'homme quand il parle de "l'être-avec-autrui": « Cette expression renvoie à une condition existentielle originaire: notre présence au monde (comme milieu commun, point d'émergence du je et de l'autre) est, on l'a compris, traversée depuis toujours par celle d'autrui: Le monde auquel je suis est toujours un monde que je partage avec d'autres » (Heidegger 1927 :6) A cet égard, l'homme qui existe dans un monde, est entouré par les autres, il ne pourrait jamais être sans l'autre qui le perçoit, le comprend, le saisit et le définit.

Du point de vue existentiel et social, la relation avec l'autre constitue le principal enjeu. La relation entre les différentes consciences, pourrait aboutir à un drame d'incompréhension et de non-communication, puisque l'autre se caractérise par sa différence et exige, *a priori*, une distance. À ce titre, « il s'agit toujours de préserver en l'autre la dimension de son altérité laquelle fonde précisément son identité. » Cette problématique éternelle qui se trouve au centre de la notion de l'autre, présume une perspective intersubjective: étant donné que l'autre ne pourrait jamais être autre s'il est le même, il ne pourrait jamais être reconnu comme tel par le sujet qui le perçoit; puisqu'il serait toujours identifié par son altérité. De par sa différence, sa distance et sa propre authenticité, l'autre échappera toujours au moi.

Cette perception de l'autre fondée sur la différence, devient cruciale quant au rapport à l'autre dans le cadre de la vie en société. Nous pourrions voir une sorte de guerre perpétuelle dans la vie sociale causée par la confrontation des consciences des hommes. Hobbes met accent sur la dimension contraire et

non complémentaire de l'autre qui cause un conflit éternel et aboutit inévitablement à l'autodestruction de l'homme naturel. À ce titre, il souligne que les deux passions naturelles de l'homme, respectivement l'orgueil et le désir, nécessiteront une guerre perpétuelle dans l'état de nature ou les hommes vivent sans les lois qui les gouvernent. Tout d'abord, chacun de ces hommes sauvages essaiera, selon Hobbes, d'affirmer orgueilleusement sa supériorité sur l'autre. Quant au désir de l'homme, celui-ci est une raison de conflit nourri par la confrontation des intérêts personnels. À ce titre, toujours selon Hobbes, l'état de nature de l'homme est un état d'insécurité qu'engendre l'existence de l'autre. Hobbes souligne donc la nécessité de l'invention de l'État qui seul pourrait garantir la sécurité et la paix parmi les hommes par les lois et l'autorité. Cependant, la conception de l'homme sauvage de Rousseau s'oppose totalement à cette perception hobbesienne de l'autre, qui incite la peur dans l'état de la nature: selon Rousseau c'est le projet de la socialisation de l'homme qui entraîne les conflits sur terre. Rousseau indique que l'homme primitif est naturellement bon, sain et paisible mais il est corrompu par la société ou le vivre-ensemble impose l'esclavage, les travaux, les misères liés à l'état social. La corruption du caractère naïf de l'homme sauvage est aussi déformée par sa confrontation avec les autres dans la société dite moderne car l'existence de l'autre limite la liberté du moi et rend son isolation personnelle impossible. À l'origine des Palais et des Villes, des arts, des lois, du commerce, de la formation et de la dissolution des peuples, autrement dit de la création d'une culture moderne, Rousseau voit « les hommes rassemblés sur quelques points de leur demeure pour s'y dévorer mutuellement et faire un affreux désert du reste du monde, digne monument de l'union sociale et de l'utilité des arts » (Rousseau 1781 :108-109) Cette perception de la culture en tant que destructeur de la sauvagerie, est aussi présente dans les écrits de Lévi-Strauss qui se focalise sur le rôle des habitudes culturelles dans la perception de l'autre. En tant que critique sévère de la société occidentale, Lévi-Strauss rapproche le terme « autre » à celui de « sauvage » et construit une vision critique qui est indispensable pour la compréhension de la vision multiculturelle de Le Clézio.

Lévi-Strauss constate que la perception de l'étranger comme l'autre constitue une des plus grandes problématiques de la culture occidentale. « Quand il s'agit de l'autre comme étranger, de celui qui appartient à une aire culturelle très différente de la nôtre, un autre déterminisme, cette fois psychologique, provoque une attitude de rejet systématique de l'autre. » (ce que Lévi-Strauss appelle "ethnocentrisme"). En transformant la différence des cultures en une absence culturelle, le monde occidental dit "civilisé", fait de l'étranger "un sauvage", ou autrement dit un "barbare". Il va sans dire que cette attitude qui « consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles (...) qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions » (Lévi-Strauss 1952 :19) a des racines profondes et solides et par conséquent elle tend à réapparaître chez chacun de nous. Ainsi, nous pourrions voir les racines de cette attitude dans l'Antiquité qui confondait « tout ce qui ne participait pas de la culture grecque sous le même nom de barbare; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens ». Il serait ainsi possible de voir la confusion sémantique provoquée par le mot sauvage puisque quand Rousseau ou Hobbes faisait référence à la sauvagerie, ils mettaient l'accent sur la condition humaine avant la civilisation, autrement dit sur l'état naturel. Cependant, Lévi-Strauss se focalise sur la perception de l'autre pendant les périodes antiques de la civilisation où le monde occidental ne faisait aucune distinction entre ceux qui faisaient partie des cultures lointaines et les hommes non-civilisés. Cette confusion plus ou moins consciente, consiste donc à refuser la différence des cultures en supposant que « la culture c'était toujours ce qui se laisse comprendre à partir de nos valeurs tandis que l'alterné radicale renvoyait obligatoirement à la bestialité ». (Lévi-Strauss 1952 : 69) L'utilisation du mot sauvage pour faire référence aux étrangers concrétise cette attitude du rejet systématique de l'autre. Lévi-Strauss explique ce phénomène comme suit:

Habitudes de sauvages", "cela n'est pas de chez nous", "on ne devrait pas permettre cela" etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères (...) Il est probable que le mot (...) sauvage qui veut dire "du foret" évoque (...) un genre de vie animale, par

opposition à la culture humaine. Dans ce cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle: on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit. (Lévi-Strauss 1952 : 68)

Le fait que les autres, appartenant aux cultures éloignées, soient qualifiés avec l'épithète sauvage montre que la diversité des cultures se dissoudra dans une absence de culture sous l'optique du monde occidental. Comme la notion de sauvagerie évoque la vie animale, l'étranger qui est vu comme sauvage, incite des sentiments de dégoût et de peur chez les peuples occidentaux dits "civilisés". Or, selon Lévi-Strauss la radicalisation de la différence des cultures mène inévitablement à la considération de l'autre comme un être hors de l'humanité.

Dans l'univers romanesque de Le Clézio, la question de l'autre joue un rôle central: elle ne se présente pas seulement comme une nécessité individuelle qui forme la condition identitaire des personnages mais elle sert aussi à critiquer le point de vue occidental qui, comme nous venons de le souligner, fait une distinction sévère entre le civilisé et l'étranger. Or, comme Şevket Kadioğlu le souligne dans son étude sur Le Clézio, la question de l'autre se manifeste sous deux dimensions qui sont à la fois complémentaire et contradictoire dans l'œuvre de l'auteur.

De ce point de vue, l'autre se révèle dans les romans de Le Clézio comme un miroir ou le « soi » se regarde pour pouvoir se connaître. Comme nous l'avons déjà souligné, il existe une sorte de relation d'interdépendance entre le soi et l'autre puisque le soi se définit et se caractérise, selon Sartre, du point de vue de l'autre. Ainsi, l'autre apparaît dans l'univers romanesque de Le Clézio en tant qu'« un reflet de soi et un initiateur au monde. Les personnages se connaissent et s'affirment dans la relation qu'ils établissent avec l'autre » (Kadioğlu 2005: 185) Or, la différence de l'autre mène les protagonistes à faire une réflexion profonde sur eux-mêmes:

Pour la plupart des protagonistes lecléziens tels Lalla, Esther, Laila, Fintan, Alexis, Léon, le rapport avec les autres est un moyen de se définir, de se

connaître. Au préalable, ce rapport se déclenche par le regard et plus tard ils prennent conscience de leur existence à travers la relation avec eux. (Kadioğlu 2005 : 186)

Nous pourrions voir un des meilleurs exemples de cette relation avec l'autre qui conduit le protagoniste à une découverte de soi, dans la relation entre le Hartani et Lalla, dans Désert. L'Amitié entre Lalla et le jeune berger chleuh qui se prénomme le Hartani remonte à leur enfance. Lalla le rencontre souvent sur "*le plateau de pierre*" qui se trouve aux portes du désert. Cependant, la tante de Lalla, Aamma, ne veut pas qu'elle ait une relation si intime avec le Hartani et lui dit que "*c'est un enfant trouvé, un étranger, qu'il n'est pas un garçon pour elle.*" Ce n'est pas seulement Aamma qui affirme l'étrangeté du Hartani; « La plupart des gens le redoutent parce qu'il est muet et parle avec ses mains et ses yeux: ils disent qu'il est "mejnoun", "qu'il a des pouvoirs qui viennent des démons ». Or, tout habitant de la cité se méfie de Hartani, non seulement parce qu'il vit seul dans le désert mais aussi en raison de ses pouvoirs surnaturels.

Nous pourrions donc dire que la relation de Lalla avec le Hartani qui est caractérisé comme un étranger, un autre, est une relation fondée sur l'altérité. Toutefois, c'est cette différence qui conduit Lalla à une connaissance de soi: « le Hartani, (...) guide Lalla, il l'initie à la nature, grâce à lui, elle apprend à observer la faune, la flore, et à reconnaître les odeurs, être guidée de lui, elle se familiarise avec les merveilles, les secrets de la nature. » La connaissance que Lalla acquiert à travers sa relation avec le Hartani, l'aide à créer une conscience tout à fait différente, tout à fait neuve, concernant sa perception du monde, de la nature et de l'univers. Lalla est donc poussée à dépasser les limites de sa perception sensorielle qui aboutit à une transcendance du monde matériel et unidimensionnel:

Il y a tout cela, et bien d'avantage, dans cette plante minuscule, sale et fragile, qui pousse à l'abri, des cailloux au milieu du grand plateau aride; et seul le Hartani le sait. C'est lui qui montre à Lalla toutes les belles odeurs, parce qu'il connaît leurs cachettes. Les odeurs sont comme les cailloux et les animaux, elles ont chacune leur cachette. Mais il faut savoir les chercher. (Le Clézio 1980 :129-130)

Le fait que le Hartani connaisse les merveilles du monde qui échappent à ceux qui essaient de les percevoir avec les cinq sens, mène Lalla à la compréhension d'une possibilité profonde; celle de la transcendance de ses limites humaines. Quand le Hartani initie Lalla « à regarder, à voir autrement, au delà même des apparences », (Le Clézio 1980 :186) celle-ci se confronte à une source de savoirs sur le monde dans lequel elle vivait d'une manière presque aveuglée; sans connaissance de ses propres facultés (telles que l'intuition, l'imagination etc.) qui pourraient ouvrir la voie à une perception surnaturelle et merveilleuse du monde. Cette relation entre Lalla et le Hartani, basée sur la différence et l'altérité, conduit Lalla à transformer sa conscience et à découvrir ses facultés latentes. Autrement dit, dans une perspective sartrienne, en passant par la conscience du Hartani, Lalla parvient à une vérité profonde sur son « soi » ainsi que sur les possibilités dont elle est dotée.

La découverte du soi, initiée par une comparaison du soi avec l'autre n'est pas seulement limitée à l'acquisition d'une expérience surnaturelle de la terre; elle est aussi liée aux activités les plus naturelles de l'homme comme la sexualité et l'amour. Le Hartani qui dans son langage muet, raconte des histoires à Lalla et lui fait découvrir de nouveaux plaisirs meta-sensuels, l'initie également à sa propre sexualité. Cette expérience se réalise dans l'épisode où le Hartani entraîne Lalla dans une grotte et la serre contre son corps:

Le Hartani s'est assis sur une grande pierre plate, au ventre de la grotte et Lalla s'est assise à côté de lui. Ensemble, ils ont regardé la lumière éblouissante qui entre par l'ouverture de la grotte, devant eux. Dans la grotte, il y a l'ombre, l'humidité de la nuit perpétuelle, mais sur le plateau des pierres, la lumière blesse les yeux. C'est comme d'être dans un autre pays, dans un autre monde. C'est comme d'être au fond de la mer. (Le Clézio 1980 :139)

Cette relation intime entre Lalla et le Hartani nous montre l'intention de Lalla de connaître ce qui fait de ce dernier "un autre"; ce qui constitue son étrangeté aux yeux de tous puisqu'elle sait, au fond, que cette altérité pourrait lui faire découvrir sa propre personnalité. De même, en déchiffrant les mystères qui entourent le Hartani, Lalla dépasse ses limites à la fois sensuelles et

rationnelles et elle reste ainsi ouverte à toutes les possibilités qu'un homme pourrait posséder. Tout comme l'expérience transcendant de la terre, elle obtient aussi une connaissance profonde sur son propre corps et sa sensualité sexuelle. Nous pourrions voir en effet qu'en unifiant Lalla et le Hartani, Le Clézio semble dépasser les frontières qui séparent le soi et l'autre, et abolit "l'impitoyable loi de la ségrégation". Il affirme à ce titre que la relation avec l'autre pourrait conduire à une paix intérieure née apparemment d'une connaissance personnelle qui ne peut être acquise que par l'intermédiaire d'un être différent que le soi. Ainsi, cette liaison entre Lalla et le Hartani dit "mejnoun" nous montre que:

Le Clézio retrouve le couple mythique de "Layla et Medhnoun" immortalisé en arabe par le poète d'origine turque Fouzouli vers 1535. Dans cette histoire -qui est un peu le Roméo et Juliette de la littérature arabe- les parents de Layla refusent d'accorder la main de leur fille à Medjnoun en raison de sa folie. Dans son œuvre, Fouzouli exalte -comme le fait, à sa manière, Le Clézio dans Désert - la beauté de l'amour pur. (Doucey 1984 : 49)

La pureté de cet amour dérive de la nature de la relation entre Lalla et le Hartani : ce qui rend ce lien pur c'est que ce couple est formé contre les lois de la ségrégation. Une fois qu'ils dépassent les préjugés et les différences qui les séparent, Lalla et Hartani commencent à s'aimer. Au cours de cette relation à la fois mythique et innocente, Lalla apprend à voir l'autre (le Hartani) comme un miroir où elle se regarde.

En outre, Lalla n'est pas le seul personnage leclézien à s'apercevoir de sa différence et de sa ressemblance par le biais de sa relation amoureuse avec l'autre:

Etudiante du "Hartani" dans cette école de vie, Lalla est initiée également à la sexualité, à l'amour, par lui. Du reste, ses autres protagonistes s'y initient auprès d'un autre. A Onitsa, Fintan témoigne la sexualité en regardant l'étreinte d'Oya et d'Okawho qui sont tous les deux nègres d'origine africaine et ainsi, il prend conscience de sa virilité. Alexis connaît la sexualité auprès d'Ouma qui est une manaf, Léon vit pour la première fois

les délices de l'amour avec Suryavati qui est une jeune indienne. (Doucey 1984 :180)

Or, pour la plupart des protagonistes de Le Clézio comme Lalla, Esther, Fintan ou Léon, le rapport avec l'autre est un moyen de prendre conscience de leur existence. Donc on pourrait dire que la perception de l'autre en tant qu'initiateur au monde constitue la dimension complémentaire de "l'autre" dans l'œuvre romanesque de Le Clézio.

Cependant, comme nous venons de le souligner, l'autre tient aussi une place contradictoire dans les romans de cet auteur. De ce point de vue, Le Clézio adresse une critique sévère sur l'Occident, surtout dans ses romans *Onitsha* (1991), *Etoile errante* (1992). Il s'oppose à ce titre, au rationalisme étriqué de l'occident qui tend à distinguer ceux qui restent en dehors du monde occidental en établissant deux groupes, l'Européen et l'autre.

Dans *Onitsha*, il relate de façon romancée le long voyage qui lui permit, au lendemain de la guerre, de narrer son père qui séjournait au Nigeria. Or, sous prétexte de raconter son enfance il attire l'attention sur la condition du Nigeria, déjà divisé en deux clans, la colonie anglaise et les africains. Ainsi, Le Clézio se présente dans ce roman, en tant que porte-parole des colonisés et « par l'intermédiaire de son héros Fintan, (il) oppose l'approche du monde de l'autre qui consiste à libérer, à rendre heureux, et qui refuse à "posséder" la nature, à la conception occidentale utilitariste qui rend esclave et malheureux et pour qui le monde et la nature sont à vendre, à consommer. » Ainsi, en critiquant la vision du monde occidentale qui consiste à détruire la nature africaine, Le Clézio s'attache à porter un regard accusateur sur la violence du monde moderne qui menace les pays autres de sombrer dans un chaos environnemental. Il indique aussi dans son reportage à Télérama que:

« Le paradoxe de la modernité est de nous rendre le monde et au même instant de nous en exiler. Le savoir, les reportages photographiques, les enquêtes sociologiques auraient dû nous libérer de toute certitude (...)

Nous redoutons plus que tout la souffrance et la mort et nos yeux se ferment devant les plus grands crimes. »

Le Clézio essaie de démontrer donc, dans *Onitsha* que le monde moderne n'est pas pur et que les hommes, surtout les "Européens" sont quotidiennement indifférents aux massacres de la nature et des hommes qui sont "autres" qu'eux. L'indifférence des Européens face aux douleurs de l'Afrique est surtout soulignée par l'attitude des colonisateurs envers les colorés dans *Onitsha*:

« (...) De l'optique des anglais les africains sont incontestablement l'Autre à qui, il n'apporte ni aucune sympathie et de qui ils ne ressentent aucune responsabilité. Aux yeux des anglais, l'autre n'est pas civilisé, n'est même pas de la race humaine, il est nous osons le dire, de la race animale, dont la force physique et les corps serviront aux civilisés. »

C'est à partir de cette vision colonisatrice des "civilisés" que l'abus des sources naturelles, ainsi que de la force physique des Africains est rationalisé. Le Clézio invite donc son lecteur à une réflexion sur l'esclavage et sur toute sorte d'exploitation en mettant l'accent sur la vraie nature du rationalisme européen qui est, en fait, plus violent, agressif et destructeur envers les droits de l'homme que les "non-civilisés" n'ont pas. Il n'est donc pas surprenant de voir chez Le Clézio, une haine suprême envers les Occidentaux qui s'emparent des richesses des autres sous prétexte de les rendre plus civilisés:

Touristes, missionnaires, explorateurs, journalistes, prospecteurs, colons, conquérant, marins, chercheurs d'or, marchands d'exotisme, faiseurs de routes, aviateurs, gens bronzés, chasseurs de peaux, coureurs de pagodes et de musées, amateurs de diapositives, vous tous, mauvais philosophes de la relativité, apôtres bossus de l'universalisme, urbanistes rusés, économistes, indigénistes, messagers de paix et de civilisation comme on est vendeurs de savonnettes (...) JE VOUS HAIS. (Le Clézio 1993b:256)

Le Clézio n'hésite pas un instant à accuser les Occidentaux qui refusent d'admettre leur responsabilité sur les conditions tragiques des colonisés malgré le rôle indéniable qu'ils jouent sur la formation géographique actuelle de ce continent.

Cependant, la critique qu'adresse Le Clézio au monde occidental ne se limite pas à la problématique de la colonisation. Dans *Etoile errante* (1992), il dirige son regard sur le conflit israélo-palestinien en racontant les destins tourmentés de deux jeunes exilés, l'une Juive (Esther) et l'autre Palestinienne (Nejma) afin d'attirer l'attention des lecteurs, à nouveau, sur l'indifférence de l'Occident concernant la guerre sanglante au Moyen-Orient. Ce conflit tragique entre les Israéliens et les Palestiniens, ce problème contemporain est reflété dans *Etoile Errante* d'une manière objective: « Ne donnant ni de leçon d'histoire, ne s'appuyant ni de références politiques ou religieuses Le Clézio invite au bon sens et à aborder ce problème tout en prenant en considération tout à la fois les pertes, les détriments et les thèses, les arguments des deux côtés. » À ce titre Le Clézio semble continuer sa thématique de l'autre en la reliant aux motifs tels la responsabilité et l'indifférence dans l'itinéraire personnel de ses deux protagonistes, Esther et Nejma, après la deuxième Guerre mondiale.

« En ramenant à la plate-forme historique la problématique de l'autre dans ce roman il la met en cause sur le destin (c)es jeunes filles, qui symbolisent le fait que il est plus difficile d'appartenir à l'humanité que d'appartenir à une nation, » Le Clézio accentue les tristes ressemblances que présentent les membres de ces deux nations. Aux yeux de Le Clézio, Nejma en tant que déportée arabe de la guerre israélo-palestinienne, est le propre reflet, voire la jumelle d'Esther qui était autrefois victime de l'antisémitisme hitlérien:

« Une fois définie dans sa nation, dans sa religion et dans son identité juive Esther comprend (...) qu'il est plus appréciable de se définir à partir des différences de l'autre qu'à partir des ressemblances à nous. Esther y parvient en fixant son destin non pas sur les thèses suspectes d'une nation ou d'une communauté, mais sur les données du destin de toute humanité, dont son destin est celui de Nejma font partie. La vision exceptionnelle de Le Clézio qui ne prend parti que de l'humanité se distingue à ce point, peut être cherche-t-il à cette participation à l'humanité en remède susceptible de guérir les blessures de notre histoire et de tolérer les ravages moraux et matériels consécutifs à des nationalistes forcenés. »

Les idéaux nationalistes des Allemands, tout comme ceux des Israéliens conduisent la condition humaine vers une fin catastrophique dont les conséquences sont irréversibles et irrémédiables. À ce titre, nous pourrions dire que la vision de Le Clézio tend à se libérer des notions tels le politique, la religion et la nation, afin de pouvoir créer une perspective égalitaire qui embrasse l'humanité toute entière, non seulement à partir des ressemblances mais aussi des différences que chacun présente. Il souligne aussi les dangers qu'entraînent le fait de faire une distinction entre les civilisés et les autres, les dangers d'affirmer simplement que quelqu'un « n'est pas de chez nous » puisque non seulement ces distinctions servent à masquer des crimes commis contre l'humanité mais se présentent aussi comme de grands obstacles qui empêchent de nous connaître à partir du miroir de l'autre qui seul peut refléter notre identité véritable.

CHAPITRE IV

UNE ETHNIQUE CULTURELLE VERS UNE NOUVELLE UTOPIE

4.1 L « identité écologique » ou la connexion avec le monde naturel :

L'environnement, un des thèmes les plus chers à Le Clézio, est au cœur de l'œuvre intégrale de ce dernier et ce, depuis le début de son aventure littéraire. Même si l'œuvre de Le Clézio a connu une profonde évolution, de la publication de son premier roman jusqu'à nos jours, celle-ci ne cesse jamais de se focaliser sur le sujet de l'inhumanité du monde moderne et sur les conséquences de la barbarie blanche sur l'homme et sur son environnement, en mettant l'accent sur le côté obscur de la civilisation qui menace de sombrer l'univers dans la folie et le chaos. Or, l'importance que Le Clézio accorde à cette relation réciproque entre l'homme et son environnement physique fait preuve de la sensibilité personnelle de l'auteur envers le monde naturel. Ainsi, nous pourrions aisément dire que le thème de l'environnement qui influence les éléments structurels, les choix thématiques ainsi que les personnages romanesques, joue un rôle décisif sur la construction littéraire de Le Clézio.

À cet égard, il nous paraît indispensable d'analyser la symbiose entre l'être humain et son environnement dans les romans de Le Clézio afin de mieux comprendre sa vision interculturelle qui fait de lui « un explorateur d'une humanité au-delà et en dessous de la civilisation régnante ». Il nous paraît indispensable donc d'analyser l'identité écologique de l'homme privilégiant la connexion de l'humanité avec le monde naturel chez Le Clézio, en faisant recours à l'interprétation écocritique qui offre une perception enfoncée du thème de l'environnement dans les œuvres littéraires et artistiques. Champ d'étude relativement récent, l'écocritique, « permet des approches plurielles à la

littérature, approches qui reflètent la conscience des diverses facettes – inextricablement liées – entre le monde de l’humain (et ses représentations) et celui de la nature dans lequel il évolue. » Or, l’écocritique semble être un outil d’analyse assez convenable pour l’explication des phénomènes naturels et de la question de l’environnement en général, puisque il s’agit là d’un domaine consacré entièrement à l’étude du rapport entre la littérature et l’environnement naturel de l’homme.

Ainsi, il nous faut déterminer le cadre du terme « environnement » chez Le Clézio avant de conduire une étude sur ce vaste phénomène qui renvoie à une variété de définitions. Dans sa définition la plus générale, l’environnement est, « tout ce qui nous entoure. C’est l’ensemble des éléments naturels et artificiels au sein duquel déroule la vie humaine » (Dictionnaire technoscience, 2011).

Cependant :

Vu son point focal anthropocentrique, cette définition est à modifier, surtout puisqu’il s’agit de l’appliquer aux œuvres de Le Clézio. En effet, l’auteur ne considère pas nécessairement – ou toujours – l’être humain comme point de repère pour les mondes qu’il explore dans ses écrits. Une définition plus élargie, pour englober les différentes composantes de la vie sur terre, est nécessaire pour étudier les œuvres lecléziennes : L’environnement serait donc – à un moment donné – le milieu dans lequel l’individu et/ou le groupe évoluent, ce milieu incluant l’air, l’eau, le sol, leurs interfaces, les ressources naturelles, la faune, la flore, les champignons, les microbes et les êtres humains, les écosystèmes et la biosphère. (ibid.)

Cette définition élargie du concept de l’environnement nous permet donc de cerner l’environnement en tant que phénomène dont aucun élément n’est secondaire à l’humain. Cette relation mutuelle entre l’homme et son environnement est représentée dans les romans de le Clézio par une recherche pour la reconquête de la conscience humaine qui possède une puissance de transformation sur le monde naturel. Cette perception de l’homme en tant que maître de la nature est traitée dans le romans tels *L’Africain* (2004), *Désert*, (1991), et *Les Géants* (1973) d’une manière pathétique, même subtile afin de mieux explorer « la relation dominant-dominé, tout en posant que l’être humain

et l'environnement naturel sont dominés de façon interchangeable » en mettant en question « les perceptions de l'homme concernant le monde dans lequel il vit ». L'engagement de Le Clézio en faveur de l'environnement conduit son lecteur à faire une réflexion à propos des rapports de respect et d'admiration entre l'Humanité et la Nature et ainsi à diriger leurs réflexions vers un point commun qui pourrait être résumé comme :

« l'aboutissement à l'idée de l'importance du rôle que la littérature peut jouer en tant que véhicule de transmission de messages écologiques fondamentaux, ainsi que le besoin de prendre conscience de l'interrelation existant entre tous les composants de la Nature, l'être humain inclus; le besoin de réfléchir à propos de l'équilibre nécessaire du respect de ces relations en tant que moyens de conservation et de survie des espèces, l'espèce humaine incluse; en définitive, le besoin de prendre parti pour la Nature comme foyer protecteur; d'accepter notre responsabilité pour ce qui est de la conservation et du respect de la Nature à partir d'une conception écocentriste, opposée à une vision homocentriste de l'Univers. »

Cette vision *écocentriste* se présente sous deux aspects différents tels le reflet de l'association symbiotique entre l'homme et l'environnement et la critique de l'exploitation de la nature par les hommes dans les romans *Désert* (1980) et *L'Africain* (2004).

Nous pourrions dire à ce titre que l'analyse du reflet de l'association symbiotique entre l'homme et l'environnement se manifeste surtout d'une manière sensible et poétique dans *Désert* où Le Clézio exprime une sorte d'amour profond envers le monde naturel qui est un élément indissociable de l'homme.

Les éléments descriptifs dans *Désert* sont les premiers indices qui attirent l'attention du lecteur sur le sujet de l'environnement. Le Clézio cherche à stimuler une sorte d'exaltation de la nature afin d'éveiller la sensibilité du lecteur face aux mystères voilés de l'univers. Il se focalise sur les moindres détails qu'un paysage naturel offre à la perception humaine et fait des descriptions détaillées de tout ce qui entoure l'homme dans la nature. « La vue, l'odorat, l'ouïe, le tact, le goût sont travaillés artisanalement par l'auteur, de façon calme, sans hâte, afin de savourer longuement le plaisir qu'ils offrent à ceux qui savent

leur consacrer leur temps. » (Sueza 2009 :334) Le personnage principal du roman, Lalla, transmet ces expériences contradictoires qui sont à la fois mystiques et ordinaires et établit ainsi un lien profond entre soi et la nature :

Quand le vent souffle avec force, il faut s'enfoncer dans les trous des rochers pour se protéger du froid, et alors on n'entend plus que le bruit de l'air qui siffle sur la terre, entre les broussailles. Ça fait un bruit comme la mer, mais plus lent, plus long. Lalla écoute le bruit du vent, elle écoute les voix grêles des enfants bergers et aussi les bêlements lointains des troupeaux. Ce sont les bruits qu'elle aime le plus au monde, avec les cris de mouettes et le fracas des vagues. Ce sont des bruits comme s'il ne pouvait jamais rien arriver de mal sur la terre » (Le Clézio 1980: 138).

Lalla semble être consciente de la relation entre l'être humain et la nature puisqu'elle se sent protégée aussi longtemps qu'elle se trouve au milieu du désert ; les protagonistes romanesques partagent leur solitude avec la nature. Ainsi, La nature ne crée pas seulement une atmosphère protectrice pour Lalla, elle devient aussi son amie la plus chère qui fait entendre l'écho de la sérénité :

Mais Lalla entend sa voix à l'intérieur de ses oreilles, et il dit avec son langage des choses très belles qui troublent l'intérieur de son corps, qui la font frissonner. Peut-être qu'il parle avec le bruit léger du vent qui vient du fond de l'espace, ou bien avec le silence entre chaque souffle de vent. Peut-être qu'il parle avec les mots de la lumière, avec les mots qui explosent en gerbes d'étincelles sur les lames de pierre, les mots du sable, les mots des cailloux qui s'effritent en poudre dure, et aussi les mots des scorpions et des serpents qui laissent leurs traces légères dans la poussière. (Le Clézio 1980: 96).

Nous pourrions remarquer dans cette courte description de la relation entre Lalla et son environnement que le narrateur essaie de se concentrer sur le sentiment de l'infini et de l'immensité qui naît du rapport entre la nature et le sentiment intérieur de son protagoniste. En caractérisant Lalla comme la fille du désert, le narrateur semble aussi souligner le fait que l'être humain est un produit, un élément indissociable de la nature. Ainsi Lalla efface les barrières entre l'homme et l'environnement, et se présente comme un composant de la nature. Tout comme Lalla, presque tous les protagonistes de *Désert* reflètent

cette liaison étroite entre l'humanité et l'environnement naturel de manière qu'ils ressentent chaque molécule de la nature dans leurs propres corps :

Ils étaient les hommes et les femmes du sable, du vent, de la lumière, de la nuit. Ils étaient apparus, comme dans un rêve, en haut d'une dune, comme s'ils étaient nés du ciel sans nuages, et qu'ils avaient dans leurs membres la dureté de l'espace. Ils portaient avec eux la faim, la soif qui fait saigner les lèvres, le silence dur où luit le soleil, les nuits froides, la lueur de la Voie Lactée, la lune; ils avaient avec eux leur ombre géante au coucher du soleil, les vagues de sable vierge que leurs orteils écartés touchaient, l'horizon inaccessible. (Le Clézio 1980: 9-10).

Même si Lalla sent que la nature joue un rôle complémentaire sur l'existence humaine, elle ne cesse jamais d'imaginer la vie des gens dans la grande ville. Cette curiosité de Lalla augmente avec les histoires que le vieux pêcheur lui raconte. Elle l'écoute surtout quand il parle des grandes villes au bord de la mer dont les images diffèrent de celles du désert. « Elle aime aussi quand il lui parle des autos noires qui roulent lentement, surtout la nuit, avec leurs phares allumés, et les lumières de toutes les couleurs à la devanture des magasins. » (Le Clézio 1980: 103). Le mode de vie européen qui consiste en des éléments technologiques ou de consommation sont loin de la vision du monde de Lalla. De plus, comme les grandes villes sont vues comme source de prospérité, de civilisation et de confort par les compagnons de Lalla, elle ne peut refuser la tentation du monde occidental.

Cependant, une fois qu'elle se trouve à Marseille, elle remarque tout d'abord la froideur de la civilisation et de la société occidentales à la place d'une image libre, prospère et confortable de l'Europe : «Elle s'assoit (...) pour regarder passer les autos, mais pas très longtemps parce que les policiers viendraient lui demander ce qu'elle fait là.»(Le Clézio 1980 :269) Etant donné qu'elle peut être interrogée pour la moindre décision qu'elle prend concernant ses propres actions qui ne dérangent pourtant personne, elle « se sent surveillée. » (Sueza 2009 :341) Dès ce moment, elle ressent pour « la première fois la vraie peur, la peur qui naîtra des entrailles de la grande ville, des implications propres à la vie

aux grandes agglomérations, des limites et restrictions imposées par la culture, par la civilisation. » (Sueza 2009 : 341-342) Cependant cette peur ne ressemble point aux étourdissements que le désert peut susciter à cause de son immensité : ceci est plutôt un sentiment d'exaspération et de méfiance dont la source ne peut être clairement déterminée. Une surveillance presque éternelle qui peut infliger une pénalité ou sanction pour la transgression d'un code juridique ou morale dont l'étranger ne connaît les articles.

Mais le fait que Lalla soit une étrangère n'est pas la seule raison pour laquelle elle pense que les grandes villes semblent être effrayantes, sombre et froides. Selon les descriptions du narrateur concernant le paysage de la grande ville, il y a partout « la faim, la peur, la pauvreté froide, comme de vieux habits usés et humides, comme de vieux visages flétris et déchus » (Le Clézio 1980: 303) Or, Lalla réalise à quel point la vie peut être décevante sous sa forme la plus civilisée. Ce visage effrayant des grandes villes offrent également une excellente raison d'avoir peur de la civilisation qui semble avoir des conséquences dévastatrices sur l'existence humaine :

[...] Ici c'est la peur du vide, de la détresse, de la faim, la peur qui n'a pas de nom et qui semble sourdre des vasistas entrouverts sur les sous-sols affreux, puants, qui semble monter des cours obscures, entrer dans les chambres froides comme des tombes, ou parcourir comme un vent mauvais ces grands avenues où les hommes sans s'arrêter marchent, marchent, s'en vont, se bousculent, comme cela, sans fin, jour et nuit, pendant des mois, des années » (Le Clézio 1980 :279)

La vitesse folle de la vie mondaine des individus dans les grandes villes intensifie la solitude et la peur de Lalla. Or, afin de mieux analyser l'influence de ces aspects négatifs de la civilisation telle qu'elle se manifeste dans la vie quotidienne, le narrateur se focalise sur les sens de Lalla qui, autrefois, lui faisaient sentir l'immense beauté de la nature dans le désert. Cependant, cette fois-ci, Lalla entend les bruits violents de la ville à la place de la voix mystique et magique de la nature:

Il y a trop de bruits dans le silence de la nuit, bruits de la faim, bruits de la peur, de la solitude. Il y a les bruits des voix avinées des clochards, dans les asiles, les bruits des cafés arabes où ne cessent pas la musique

monotone, et les rires lents des hachis chins. Il y a le bruit terrible de l'homme qui frappe sa femme à grands coups de poings, tous les soirs, et la voix aiguë de la femme qui crie d'abord, puis qui pleurniche et geint. (Le Clézio, 1980: 307-308).

Ainsi, ces bruits que Lalla entend distinctement concrétisent l'horreur des grandes villes sur lesquelles règnent la terreur, la violence et la faim. Or, ces bruits qu'elle entend « comme s'ils ne cessaient jamais de résonner », semble étouffer Lalla d'une manière insupportable. Ainsi, ces bruits résonnant dans l'intérieure de Lalla deviennent les signes qui démontrent que la civilisation rend la vie inauthentique. Lalla comprend à ce titre qu'elle n'appartient point à cet habitat urbain et elle décide de retourner au désert. Cette décision pourrait être interprétée sous deux aspects différents. Premièrement cette fuite souligne les aspects inhumains de la civilisation qui éloignent l'homme de la nature et ouvrent ainsi la voie à une critique sévère du monde occidental. Deuxièmement, le retour au pays natal affirme l'authenticité de la vie humaine dans la nature et présente de la sorte la nature en tant que le vrai monde des hommes : « Mais c'était leur vrai monde. Ce sable, ces pierres, ce ciel, ce soleil, ce silence, cette douleur, et non pas les villes de métal et de ciment, où l'on entendait le bruit des fontaines et des voix humaines. C'était ici, l'ordre vide du désert, où tout était possible, où l'on marchait sans ombre au bord de sa propre mort. » (Le Clézio 1980: 23) L'affirmation de l'authenticité de l'environnement naturel qui est exposé comme un refuge idéalisé de la part du narrateur, semble faire partie d'un discours pastoral qui parcourt les œuvres où la notion de la nature en tant que le vrai monde de l'homme de Le Clézio est figure éminente.

Selon Sandra Michelle Christensen, le discours pastoral pourrait être classifié comme « la forme de discours écocritique la plus répandue, et la plus connue » (Christensen 2011 : 34). Ainsi nous pourrions observer que ce discours occupe une place importante dans les œuvres littéraires qui ont pour thème la nature. Probablement la plus ancienne forme de discours écocritique, le discours

pastoral peut être classé de trois façons générales : « D'abord, notons une forme de retraite de la ville vers la campagne ; puis, dans un sens littéraire, le discours pastoral peut se manifester dans n'importe quel mise en contraste entre le rural et l'urbain. Enfin, mentionnons une idéalisation de la vie rurale qui en ignore les réalités et les difficultés (Garrard, 33) ». (Christensen 2011 :34) Il serait possible de noter ces trois types de discours pastoral dans *Désert*: comme nous l'avons déjà indiqué, l'histoire de Lalla comprend, tout d'abord, ses années innocentes sous l'atmosphère protectrice de la nature, puis son voyage à la grande ville où elle compare immédiatement la vie urbaine avec la vie naturelle; et enfin son idéalisation de la nature et surtout du désert quand elle retourne dans son pays natal.

Nous pourrions aussi voir que le discours pastoral sert aussi à une critique de la civilisation qui dépasse les frontières du contraste entre le rural et l'urbain dans *L'Africain*. Le fait que « le pastoral est traditionnellement associé à un sentiment de nostalgie ou un retour aux valeurs d'une époque plus ancienne » (Christensen 2011 :34), permet également de démontrer la violence causée par la civilisation :

Outre avoir présenté les bases fondamentales du discours pastoral, Helen Tiffin et Graham Huggan ont réussi à le mettre en contexte selon les mouvements coloniaux. (...) Les deux théoriciens indiquent qu'un des traits les plus importants à considérer par rapport aux discours coloniaux est la notion de droit d'exploitation. Ils spécifient que ce droit d'exploitation est à la fois la perception imaginaire de d'exploitation et les lois de propriété officielles ; les tensions résultantes se manifestent souvent sous forme de discours pastoral (Tiffin & Huggan, 56). Tiffin et Huggan spécifient en outre que le discours pastoral dans le contexte colonial ou postcolonial véhicule généralement l'idéal bourgeois. (Christensen 2011 :36)

À ce titre, *L'Africain* (2004) ne se présente pas seulement comme une œuvre presque autobiographique de l'auteur dans laquelle il décrit la biographie de son père, ce roman est aussi un exemple crucial pour l'analyse écocritique des thèmes lecléziens à l'égard du colonialisme :

Dans le contexte du roman *L'Africain*, le discours pastoral est en majorité assuré par la mentalité traditionnelle des Européens de l'époque, c'est-à-dire à travers le colonialisme et les colons, surtout les hommes. Étant donné le mandat des colons et leur mission d'appriivoiser le territoire et d'exploiter les êtres humains, le discours pastoral dans *L'Africain* est perçu (...) (l) a contradiction et le paradoxe jouent un rôle important pour illustrer la complexité de maintenir le colonialisme comme politique sous le couvert du pastoral. (Christensen 2011 :35)

La tentative d'analyser la relation mutuelle entre l'homme et son environnement se manifeste dans *L'Africain* à partir d'un discours fortement incliné vers la critique de la mentalité traditionnelle des Européens. Pour ce faire, le discours pastoral dans *L'Africain* marque les attitudes du colonialiste qui contrastent fortement avec celles des Africains : c'est tout d'abord l'acte de transformer l'environnement sauvage de l'Afrique des colonialistes dans le but de le rendre semblable au paysage urbain de l'Europe qui frappe l'attention du lecteur. Cette action destructive ravage le paysage naturel de ce pays et fait disparaître son authenticité. Le narrateur-enfant raconte ce changement tragique en faisant référence aux souvenirs de son père :

L'Afrique pour mon père, a commencé en touchant la Gold Coast, à Accra. Image caractéristique de la Colonie : des voyageurs européens, vêtus de blanc et coiffés du casque Cawnpore, sont débarqués dans une nacelle et transportés jusqu'à terre à bord d'une pirogue montée par des Noirs. Cette Afrique-là n'est pas très dépaysante : c'est l'étroite bande qui suit le contour de la côte, depuis la pointe du Sénégal jusqu'au golfe de Guinée, que connaissent tous ceux qui viennent des métropoles pour faire des affaires et s'enrichir promptement. Une société qui, en moins d'un demi-siècle, s'est architecturée en castes, lieux réservés, interdits, privilèges, abus et profits. Banquiers, agents commerciaux, administrateurs civils ou militaires, juges, policiers et gendarmes. Autour d'eux, dans les grandes villes portuaires, Lomé, Cotonou, Lagos, comme à Georgetown en Guyane, s'est créée une zone propre, luxueuse, avec pelouses impeccables et terrains de golf, et des palais de stuc ou de bois précieux dans de vastes palmeraies, au bord d'un lac artificiel, telle de la maison du directeur du service médical à Lagos. (Le Clézio 2004 :67-68)

À partir de cette réflexion amorcée par le narrateur-enfant de *L'Africain*, nous assistons non seulement à la transformation du terrain africain mais aussi à l'exploitation de la nature causée par les désirs incessants de la bourgeoisie colonisatrice. Le fait qu'ils essaient de se créer « une zone propre » dans l'environnement sauvage de l'Afrique, démontre qu'ils tendent à créer une

atmosphère artificielle, même plastique. De là, nous pourrions dire que la notion de la colonisation est non seulement traitée d'un point de vue socioéconomique qui souligne les injustices sociales entre les colonisés et les colonisateurs mais aussi et surtout, d'une perspective écologiste qui accentue l'exploitation de l'environnement naturel pour créer une zone luxueuse. Ainsi l'aspect écologique de la colonisation est fortement accentué de la part de Le Clézio puisque « l'aménagement de ces aires artificielles n'est pas seulement une déclaration de pouvoir politique, mais se révèle également nuisible aux écosystèmes naturels de la région ».

De plus, l'exploitation causée par la colonisation ne se limite pas seulement à la transformation fatale de l'environnement naturel dans *L'Africain* : le narrateur souligne aussi l'abus des riches ressources de l'Afrique, telle l'exploitation pétrolière :

[...] le Nigeria entre dans la phase terminale d'un massacre terrible, l'un des grands génocides du siècle, connu sous le nom de la guerre de Biafra. Pour la mainmise sur les puits de pétrole à l'embouchure de la rivière Calabar, Ibos et Yoroubas s'exterminent, sous le regard indifférent du monde occidental. Pis encore, les grandes compagnies pétrolières, principalement l'anglo-hollandaise Shell-British Petroleum, sont partie prenante dans cette guerre, agissent sur leurs gouvernements pour que soient sécurisés les puits et les pipe-lines. (Le Clézio 2004 : 115)

Du point de vue des Africains, la colonisation provoque le dépouillement de leur pays de ses sources naturelles puisque « le droit de propriété assumé par les puissances coloniales et leurs entreprises illustre le productivisme égoïste des pays européens, indiquant qu'ils sont prêts à exploiter la terre et les ressources d'un autre pays à leurs propres fins » (Christensen 2011 :42). Cependant les Africains sont aussi conscients que les compagnies pétrolières qu'inspirent leur désirs de profit, jouent aussi un rôle crucial sur les guerres civiles et les génocides, en y prenant partie et agissant « sur leurs gouvernements pour que soient sécurisés les puits et les pipe-lines ». (Le Clézio 2004 :115)

Suivant cette réflexion basée sur le discours pastoral qui sert à la fois à la sublimation de la nature et à la critique de la vie urbaine et de la colonisation, nous pourrions voir que l'œuvre de le Clézio offre une vision panoramique qui contient à la fois la politique internationale et les changements qui se manifestent dans l'environnement naturel. Cette large perception de l'écosystème qui présente deux aspects différents, respectivement environnementaliste et sociopolitique semble nous rappeler l'importance de la protection à tout prix du « vrai monde de l'homme ».

4.2 Une utopie humanitaire : l'interculturel à l'heure de l'internationalisation

La parution de *Ourania* en 2006 et les nombreuses ressemblances de ce roman avec *L'utopie* de Thomas More rapprochent indéniablement Le Clézio aux utopistes contemporains, surtout quand il affirme lui-même ouvertement que les temps sont « *propices à la renaissance de l'utopie* ». Genre hybride où viennent se retrouver diverses tendances, l'utopie est certes un terme littéraire qui permettrait d'interpréter l'œuvre leclézienne dans la diversité qu'elle présente avec l'exotisme des paysages et la puissante nostalgie du passé. Le problème se pose toutefois au niveau de la définition-même du genre comme le résume parfaitement la philosophe Michèle Le Dœuff : « Cent personnes à un colloque sur l'utopie, cent définitions implicites du terme, cent déterminations du champ d'application. » Comment définir alors l'œuvre de Le Clézio à partir d'une trop large définition et bien saisir dans cette perspective la définition que l'auteur y apporte ?

Mot créé par More pour remplacer le titre provisoire *La meilleure forme d'un traité de gouvernement* qu'il avait donné à sa fameuse œuvre en 1516, l'utopie est dès sa création porteuse de débats parce que More manipule en quelque sorte le grec et forme son « mot » à partir de deux racines différentes :

D'une part, *ou* suivi de *topos* signifie 'pays de nulle part' signalant le caractère imaginaire du monde conçu par son auteur. D'autre part, *eu* suivi de *topos*, 'pays heureux', c'est-à-dire la représentation du monde tel qu'il aurait dû être par rapport au monde tel qu'il est en réalité. (Dutton 2003 : 33)

Entre vision d'un monde imaginaire et représentation d'un monde meilleur, l'utopie qui fut pendant le XIX^e siècle synonyme de socialisme et de communisme « dans la mesure où ces systèmes s'orientent vers la construction

d'un monde meilleur » (Dutton 2003 :36) n'est sujet d'études sérieuses qu'au XX^{ème} siècle sans toutefois pouvoir se débarrasser de la connotation négative de l'irréalisable, du rêve, du non sérieux dans laquelle elle est trop facilement enfermée. C'est justement cet aspect qui rend difficile de dire si Le Clézio est effectivement un utopiste, si ses œuvres et la morale qui en découle peuvent être qualifiés d'utopiques ou bien d'affirmer que le monde tel qu'il le conçoit dans sa richesse culturelle des origines est un modèle applicable pour sauver notre terre du précipice. C'est ce que tenterons d'étudier dans ce chapitre où nous traiterons essentiellement d'*Ourania*.

Il est tout à fait logique de comprendre le rapprochement d'un auteur comme Le Clézio qui exprime dans la totalité de son œuvre ses idéaux égalitaires, sa nostalgie des origines, son désir de retour à la nature, avec le genre puisque sa vision correspond parfaitement à la vision des utopistes contemporains. Il est possible de dire que l'auteur, convaincu que l'enfer moderne où règnent déclin et déception est mené par la science et le progrès vers sa destruction totale pense que le monde a besoin d'utopies stimulantes. Cet enfer qui se prépare depuis déjà plusieurs siècles sous l'égide du développement et de la civilisation occidentale et qui créa de toutes nouvelles préoccupations surtout dans la période de l'après-guerre telles « l'inégalité entre les sexes, la dégradation et la pollution de l'environnement, le racisme » (Dutton 2003 : 76) nécessite une fois de plus un mode de réflexion sur « l'avenir social » que l'on retrouve justement chez les utopistes contemporains.

Le Clézio, sans proposer de solutions concrètes aux problèmes qu'endure le monde moderne, semble pourtant rejoindre dans cette perspective, la voie qu'avait ouverte Nicolas Berdiaev qui affirmait que « les utopies sont beaucoup plus réalisables qu'on ne le croyait » quand il distingue l'utopie du paradis qui n'est pas, lui, « réalisable sur la terre ». Son utopie à lui procurerait ainsi une orientation à des réformes réalistes et réalisables. Son utopie ne promettrait pas un paradis perdu mais un avenir possible : « J'ai le sentiment que l'utopie a été réalisée et donc il y a un modèle existant et on peut se référer à ce modèle

qui puisse être valable même pour une société compliquée comme la société occidentale. » C'est probablement pourquoi l'utopie leclézienne se diffère de la conception classique de l'utopie :

Le Clézio ne retient pas la règle d'exterritorialité qui, en accord avec l'étymologie du mot « ou-topos » (nulle part), situe l'utopie hors de l'espace et du temps réels, dans un passé, (L'Atlantide), ou un avenir lointain, le plus souvent dans une île inconnue, (Utopia), une cité radieuse (Campanella), une terre inatteignable (l'Eldorado de Voltaire), lui conférant cette dimension fantasmagorique. Contrairement à ce que laissent attendre ses précédents livres qui situaient généralement sur une île le paradis espéré (Le Chercheur d'or, La Quarantaine), Le Clézio (2006, p. 27) place son utopie au cœur d'une vallée du Mexique, dans « un pays inquiétant, un pays pour aller d'un monde à un autre monde. (Salles 2010 : 128)

Or, le fait que Le Clézio situe son utopie au cœur du Mexique semble engendrer cet aspect réaliste et réalisable de la conception de l'utopie. L'auteur aussi renforce cet aspect réaliste d'*Ourania*, en admettant qu'il n'a pas inventé les régions géographiques qui constituent le fond spatial de ce roman utopiste :

« Je n'ai pas inventé la « Vallée » — même s'il s'agit d'une transposition romanesque. J'ai habité pendant une dizaine d'années dans cette région du centre ouest mexicain, où le chernozem et la pluviosité ont permis la culture extensive de la fraise, exportée aux États-Unis, source d'une richesse incalculable pour les grands propriétaires terriens. Campos a existé, je suis allé assez souvent m'y recueillir, dans les ruines de ce que les Jésuites avaient tenté au XIXe siècle. L'Emporio a lui aussi existé, de façon sans doute moins dramatique que ce que j'ai écrit. »

Le Mexique n'est pas un choix aléatoire pour Le Clézio: « En 1967, il fait son service national en Thaïlande en tant que coopérant, et est rapidement expulsé pour avoir dénoncé le tourisme sexuel ». Puis il est immédiatement transféré pour y terminer son service. Fasciné du paysage naturel et du mode de vie mexicain, il essaie de se cultiver sur l'histoire et la géographie de ce pays en se consacrant à lire tous les livres qu'il pouvait trouver sur le Mexique. À ce titre, les essais tels *Hai*, *Trois villes saintes*, *Le Rêve mexicain* et *La Fête chantée* reflètent la connaissance profonde de l'auteur sur ces civilisations. Cette « découverte étonnante » concernant le Mexique lui apprend que les premiers excursionnistes arrivés au Mexique étaient aussi étourdis par :

« une architecture immense, complexe, délicate, élevée, où la religion, la pensée philosophique, la conviction magique s'équilibrent dans l'art de construire des pyramides selon un schéma cosmique, de policer des villes immenses, de faire régner une politique à la fois compartimentée et interdépendante, selon un système théocratique où les rois sont élus et où les forces vives de la nation peuvent exprimer leurs revendications, demander des comptes aux élites, et destituer sans révolution les princes abusifs. »

Cette richesse culturelle continue à influencer et à fasciner Le Clézio qui voit le Mexique en tant qu'un pays où se trouve « la mémoire des grandes civilisations à jamais effacées ». Cependant, ce n'est pas seulement cette atmosphère historique dans laquelle l'écho des grandes civilisations ne cesse de résonner qui rend le Mexique précieux pour Le Clézio : ce pays reflète aussi une sorte de renaissance sociale après sa victimisation par « des démons de la modernité ». Ainsi, Le Clézio souligne cet aspect « il n'y a pas d'autre exemple dans le monde de peuples à ce point détruits et réduits à l'esclavage, qui ont su se retrouver, prendre leur liberté et recommencer leur histoire. » La conscience et le courage des Mexicains semblent engendrer, chez Le Clézio, ses aspirations humanistes concernant une fraternité universelle.

Bien qu'elle existe réellement sur les cartes géographiques, la vallée dans Ourania est décrite comme un sol fertile où se trouve « *le pays rêvé pour les utopies.* » A part de sa réalité concrète, la vallée est perçue comme une place « hors du temps, c'est un peu nulle part ». Cette observation est faite de la part du fondateur de l'Emporio :

en rappelant l'expérience de Don Vasco de Quiroga, le premier évêque du Michoacán, qui «[...] a réalisé à la lettre l'Utopie de Thomas More, et a mis en application tous ses principes, dans un village sur le bord du lac de Patzcuaro, à Santa Fe de La Laguna [...]» (LE CLÉZIO, 2006a, p.65). Cette «Athénée» a aussi pour modèle la communauté intellectuelle fondée par Don Luis Gonzales historien mexicain, auteur des Barrières de la solitude, créateur d'universités populaires (LE CLÉZIO, 2006a, p.61) et à qui Ourania est dédié in memoriam. (Salles 2010 :130)

Ainsi, les deux territoires utopiques partagent cette histoire commune. *Ourania* représente donc en deux utopies, respectivement Campos et Emporio. Campos

symbolise une utopie de liberté où les enfants vivent séparés de leurs familles. Ainsi, nous assistons à une société dont les individus composants vivent d'une manière libre des contraintes des liens familiaux. Le peuple de Campos parle une langue tout à fait neuve, incompréhensible pour les étrangers. Les tabous habituels créés par les sociétés civilisées sont bouleversés dans Campos : une liberté sexuelle et la valorisation de l'amour pur règnent sur les relations individuelles. Nous découvrons alors la disparition de la relation économique qui ouvre la voie à un système économique communautaire. Quant à Emporio, c'est une sorte d'Académie ouverte à tout le monde.

Le narrateur souligne cette distinction entre ces deux visions en construisant des emplacements tout à fait différents pour chaque ville :

La description de l'emplacement de Campos retient les schèmes de clôture, d'isolement, d'inaccessibilité propres à l'utopie classique. Le site, qui correspond à une ancienne réduction jésuite, détruite en 1920, est celui d'un petit village en haut d'une route abandonnée envahie par les mauvaises herbes et les ronces, cerné de montagnes qui «font une barrière» (LE CLÉZIO, 2006a, p.93). Quant à Emporio elle est constituée d'une « structure de la ville en cercles concentriques, un des invariants du site utopique, voit son symbolisme dégradé puisqu'elle signifie non la perfection de l'organisation mais la ségrégation sociale. » En tant qu'une miniature du monde antique, cette ville est consacrée aux études dans le domaine des sciences sociales. (Salles 2010 :130)

Cette confrontation de deux visions utopistes représente selon Le Clézio, le paradoxe de l'homme moderne qui est coincé entre deux côtés différents de la perception utopique concernant respectivement, la pratique de la vie sociale, et l'autre, la perfection de l'esprit humain. Selon Marina Salles :

L'existence en un même lieu d'une double utopie et l'effet de dialogisme qu'elle induit réactualisent de fait la double orientation du mouvement de mai 1968 (LEGOFF, 2008), ce temps où l'action se voulait sœur du rêve: l'une politique, influencée par la théorie marxiste-léniniste, qui dénonce avec vigueur les dérives de la société capitaliste et de consommation, l'autre plus individualiste, porteuse de nouvelles aspirations éthiques, écologiques et culturelles. (Salles 2010 :131)

Même si Le Clézio indique clairement que l'ensemble de ces deux utopies sont conformes à notre époque qui est proche de celle de Thomas More, « *puisque, comme en son temps, cohabitent les plus grandes aspirations humanistes et les plus grands dévoiements, l'espoir d'une fraternité universelle, et la consolidation des castes et des intolérances* », il n'a pas hésité à mettre un germe destructif dans le cœur de celles-ci. Bien que cette fin tragique puisse être vue comme un manque de foi dans l'avenir du narrateur, elle souligne aussi les périls causés par le corporatisme et les conflits de pouvoir. Nous voyons clairement que la destruction de Campos et d'Emporio sont causées par les attaques perpétuelles des forces économiques :

L'institution ne peut survivre sans le mécénat des grandes puissances économiques, ce qui conduit à des arrangements et à des concessions dommageables: Thomas Moïses renonce par exemple à l'enquête sur la Zone pour ne pas déplaire à ses riches protecteurs. Campos a également son talon d'Achille en la personne d'Efraïn qui s'est réfugié à Campos pour se protéger de la police plus que par conviction et qui ne se plie pas à la discipline de la communauté, apportant le doute et le désordre.

Le fait qu' « *aucune de ces communautés ne peut échapper totalement à la puissance de la société qui les entoure* », nous fait comprendre pourquoi Le Clézio choisit d'inscrire son utopie dans la réalité contemporaine. De là, les destins d'Emporio et de Campos, nous font voir non seulement l'aspect réalisable des utopies dans le monde moderne, mais aussi leurs conditions tangibles et fragiles face aux conflits quotidiens qui influencent le voie de l'humanité. Cependant, comme Salles le souligne :

Malgré les échecs et les déceptions, Ourania presse le lecteur de garder vivants les rêves d'utopie de son enfance ou de sa jeunesse. Il est rassurant que la littérature «la seule forme de jeu possible» pour Le Clézio (2000b), puisse introduire dans la réalité «la lame» de l'imagination, de l'espérance collective, de l'exigence d'un monde plus juste, plus harmonieux.

Vu que la littérature se présente comme « *la seule forme de jeu possible* », il semble que c'est à la fois la tâche de l'écrivain et du lecteur de percevoir les besoins de la société contemporaine. Or, selon Le Clézio « *la littérature est un*

des moyens pour les hommes et les femmes de notre temps d'exprimer leur identité, de revendiquer leur droit à la parole, et d'être entendus dans leur diversité». Cependant, ni l'un ni l'autre ne sont assez capable de changer le monde ; puisque :

La culture à l'échelle mondiale est notre affaire à tous. Mais elle est surtout la responsabilité des lecteurs, c'est-à-dire celle des éditeurs. Il est vrai qu'il est injuste qu'un Indien du grand Nord Canadien, pour pouvoir être entendu, ait à écrire dans la langue des conquérants – en Français, ou en Anglais. Il est vrai qu'il est illusoire de croire que la langue créole de Maurice ou des Antilles pourra atteindre la même facilité d'écoute que les cinq ou six langues qui règnent aujourd'hui en maîtresses absolues sur les médias. Mais si, par la traduction, le monde peut les entendre, quelque chose de nouveau et d'optimisme est en train de se produire. La culture, je le disais, est notre bien commun, à toute l'humanité. (http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture_fr.html)

Ce bien commun devrait être protégé par tout le monde afin de réaliser une utopie interculturelle dans laquelle l'apport des différentes cultures serait reconnu. Pour ce faire, il faut lutter contre les injustices économiques, sociales et politiques qui empêcheraient la communication saine entre les différences culturelles. *« Il faudrait que les mêmes moyens soient donnés à chacun, d'accéder à la culture. »* pour garantir *« l'espoir d'une fraternité universelle, et la consolidation des castes et des intolérances. »*

CONCLUSION

La diversité culturelle à laquelle sont confrontées de nos jours plusieurs nations présente des enjeux qui remettent en cause selon Le Clézio l'avenir de l'humanité. Ceux-ci attendent, pense-t-il, d'être débattus non seulement dans les instances internationales concernées, mais encore par les penseurs, les artistes et les hommes de lettres qui se soucient, à cette heure de la globalisation de la culture, de conflits inattendus à l'échelle planétaire qui pourraient menacer l'intégrité physique et morale, de l'identité des cultures minoritaires. Conscient des dangers courus à travers le monde, Le Clézio privilégie à cet égard, parmi les multiples formes de la rencontre des cultures, l'interculturel, lequel favorise à ses yeux une communication mutuelle saine et durable et permet une véritable interaction sur le plan d'échanges, du dialogue, de la construction identitaire et de l'acceptation de l'autre. Les déplacements multiples de l'écrivain à travers les trois grandes géographies culturelles s'accompagnent aussi d'un voyage intérieur par le biais d'une écriture poétique faisant valoir l'autre, comme « le reflet de soi-même » et la diversité culturelle comme richesse et non comme fait de discrimination raciale ou de particularisme identitaire.

Ce qui ressort en premier lieu de l'étude approfondie de l'univers romanesque de Le Clézio c'est qu'il ressemble à un creuset des cultures qui s'inscrivent dans une contextualisation historique s'échelonnant sur trois aires géographiques et culturelles, Europe, Amérique et Afrique. Il est vrai que cette évolution est liée aux changements et aux désordres du monde moderne. L'absence de véritables repères de vie et d'assise identitaire et le grand malaise dont souffre ce dernier depuis les deux grandes guerres mondiales pousse l'écrivain à une recherche de vérité dans l'autre côté du monde. Les premières œuvres qui témoignent de cette profonde crise morale esquissent à travers les personnages en proie aux tourments, aux incertitudes, aux

inhumanités de l'Europe de l'après-guerre, une peinture de l'espace urbain moderne sous forme d'un espace maléfique et clos où la nature par excellence et la nature humaine subissent une aliénation voire une diabolisation sans pareil. Cette atmosphère chaotique et étouffante du monde moderne occidental nous a permis d'engager une réflexion sur l'aventure planétaire de Le Clézio, aventure qui lui serait fondatrice quant à la reconstruction de son mythe personnel puisant dans ses origines ancestrales et imaginaires un modèle authentique qu'il ne cesse de comparer au modèle occidental. C'est donc d'abord dans les rouages de cette atmosphère cauchemardesque qu'il faut chercher les mobiles du désir d'éloignement ou plus précisément de la fuite de Le Clézio de l'espace européen, fuite qui prend la forme d'une vaste ouverture sur le monde. Ainsi aux premiers romans du cycle européen, *Le Procès-Verbal*, *La Guerre*, *Les Géants*, *Le Livre des Fuites*, hantés par les guerres, les conflits et la cruauté du monde moderne, se succèdent celui de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Île Maurice notamment, *Ourania*, *Désert*, *Onitsha*, *Voyage à Rodrigues*, *Le Chercheur d'or*, ranimés par une sorte de dialectique primitiviste qui oppose l'extase sensorielle de l'originel, de l'élémentaire à l'esprit rationaliste et matérialiste de l'Occident. A cet égard, l'œuvre de Le Clézio joue le rôle d'un pont qui relie non seulement les géographies culturelles différentes, mais aussi leurs imaginaires se faisant écho autour des notions d'identité et d'altérité, dynamiques des formes d'expression interculturelles.

Ainsi le concept de modernité, son rapport à la culture occidentale et aux progrès techniques et scientifiques, rendant cette culture dominante par rapport au reste du monde, et la guerre dans son rôle servant aux intérêts matériels de l'inhumaine cruauté de la "barbarie blanche" s'avèrent, dans les romans tels *Le Procès-verbal*, *La Guerre*, *Les Géants* comme des puissants auxiliaires de la « terreur » puisqu'elle intensifie le pouvoir destructeur de cette dernière. C'est pourtant dans cette opposition entre le modernisme occidental et le primitivisme autochtone que s'inscrit la démarche de Le Clézio, celle d'entretenir par l'intermédiaire de ses personnages une relation souvent conflictuelle avec son milieu d'origine. Le Clézio arrive finalement au fait que l'interaction entre la

culture du monde moderne qui s'autodétruit puisque l'agression et l'exploitation qui la caractérisent finissent par se retourner contre elle-même, et les cultures autochtones où règne encore les règles du « naturel » doit mener à la réconciliation avec l'autre, une nouvelle manière d'« être au monde », en parfaite complicité avec la nature et l'environnement, une autocréation identitaire visant à une harmonie de l'homme et de l'univers, clé de voûte de l'œuvre et de la pensée leclésiennes.

Qu'il s'agisse d'une guerre entre des puissances, entre des puissants et des faibles, entre des êtres humains entre eux, l'homme leclésien occidental hanté par le malaise que lui procure le monde en conflit et en pleine désagrégation trouve refuge dans la fuite, dans une errance permanente qui s'apparente à un récit d'aventure révélateur du "mal-être" et de la marginalité qui le caractérise. C'est lors de cette fuite qu'il établit, une sorte de « procès-verbal » du monde, au sens où le narrateur du *Procès-verbal* accumule des expériences variées sous un regard assez dégouté sur le monde, comme s'il faisait la liste de tout ce qui lui déplaisait sur la Terre. Ce narrateur devient par la suite lui-même l'objet d'un *procès-verbal* en tant qu'un sujet d'observation dans un asile où on va lui reprocher son comportement asocial, sa bizarrerie. Le voyage, la fuite représente alors pour Le Clézio et par conséquent pour ses personnages, notamment une quête de la liberté impossible à retrouver dans les limites de la conscience puisque c'est cette conscience qui accumule tout ce que l'homme moderne éprouve et endure à contre-cœur. Cette fuite marque profondément Le Clézio dans sa vision du monde et dans le mode de son écriture. Le grand errant et le majestueux explorateur, Le Clézio, à travers ses innombrables voyages, ses longs séjours sur les terres « magiques », « pauvres », mais libres, des peuples amérindiens, mexicains et africaines dont témoignent largement certains de ses œuvres comme *Etoile errante* (1992), *Le livre des fuites* (1969), et celui de Île de Maurice, valorise ce que signifie le « non-Occident » ou l'« ailleurs » lointain dans ses multiples aspects et le passé ou les racines ancestrales à travers une quête passionnée des lieux originaires. Avec la découverte d'autres civilisations, plus particulièrement celle de l'Afrique

dans *Onitsha* où il découvre les méfaits de l'Afrique occidentalisée tout en mettant l'accent sur le charme de la nature sauvage et idyllique, il est devenu un écrivain du bonheur, de la quiétude et de la liberté. Évidemment, l'expérience africaine marque profondément Le Clézio tant par le voyage et l'intégration dans une culture étrangère que par la rencontre du sentiment de la liberté qui lui permet dénoncer les valeurs sur lesquelles repose le monde moderne. Ce faisant, le romancier oppose le sentiment d'être libre et le bonheur de l'errance à la misère des grandes villes et de leur malaise accablant.

Le Clézio fait de l'espace une donnée fondamentale de ses romans de sorte qu'il l'appréhende non comme le simple cadre de vie, comme par exemple le supermarché dans « *Les Géants* », espace urbain où les individus sont confrontés à une aliénation rebutante, mais comme l'aire culturelle à travers laquelle il analyse les modalités de la création des structures interculturelles entre différentes communautés culturelles d'Amérique, d'Afrique, de l'Île-Maurice et du reste du monde. Il poursuit aussi une quête initiatique et spirituelle à la manière d'un explorateur que rien ne débute. Revisités sans cesse par multiples déplacements sur trois continents, ces différents espaces culturels font partie intégrante de la fiction, de la trame du récit tant sur le plan du vécu personnel que sur le plan du passé ancestral, qu'il veut revivre par l'intermédiaire d'une esthétique qui se fait parole du divers et de l'autre non-occidental. De là, il en ressort que la vision leclézienne de la vie, de l'histoire et de la culture se situe aussi bien dans une expérience du monde enrichie grâce aux interminables errances que dans une quête ontologique, fil conducteur de ses œuvres. Elle est caractérisée par une triple recherche d'harmonie : harmonie intérieure dans sa vie qui permet à travers le cheminement d'un parcours initiatique la communion de l'homme avec l'univers ; harmonie entre différentes aires culturelles par la création des contextes interculturels favorisant les modalités du "vivre-ensemble" ; harmonie stylistique dans l'écriture par la recherche d'un langage poétique riche de significations visant à la représentation esthétique de l'interculturel. Sur ce point, nous assistons non seulement à la recréation du rêve utopique des origines paradisiaques, mais

aussi à un champ de bataille culturel, social, identitaire et politique révélant de manière manifeste les enjeux idéologiques de l'œuvre ainsi que les problématiques d'ordre éthique qui se posent à la conscience de l'homme occidental aux prises avec une profonde crise identitaire.

L'élargissement du questionnement de cette pensée conflictuelle nous a fourni des réflexions poussées sur les différences ou mieux dire sur les contradictions culturelles qui opposent le "primitif" au "civilisé", l'"archaïque" au "moderne", le "spirituel" au "matériel", d'où la projection des fantasmes identitaires à travers une double réception des cultures autochtones et de la culture occidentale. Ce flux continu entre une utopie humanitaire et une tragédie tant existentielle que culturelle met au jour aussi les diverses étapes du cheminement de sa vie qui s'inscrit dans une perspective de la reconquête de soi. En tant qu'enfant qui fut témoin des horreurs de la guerre, Le Clézio essaie, pendant toute sa vie, de reconstruire sa liberté personnelle en dehors du monde occidental qu'il ne cesse de contester par ses voyages incessants vers des contrées lointaines qui ne furent qu'une ouverture spectaculaire sur la mémoire personnelle et sur les diverses figures de l'Autre. L'Univers imaginaire de Le Clézio est nourri ainsi par une multiplicité de facteurs, grâce à la connaissance des cultures « autres » que la sienne ; ainsi, celles-ci amènent une recherche profonde de ses origines ainsi qu'une confrontation d'un des plus grands phénomènes du monde moderne occidental, la colonisation.

Le caractère à la fois révoltant voire subversif et innovateur de sa pensée nous a amené à une interrogation constante sur l'interculturel, sur les variantes multiples des cultures et leurs défis identitaires se manifestant comme enjeu principal au niveau planétaire. Le Clézio essaie donc de construire de nouvelles formes d'identité interculturelles et de trouver une nouvelle manière de pouvoir « vivre-ensemble » encourageant dans le même espace de vie la cohabitation culturelle sans toutefois nier les différences. Ce que Le Clézio désire à partir d'une vaste expérience sur l'Autre non-occidental, c'est de réaliser un mode de vie culturel où toutes les différences sont acceptées, où le pouvoir de "vivre

ensemble" devient plus facile dans un cadre d'échange continu qui favorise la réconciliation, seul moyen d'atteindre l'harmonie intérieure et extérieure, l'harmonie du monde tout court. L'Interculturel prend donc une importance cruciale voire vitale puisqu'elle se présente comme un approche consistant en la rencontre et l'échange des cultures, en une piste de réflexions riches mettant en jeu l'identité, le rapport à l'autre et la différence dans une interaction constante, dans un esprit de tolérance et de compréhension mutuelle, garant du " vivre-ensemble" sans que ces différences culturelles se dissolvent dans un modèle unique de type occidental.

Toutefois, l'interculturel, préoccupation majeure de son imaginaire personnel tout comme de son imaginaire romanesque n'en reste pas moins conflictuel dans la pratique, puisque cette *rencontre* volontaire ou forcée entre différentes cultures est susceptible d'être marquée par la découverte de sa différence, d'où la mise en cause des valeurs qui tout en réactualisant la question de l'autre rend fragile une coexistence pacifique des deux modes de vie différents.

Être étranger parce qu'on n'a pas le même niveau social ou bien les difficultés de communiquer, d'échanger dans une langue qui n'est pas la nôtre, c'est de se rendre compte que cette difficulté de communication peut entraîner d'importants problèmes d'ordre identitaire voire existentiel. L'incompréhension, le non-respect, l'intolérance face à la différence, à ce qui nous est étranger mène à une volonté de transformer l'autre de manière à le dénaturer. Ce manque de compréhension envers autrui se nourrit alors de craintes irrationnelles, qui dans certains cas, sont doublées d'un sentiment nationaliste ou plutôt d'un eurocentrisme aisément observable dans les comportements colonialistes et post-colonialistes. C'est plus particulièrement pour cette raison que Le Clézio valorise le processus d'interculturalité, seul échappatoire à l'affrontement des cultures, notamment au réductionnisme occidental, puisque celle-ci s'écarte de ce qui est arbitraire et particulier et s'intéresse à l'universel tout en approfondissant des questions d'identité et d'altérité, ces deux représentations contrastées dont l'harmonie est le seul avenir de l'humanité.

Sans oublier la charge émotionnelle que pose cet enjeu identitaire chez Le Clézio la question apparaît dans ses dimensions conflictuelles primordiales du fait que sa culture d'appartenance exige la reconnaissance de l'autre, car toute culture s'expose à des interférences. Le questionnement identitaire de l'auteur dans *Le Chercheur d'or* et dans *Voyage à Rodrigues* dans lesquels il poursuit les traces de ses ancêtres nous a conduit à réfléchir sur la problématique de l'altérité comme expérience de l'interculturel se manifestant chez lui comme une tentative de se reconnaître dans la découverte de l'autre non-occidental. Du point de vue à la fois existentiel et social, la relation avec l'autre constitue le principal enjeu dans les relations entre les individus de culture différente. Quant à la création d'un monde enfin remis en harmonie, la relation entre différentes consciences pourrait aboutir à un drame de l'incompréhension et de la non-communication puisque l'autre se caractérise par sa différence et suppose *a priori* une distance. À ce titre, il s'agit toujours de préserver en l'autre la dimension de son altérité laquelle fonde précisément son identité. Ce souci majeur éternel qui préside à la notion de l'autre suppose une perspective intersubjective. Comme l'autre ne pourrait jamais être reconnu comme tel par le sujet qui le perçoit, puisqu'il serait toujours identifié par son altérité. La perception de l'autre basée sur la différence devient cruciale quant au rapport à l'autre dans le cadre de la vie en société. Elle ne se présente pas seulement comme une nécessité individuelle qui forme la condition identitaire des personnages, mais elle sert aussi à la critique du point de vue occidental, qui ne cesse de faire une distinction sévère entre le civilisé et le primitif et l'étranger. Cela nous a amené à l'idée que l'autre a deux dimensions essentielles chez Le Clézio, complémentaire et contradictoire, qui mènent le lecteur à faire une réflexion profonde sur l'existence et la perception de l'autre. Toutefois, cet idéal humanitaire qui considère l'altérité comme un mode de construction identitaire vise à créer une atmosphère paisible et égalitaire, se manifeste comme une utopie, car l'humanité n'est pas encore entièrement prête à la réalisation complète de ce rêve millénaire.

Cette vision utopique, nous la trouvons notamment dans la pensée écologique de Le Clézio. S'engageant résolument dans l'écologie et faisant cause commune avec les défenseurs des cultures non-occidentales, Le Clézio s'interroge sur les rapports entre la conscience environnementale et l'écriture, et fait des paradigmes et des discours de la nature et de l'environnement, d'une écocritique tout court une écriture souvent inclassable, susceptible de traduire les choses dans leur intégralité physique, morale, spirituelle et symbolique.

Le Clézio a une connaissance claire et réfléchie de tous les éléments naturels, vivants et non vivants, humains et non-humains ; dans leur multiplicité et leur interdépendance, ils ne sont pas à ses yeux dissociables des grands principes de l'univers qui les entoure. L'homme n'étant qu'un être parmi les êtres ne peut se connaître que s'il s'intègre à la nature et s'il relativise sa condition par rapport à elle. Être sensible à la nature, c'est en même temps être sensible à toute l'humanité. Ce qui nous frappe surtout dans son écriture, c'est que les composantes de l'environnement sont traitées de manière inclusive et dans le moindre détail sans compromettre aucune spécificité. Dans le *Désert*, certains paysages du désert traités à travers le personnage Lalla acquiert une dimension telle que l'écriture semble se métamorphoser en un dessin magique avec toutes ses formes et ses couleurs *sui generis*. Face à la complexité physique et spirituelle de l'environnement et des influences externes causées par les activités humaines, tel le développement industriel, Le Clézio espère que la relation entre l'humain et l'environnement naturel reste – ou devienne – une relation symbiotique. L'analyse de ses trois romans, *L'Africain*, *Onitsha* et *Les Géants*, souligne plus particulièrement cette influence mutuelle entre l'être humain et l'environnement, tout en révélant que ni l'un ni l'autre n'est privilégié au détriment de l'autre.

À partir de cette vision, de cette conscience écologique quasi spirituelle qui tend à réunir les hommes sans tenir compte de leur identité ou de leurs appartenances sociales, religieuses ou culturelles, Le Clézio invite son lecteur à la construction d'un monde pacifique et fraternel par voie d'un échange fécond

d'apports mutuels et le respect et la tolérance de l'autre. Cette vaste épopée de l'interculturel visant à sauvegarder les cultures minoritaires et leur environnement naturel et faire valoir leurs droits face à l'hégémonie des nations européennes régnant en maîtresse sur trois continents n'en reste pas moins problématique voire utopique, puisque l'internationalisation prend de plus en plus l'essor sous la poussée du phénomène de la mondialisation et de sa *doxa* postmoderne. *"C'est d'une autre identité, disait-il Le Clézio, qu'il doit être question aujourd'hui, à la veille d'un nouveau millénaire. Une identité qui permettrait de conjuguer la spécificité culturelle de chacun et les grandes exigences de la fraternité humaine "*.¹ Établir une vision du monde fondée sur le respect de la différence de l'autre et de la nature en vue de la création d'une humanité commune et s'opposer à l'idée d'une individualité et d'une singularité foncièrement spécifiques de l'homme et de sa culture, telle est la grande mission des personnages de Le Clézio, obligés de fuir ou de s'exiler à travers le monde, qui s'ambitionnent pour dépasser dans un cheminement interculturel les frontières envers soi et envers autrui. Bien que le phénomène d'internationalisation provoqué par les processus de l'idéologie de la mondialisation et marqué par une uniformisation des comportements et des cultures persiste comme une menace constante face à l'interculturalité, idée directrice de la pensée de Le Clézio, et constitue une immense entrave à sa réalisation, l'utopie de Le Clézio, « réaliser le paradis sur terre », continue de garder sa brûlante actualité et de susciter plus que jamais l'espoir pour l'humanité entière.

¹ Discours de Jean-Marie Gustave Le Clézio prononcé à l'occasion de la réception du Doctorat Honoris Causa à l'Université de Maurice en 1999, reproduit dans *Italiques* 6 (1999), page 6.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres étudiés :

Le Procès-verbal. Gallimard (Folio), Paris, 1963.

L'Extase matérielle. Paris, Gallimard. Folio essais n o 212, 1967.

Le Livre des fuites. Paris, Gallimard. Le Chemin, 1969.

La Guerre. Paris, Gallimard. L'imaginaire n o 271, 1970.

Haï. Genève, Skira, Sentiers de la Création, 1971.

Les Géants. Paris, Gallimard. L'imaginaire no 362, 1973.

Voyages de l'autre côté. Paris, Gallimard. L'imaginaire n o 326, 1975.

L'Inconnu sur la terre. Paris, Gallimard, nrf. Le Chemin, 1978.

Désert. Paris, Gallimard, nrf. Le Chemin, 1980.

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

Voyage à Rodrigues. Paris, Gallimard. Folio n o 2949, 1986.

Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue. Paris, Gallimard. Folio essais n o 178, 1988.

Onitsha. Paris, Gallimard, 1991.

Étoile errante. Paris, Gallimard. Folio n o 2592, 1992.

Poisson d'or. Paris, Gallimard, 1996.

La Fête chantée. Paris, Le Promeneur, 1997.

L'Africain. Paris, Mercure de France, 2004

Ourania. Paris, Gallimard, 2006.




- Acker, Isa Van (2008). *Carnets de doute. Variantes romanesques du voyage chez J.M.G. Le Clézio*. Rodopi, Amsterdam, New York : Collection Faux Titre 314.
- Amar, R. (2004). *Les structures de la solitude dans l'œuvre de J.M.G Le Clézio*. Paris: Publisud.
- Anoun. A. (2005). *J.-M.G. Le Clézio. Révolutions ou l'appel intérieur des origines*. Paris : L'Harmattan.
- Artaud, A. (1987). *Les Trahumaras*. Paris :Gallimard.
- Benard-Courtin, S. (1995). *Le regard: principe de cohésion dans l'œuvre de Jean-Marie Gustave Le Clézio*. Thèse pour le Doctorat de Lettres Modernes, Université de Paris IV, Paris Sorbonne. 339 p.
- Benjelloun, M. (2011). *De quelques procédés stylistiques d'insertion de la métaphore dans les premiers textes de Le Clézio*. En ligne.Consulté le 10 septembre 2015.
- Borgomano M. (1992). *Désert. J.M.G. Le Clézio. Parcours de lecture*. Paris : Bertrand- Lacoste.
- Borgomano, M. (1993). *Onitsha. J.-M.G. Le Clézio. Parcours de lecture*. Paris: Bertrand-Lacoste.
- Boulos, Miriam S. (1999). *Chemins pour une approche poétique du monde. Le roman selon J.M.G. Le Clézio*. Études Romanes 41. Copenhagen : Museum Tusculanum Press.
- Brée, G. (1990). *Le monde fabuleux de J.M.G. Le Clézio*. Amsterdam : Rodopi.
- Butor, M. (1974). *Le voyage et l'écriture*. Répertoire IV, Paris : Minuit.
- Cagnon, M. (1971). *Le Clézio, J.-M.G. : Le Livre des fuites*. in French Review 44, vol.3, 644-645.
- Castra, M. (2012). *Identité. Sociologie. Les 100 mots de la sociologie*, consulté le 05 juin 2016. URL : <http://sociologie.revues.org/1593>)
- Cavallero, C. (1992). *J.M.G. Le Clézio ou les marges du roman*. Thèse de Doctorat. Sous la direction de Francine Dugast. Université Rennes 2 Haute Bretagne,530 p.
- Cavallero, C. (2009). *Le Clézio témoin du monde*. Paris : Éditions Calliopées.

- Chanine, B. (2010). Le chercheur d'or» de J. M. G. Le Clézio, problématique du héros. Paris : L'Harmattan, coll. «Approches littéraires».
- Christiansen, S. (2011). L'environnement chez Le Clézio. Une lecture écocritique de l'Africain, Onitsha, et Les Géants. University of Calgary, Canada.
- Communiqué de presse de l'Académie suédoise du 9 octobre 2008, en ligne sur :http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/press_fr.html.
- Cortanze, Gérard de (1998). Une Littérature de l'invasion. in Magazine Littéraire 362,18-35.
- Cortanze, Gérard de (1999). Vérité et légendes. Le Clézio, le voyageur immobile. Paris : Éditions du Chêne, coll. «Hachette Livres».
- Devilla, L. (2001). Autobiographie et fiction. L'élément autobiographique dans Le Chercheur d'or et Voyage à Rodrigues de Le Clézio. in Confronto Letterario II, 5,171-195.
- Devilla, L. (2003). Le Clézio en (quête). De l'autobiographie au mythe : Les étapes d'une écriture autofictionnelle. in: Confronto Letterario II, 39,107-132.
- Dey, T. (1985). J. M. G. Le Clézio: Le Chercheur d'or. in Nouvelle Revue Française 388, 77-83.
- Di Scanno, T. (1983). *La vision du monde de Le Clézio. Cinq études sur l'œuvre*. Paris : Liguori Napoli.
- Dis C. (1986). J.M.G. Le Clézio : Voyage à Rodrigues. in Nouvelle Revue Française 401,72-74.
- Dutton, J. (2003). *Le Chercheur d'or et d'ailleurs. L'Utopie de J.M.G Le Clézio*. Paris : L'Harmattan.
- Ezine, Jean-Louis (1995). *Ailleurs*. Paris : Arléa.
- Forestal (2008). L'approche transculturelle en Didactiques des Langues-Cultures : une démarche discutée ou qui mérite d'être discutée ?. <https://www.cairn.info/revue-ela-2008-4-page-393.htm>
- Garcin, J. (1991, 2 mars). Entretien avec Jérôme Garcin Une Enfance Africaine. *L'Événement du jeudi*.
- Greenberg, Judith L. (1976). J. M. G. Le Clézio. Voyages de l'autre côté. in Books abroad 50, 828.

- Jarlsbo J. (2003). *Ecriture et Altérité dans trois romans de J.M.G Le Clézio. Désert, Onitsha et La quarantaine.* (éd. Lunds universitet, Suède).
- Jarlsbo, Jeana (2003). *Ecriture et altérité dans trois romans de J. M. G. Le Clézio. Désert, Onitsha et La Quarantaine.* Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lund, Suède, dans Carolinasalen, Kungshuset. Studentlitteratur, 227.
- Jobert, J-L. (1979). *Francophonie et dialogue des cultures. Les amis de Sèvres*, n° 95,22.
- Jollin-Bertocchi, S., Thibault, B. (2004). *Lectures d'une Œuvre. J.-M.G. Le Clézio.* Ouvrage Collectif. Editions de l'Université de Versailles Saint-Quentin-En-Yvelines, éd. Du Temps.
- Jorge, Manuel Marin (1992). *Désert ou les origines de l'identité.* in J.M.G Le Clézio, *Actes de colloque international, Valencia, Universitat de València*, 109-118.
- Kastberg Sjöblom, M. (2006). *L'écriture de J.M.G. Le Clézio. Des mots aux thèmes.* Paris : Honoré Champion.
- La Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, la conférence générale de l'UNESCO, le 16 novembre 1972.
- Lambert, H. (1990). *Fuite et nostalgie des origines*, dans Gabrielle Althen, (éd.) : J.M.G. Le Clézio. *Édition spécial Sud*. 85-94.
- Larousse (1988). *Dictionnaire actuel de l'éducation.* Paris : Larousse. p. 251.
- Lazar, L. (1999). *Le Clézio, J.M.G. Poisson d'or.* in *French Review*, vol 72, no. 4, 779-780.
- Lévi-Strauss, C. (1961). *Race et histoire.* Paris : Gonthier.
- Marchal, H. (2006). *L'identité en question.* Paris: Ellipses.
- Martinoir, Francine de (1980). *J. M. G. Le Clézio : Désert.* in *Nouvelle Revue Française*, 330-331, 211-214.
- Mbassi Atéba, R. (2008). *Identité et fluidité dans l'œuvre de Jean-Marie Gustave Le Clézio. Une poétique de la mondialité.* Paris :L'Harmattan.
- Molinié, G., Viala, A. (1993). *Approches de la réception. Sémiostylistique et sociopoétique de Le Clézio.* Paris : Presses Universitaires de France.
- Mucchielli, L. (1992). *Le choc des cultures, dynamique de l'histoire.* *Sciences Humaines*, n° 16,16.

- Onimus, J. (1994). *Pour lire Le Clézio*. Paris : PUF.
- Pien, Nicolas. (2004). *Le Clézio, La quête de l'accord originel*. Paris; Budapest; Torino : L'Harmattan.
- Rey Mimoso-Ruiz, B. (2006). *Jean-Marie Gustave Le Clézio, ailleurs et origines : parcours poétiques* ». Actes de colloque, Toulouse : Universitaires du Sud.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Ridon, Jean-Xavier (1995). *Henri Michaux, J.M.G. Le Clézio. L'exil des mots*. Paris : Éditions Kimé.
- Robert, M. (1972). *Roman des origines et origines du roman*. Paris: Gallimard.
- Roussel-Gillet, I. (2001). *Étude sur J.M.G Le Clézio*. Le Chercheur d'or. Paris : Collection Résonances, Ellipses.
- Roussel-Gillet, I. (2005). *Étude sur J.M.G Le Clézio. Le Chercheur d'or. 2e édition*. Paris : Collection Résonances, Ellipses.
- Roussel-Gillet, I. (2011). *J.M.G. Le Clézio. Écrivain de l'incertitude*. Paris : Ellipses.
- Salles, M. (1996). *Le Procès-verbal. J.-M.G. Le Clézio*. Coll. « Parcours de lecture ». Paris : Bertrand-Lacoste.
- Salles, M. (2006). *Le Clézio. Notre contemporain*. Collection « Interférences », Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Suzuki, M. (2007). *J.-M.-G. Le Clézio : évolution spirituelle et littéraire : par-delà l'Occident moderne*. Paris : l'Harmattan, coll. « Critiques littéraires ».
- Thibault, B. (2009). *J.M.G. Le Clézio et la métaphore exotique*. Amsterdam, Rodopi.
- Thibault, B. (2009). *J.M.G. Le Clézio et la métaphore exotique*. Rodopi, Amsterdam, New York : Collection Monographique Rodopi en Littérature Française Contemporaine sous la direction de Michaël Bishop XLIX.
- Tzvetan, T. (1981). *Mikhaïl Bakhtine, Le principe dialogique*. Paris: Seuil.
- Westerlund, F. Jean-Marie Gustave Le Clézio, en ligne sur : <http://www.multi.fi/~fredw/>.

EK 1 : ORJİNALLİK RAPORU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 03/08/2016</p> <p>Tez Başlığı / Konusu: <i>LES ENJEUX DE L'INTERCULTUREL DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE DE J.-M.G. LE CLÉZIO</i> Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 118 sayfalık kısmına ilişkin, 03/08/2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6.6'tır.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç, 2- Kaynakça hariç 3- Alıntılar hariç/denetim 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">  03.08.2016 </p> <p> Adı Soyadı: CEREN ÖZGÜLER Öğrenci No: N09149208 Anabilim Dalı: FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI Programı: FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI/DOKTORA PROGRAMI Statüsü: <input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr. </p>
<p><u>DANIŞMAN ONAYI</u></p> <p>UYGUNDUR.</p> <p style="text-align: center;">  <hr/> PROF. DR. ŞİBEL BOZBEYOĞLU </p>



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE

Date: 03/08/2016

Thesis Title / Topic: *LES ENJEUX DE L'INTERCULTUREL DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE DE J.-M.G. LE CLÉZIO*

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 17/08/2016 for the total of 18 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 6. %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

03.08.2016




Name Surname: CEREN ÖZGÜLER
Student No: N09149208
Department: DEPARTMENT OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE
Program: DEPARTMENT OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

PROF. DR. SİBEL BOZBEYOĞLU

EK 2 : ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 03/08/2016</p> <p>Tez Başlığı / Konusu: <i>LES ENJEUX DE L'INTERCULTUREL DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE DE J.-M.G. LE CLÉZIO</i></p> <p>Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmamasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gizlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <div style="text-align: right;">  03.08.2016 </div> <p>Adı Soyadı: CEREN ÖZGÜLER Öğrenci No: N09149208 Anabilim Dalı: FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI Programı: FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI Statüsü: <input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <div style="text-align: center;">  <hr/> PROF. DR. SİBEL BOZBEYOĞLU </div> <p>Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT PRESIDENCY OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE

Date: 03/08/2016

Thesis Title / Topic: *LES ENJEUX DE L'INTERCULTUREL DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE DE J.-M.G. LE CLÉZIO*

My thesis work related to the title/topic above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

03.08.2016

Name Surname: CEREN ÖZGÜLER
Student No: N09149208
Department: DEPARTMENT OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE
Program: DEPARTMENT OF FRENCH LANGUAGE AND LITERATURE
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

PROF. DR. SİBEL BOZBEYOĞLU