



## La déspatialisation dans la fiction romanesque d'Éric-Emmanuel Schmitt : du voyage au pèlerinage

Jules Thérance MIHINDOU MI-MOUBAMBA

Université Omar Bongo Libreville, Gabon

jules.mihindou@gmail.com

Reçu : 07/05/2024,

Accepté : 07/06/2024,

Publié : 30/06/2024

### Despatialization in the Fiction of Éric-Emmanuel Schmitt: From Journey to Pilgrimage

**ABSTRACT:** *Spirituality and religion are constant issues in Éric-Emmanuel Schmitt's novels. They unfold in the form of an inner quest that culminates in a kind of spiritual retreat, a pilgrimage, announced at the outset as a simple process of despatialization devoid of any spiritual concerns. The fluidity of Schmitt's novelistic space thus seems to participate in the inner construction of his characters. Indeed, their mobility is never without intention. They are constantly in search of a symbolic status that requires know-how and, above all, savoir-être. The aim of this article is to show that, in Éric-Emmanuel Schmitt's novels, the representation of spirituality coincides with fluidity and transgressivity. To acquire a spiritual identity, it is imperative for his characters to pass through a kind of initiatory stage, which involves a pilgrimage, and thus a process of despatialization. In order to render this idea plausible, this work will be based essentially on Bertrand Westphal's geocriticism.*

**KEYWORDS:** fluidity, mobility, pilgrimage, spirituality, travel.

**RÉSUMÉ :** *La spiritualité et la religion sont des questions dont la problématisation est constante dans l'univers romanesque d'Éric-Emmanuel Schmitt. Elles se déploient sous la forme d'une quête intérieure qui atteint son apogée dans une sorte de retraite spirituelle, de pèlerinage, annoncée à la base comme un simple processus de déspatialisation dénuée de toute préoccupation spirituelle. La fluidité de l'espace romanesque de Schmitt semble ainsi participer de la construction intérieure de ses personnages. En effet, leur mobilité n'est jamais sans intentionnalité. Ils seraient ainsi en quête permanente d'un statut symbolique mettant en œuvre un savoir-faire, mais surtout un savoir-être. L'enjeu de cet article est donc de montrer que dans l'univers romanesque d'Éric-Emmanuel Schmitt, la représentation de la spiritualité coïncide avec fluidité et transgressivité. Pour acquérir une identité spirituelle, il est impératif pour ses personnages de passer par une sorte d'étape initiatique, laquelle passe par un pèlerinage, donc par un processus de déspatialisation. Pour parvenir à rendre cette idée plausible, ce travail se basera essentiellement sur la géocritique de Bertrand Westphal.*

**MOTS-CLÉS :** Fluidité, mobilité, pèlerinage, spiritualité, voyage.

### Introduction

Par déspatialisation, il faut entendre mobilité, déplacement physique et géographique ; mouvement dans lequel l'acte de se déplacer est toujours associé à celui du corps. C'est quitter un espace pour un autre, franchir des limites ou des frontières pour une construction potentielle. Chez Schmitt, la déspatialisation devient le motif d'un pèlerinage, eu égard au fait que ses personnages vont vers des milieux inconnus pour se construire ou pour quêter un statut symbolique afin d'acquérir une identité spirituelle. Le personnage s'inscrit alors dans une logique d'auto-évaluation qui lui permet de mieux se découvrir sur le plan intérieur. En effet, dans l'ensemble des fictions romanesques d'Éric-Emmanuel Schmitt, les personnages sont très

souvent portés à se mouvoir dans l'espace, à se désatialiser. Simon dans *Milarepa*, Yéchoua, Moïse, Jun, Anne de Bruges ou Félix sont autant de personnages qui, à un moment du récit, doivent effectuer un voyage physique. En fait, la quête de sens entreprise par ces derniers les conduit généralement à un voyage physique, dans un espace souvent très éloigné de leur espace premier, celui au sein duquel ils évoluent dès le début du récit.

Ainsi, notre but est de montrer que derrière chacune des désatialisations des personnages ci-dessus, se cache un pèlerinage nécessaire à leur accomplissement spirituel. Cette désatialisation qui part d'un simple voyage, ou une retraite, aboutit à un pèlerinage qui permet aux personnages d'explorer leurs croyances et leurs convictions les plus intimes. D'ailleurs, Bertrand Westphal nous rappelle qu'aucune mobilité « n'est animée par une volonté de bouger qui serait purement gratuite. On se mobilise à partir d'une quête matérielle et, plus rarement, mentale, voire mystique » (Westphal 2011, 165). De fait, aucune mobilité ne s'effectue jamais sans intentionnalité et celle-ci peut être d'ordre spirituelle. Ainsi, la base axiomatique de ce travail est de montrer en quoi l'intentionnalité de chaque mobilité coïncide, même lorsqu'elles ne sont pas avouées dans le texte, à des préoccupations mystico-spirituelles. En d'autres termes, pour que chacun de ces personnages puissent trouver des réponses aux questions qui mettent leurs identités en crise, une désatialisation s'impose à eux et s'avère au final n'être autre chose qu'un pèlerinage.

Pour rendre cette hypothèse plausible, nous choisissons d'articuler notre propos en trois axes. Dans le premier axe, il sera question de revenir succinctement sur la clarification sémantique des notions de désatialisation et de pèlerinage. Dans le second, il est question de mieux dire en quoi la mobilité de chaque personnage constitue en soi un pèlerinage essentiel dans la structuration de leur être intérieur dans le « Cycle de l'invisible<sup>1</sup> ». La troisième articulation s'attèle quant à elle à voir comment la notion de voyage aboutit à celle de pèlerinage dans *L'Évangile selon Pilate* (2000), *La Femme au miroir* (2011) et dans *La Nuit de feu* (2015).

### **1- Autour des notions de désatialisation et de pèlerinage**

Désatialisation et pèlerinage sont deux notions qui vont de pair aussi bien que voyage et pèlerinage s'accordent : « Quel que soit le dictionnaire que l'on ouvre, du Grand Robert au dictionnaire de géographie le plus pointu, pèlerinage s'accorde avec voyage » (Chevrier 2016, 105). En fait, dans la mesure où l'une renvoie à un déplacement d'un espace à un autre, et l'autre à un voyage motivé par un sentiment de dévotion, il y a ainsi dans ces notions l'idée commune du déplacement, du changement d'espace, d'éloignement... Plus clairement, la désatialisation est « inhérente à toute représentation dynamique (*versus* statique) de l'espace » (Westphal 2007, 79). Elle se rapproche de la transgressivité westphalienne<sup>2</sup> qui « englobe tous les aspects

---

<sup>1</sup>Le « cycle de l'invisible » d'Éric-Emmanuel Schmitt est un ensemble de huit romans publiés entre 1997 et 2019. Chaque volume de ce cycle explore une spiritualité bien précise : on y retrouve le bouddhisme tibétain, l'islam soufi, le christianisme, le judaïsme, le bouddhisme zen, le confucianisme, la musique et enfin l'animisme. Ces spiritualités ne sont pas mentionnées de façon anecdotique mais constituent le socle même à partir duquel se construit l'intrigue.

<sup>2</sup>Précisons que la transgressivité implique obligatoirement une désatialisation. Cependant, toute désatialisation n'a pas nécessairement un caractère transgressif au sens géocritique du terme. La transgressivité implique d'autres facteurs que la seule mobilité d'un espace à un autre. Bertrand Westphal affirme d'ailleurs ce propos : « La transgression correspond à un chevauchement naissant d'un mouvement qui perturbe les équilibres majeurs. La transgression est en quelque sorte le résultat d'une oscillation, aussi peu imputable à une responsabilité individuelle, singulière, que la dérive des continents, que le choc de socles géologiques. Quand elle est réputée permanente, la transgression n'est plus le fruit d'une action isolée et spontanée ; elle devient un état. L'état de transgressivité caractérise les forces agissant continûment les espaces hétérogènes, qui font d'eux un multiple "territoire de germination" (Paola Zacaria) » (Bertrand Westphal, 2007 : p. 79). La transgressivité implique une sorte de fluidité entre les espaces qui aboutit à un effondrement symbolique des frontières entre les espaces.

du franchissement des frontières [et] est coextensive à la mobilité » (77). La déspatialisation est consubstantiellement liée à la mobilité : toute mobilité, peu importe à quelle échelle elle se situe, est en soi une déspatialisation. Cependant, quoiqu'elle s'y rapproche de très près, la déspatialisation n'est pas obligatoirement extensive à la transgressivité. Dans un contexte autre que celui de la géocritique mais toujours en rapport à l'espace (de travail), Laurent Taskin définit la déspatialisation de la manière suivante : « la déspatialisation fait référence à la perte d'une proximité physique et psychosociologique et désigne, en d'autres mots, les effets psychosociologiques liés à l'éloignement physique des travailleurs » (Taskin 2010, 63). La déspatialisation désigne ainsi une prise de distance, un éloignement physique et psychologique avec un espace physique précis. La dimension psychologique de ce processus énoncée par Laurent Taskin est pour nous d'une grande importance car dans le cadre de notre analyse, la recherche d'une certaine configuration psychologique est souvent à l'origine de cette dynamique de déspatialisation des personnages. Ainsi, dans le cadre de cette étude de la mobilité des personnages de Schmitt, parler de déspatialisation revient à énoncer cette situation par laquelle ces derniers sont emmenés à quitter leurs villages, leurs villes, leurs pays, voire leurs continents afin de faire corps avec un espace qui leur est certes inconnu de prime abord, mais qui, d'un point de vue psychologique, et surtout spirituel, correspond à l'espace à l'intérieur duquel ils avaient le plus besoin de séjourner. L'espace non seulement leur permet de trouver des réponses à leurs questions mais encore, entérine la structuration de leurs identités spirituelles.

La notion de pèlerinage en revanche est définie comme un voyage vers un lieu de dévotion. C'est une notion qui a une forte connotation religieuse car dans la plupart des cas elle désigne une « pratique multiséculaire de déplacement rituel collectif ou individuel » (Chevrier 2016, 105). C'est plus précisément une « pérégrination loin du monde, de manière à méditer les mystères de la foi et à se convertir dans un désert à la grâce de Dieu » (Spica 2012, 57). La pratique du pèlerinage, cette pérégrination géographique motivée par un sentiment de dévotion, est commune à un très grand nombre de religions. Elle se résume dans la plupart des cas à un voyage effectué par les croyants vers un lieu saint, sacré associé à leur foi, dans le but de se rapprocher de Dieu, afin de renforcer leur foi. Il s'agit dans tous les cas d'une expérience spirituelle profonde qui peut être vécue en groupe ou individuellement. Toutefois, la notion de pèlerinage peut également se déployer en dehors du contexte religieux. Dans ce cas, elle désigne un voyage significatif effectué dans un but particulier. Dans ce contexte, les motivations d'un tel voyage peuvent être plurielles en ce sens qu'il peut être motivé par des préoccupations culturelles, politiques, éducatives, historiques, littéraires... Le but étant de se connecter à une réalité que le voyageur considère comme transcendante.

Pour autant, c'est dans son articulation religieuse que la notion du pèlerinage nous intéresse car, comme le note Didier Ottaviani à propos de la notion de pèlerinage dans les œuvres de Dante Alighieri :

D'une transformation de soi, une « humanisation » progressive vécue comme une élévation de l'individu vers la perfection. L'idée fondamentale qui traverse toutes les œuvres de Dante est que l'humanité n'est pas donnée à l'homme telle quelle à sa naissance, car il n'en a que la potentialité, une virtualité qui doit se réaliser à la manière d'une conquête de soi au travers des expériences et des enseignements de la vie. Ce « pèlerinage » doit donc être compris comme une libération de l'énergie de l'humanité dont l'enfance de chacun ne contient que le germe (Ottaviani 2016, 13).

Comme chez Dante, les textes de Schmitt donnent à lire une construction de soi qui aboutit à une transformation des personnages, une élévation spirituelle, donc d'une quête de soi et d'une

quête de Dieu. L'ensemble de ce processus ne peut être pensé sans intégrer la déspatialisation des personnages qui, d'une façon générale, se transmue en pèlerinage lorsqu'elle n'est pas déjà présentée comme telle dès le départ. Nous pouvons le voir aussi bien avec des personnages tels que Simon ou Yéchoua dont le mobile de la déspatialisation est religieux à la base, ou avec Moïse et Anne de Bruges dont la mobilité au départ n'a rien de religieux.

## 2- Déspatialisation et pèlerinage dans le « Cycle de l'invisible »

Simon, réincarnation de Svastika et narrateur-personnage de *Milarepa* (Schmitt 1997), oncle de Milarepa (personnage éponyme), est le premier personnage de Schmitt dont la compréhension de soi passe nécessairement par un pèlerinage qui est annoncé sans véritablement l'être dans le récit :

Dans une bibliothèque, je découvris les chants de Milarepa, le vénérable et puissant yogi. Et j'entrepris un voyage au Tibet parce que je voulais aller là-haut, sur le toit du monde. Et je lus les poèmes qu'il légua à ses disciples. Et j'appris, à trente-huit ans, que je m'appelais effectivement Svastika, et que je portais ce nom depuis neuf siècles (9).

Précisons que Simon habite Montmartre, un quartier du 18<sup>e</sup> arrondissement de Paris, et il entreprend un voyage jusqu'au Tibet, le « toit du monde », un pays situé à près d'une dizaine de milliers de kilomètres de la ville dans laquelle il se trouve. C'est donc une déspatialisation d'envergure qu'il effectue, vu la distance qui sépare son point de départ et son point de chute. Pourtant, en considérant les informations acquises juste avant ce passage, celles suivant lesquelles Simon serait la réincarnation de Svastika, un tibétain dont l'âme parcourt les montagnes depuis des siècles dans le but de se purifier ; et celles que nous fournit le passage sus-cité, on dispose d'un certain nombre d'éléments qui permettent de considérer ce voyage comme un pèlerinage. En effet, nous avons vu que le pèlerinage peut être perçu comme ce voyage nourri à la fois par une quête de soi et une construction spirituelle. Or, c'est précisément le mobile de la déspatialisation de Simon.

Simon vient d'apprendre que son âme est celle de Svastika qui fut en conflit avec Milarepa, ce qui explique le rêve lancinant qu'il fait chaque soir. Par des recherches en bibliothèque, il découvre également qui est Milarepa. À la suite de toutes ces découvertes, Simon prend le parti de se rendre au Tibet afin de mieux comprendre qui il est vraiment, car il se rend compte que l'origine de ce rêve est d'ordre spirituel, et qu'un tel voyage lui permettrait de mieux se connaître. D'une certaine manière, non seulement ce voyage est une conquête de soi car elle lui permet de découvrir qui il est réellement, mais encore, elle s'accompagne d'une quête du sacré dans la mesure où son voyage est également motivé par la découverte de ce yogi appelé Milarepa. La lecture des poèmes légués par ce dernier en témoigne. Ainsi, la déspatialisation de Simon aboutit à un pèlerinage en ce sens qu'elle réunit en elle les caractéristiques suivantes : « l'injonction religieuse à l'origine du voyage ; condition du salut spirituel ; le parallèle ascétique des efforts physiques et des efforts intérieurs, destinés à tenter de racheter par les œuvres et par la méditation de la foi » (Spica 2012, 55). Le voyage de Simon est motivé par des préoccupations spirituelles, condition *sine qua non* de son équilibre intérieur. Il lui est confirmé au cours de ce voyage qu'il doit raconter l'histoire de Milarepa cent mille fois afin d'être libéré du cycle vicieux de réincarnations dans lequel il est fait prisonnier. Ce qui correspond à des efforts physiques et psychologiques relatifs à l'ascèse nécessaire à son rachat. Ainsi, *Milarepa* est une fiction romanesque qui donne à lire un processus de déspatialisation qui aboutit à un pèlerinage. Mais c'est davantage le cas dans *L'Évangile selon Pilate*, à travers des personnages que sont Yéchoua et Ponce Pilate.

La déspatialisation de Moïse dans *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran* (Schmitt 2001) est de celle qui associe tourisme et pèlerinage. En effet, celle-ci commence lorsque Monsieur Ibrahim entreprend de se rendre dans le Croissant d'Or. Le voyage étant long et fait par la route avec leur propre moyen de locomotion, ils ont alors la possibilité de s'arrêter fréquemment et de procéder à une sorte de tourisme religieux dans la mesure où ils ne s'arrêtent que pour visiter des espaces de cultes religieux de toute obédience : « Nous avons plein de jeux. Il me faisait entrer dans les monuments religieux avec un bandeau sur les yeux pour que je devine la religion à l'odeur » (71). C'est dans cette optique qu'ils visitent ensemble l'église catholique de Saint-Antoine, l'église orthodoxe Sainte-Sophie, la mosquée Bleue, et bien sûr le couvent soufi (le tekké) dans lequel ils vont s'arrêter pour « tourner ». Ce voyage est un mélange tourisme et pèlerinage qui, à en croire Alphonse Dupront « paraissent mal séparables » (Dupront 1967, 103) en ce sens que « tourisme et pèlerinage ont d'intimes correspondances. Tous deux, formes à puissance et à promesse "spirituelle" de la migration humaine sur les chemins du monde. Rencontre et présence, ces attitudes "spirituelles" ou de communication composent deux aspects majeurs d'une anthropologie de la migration collective » (103). Ces deux activités ont en commun des attitudes de l'anthropologie collective que sont la présence et la rencontre. Tout voyage suppose donc à la fois l'idée de rencontre et de présence, ce que suppose également le pèlerinage. Alphonse Dupront établit cependant des distinctions entre ces deux activités, au nombre desquelles on peut compter le fait que les deux ont une perception différente de l'espace. La différence entre « tourisme et pèlerinage peut s'opérer à partir de la vie de l'espace. A première vue, la distinction est aisée entre pour l'un, une vie de l'espace sacré, pour l'autre, le déploiement de l'espace profane et quelque peu l'ivresse de celui-ci » (105). Mais comment alors concevoir cette situation où l'espace du voyage n'est fait que d'espace sacré ?

C'est à ce titre que le voyage de Monsieur Ibrahim et Moïse se pose comme un véritable pèlerinage, dans la mesure où non seulement les espaces qu'ils visitent sont sacrés mais encore, ce « tourisme religieux » coïncide avec la naissance d'une véritable conscience religieuse. Ces lieux sacrés figurent « comme une simple énumération toponymique qui s'inscrit dans une géographie sacrée » (Moussa 2006, 241). À force de visiter ces espaces et à prendre part aux cultes qui s'y rattachent, un profond sentiment de dévotion finit par naître en Moïse qui, au final, finit par s'en remettre à Dieu et à pratiquer sans cesse ce rite appris lors de ce voyage/pèlerinage. Cette déspatialisation entreprise sous le motif d'un simple voyage finit donc là encore par se muer en pèlerinage.

La déspatialisation d'Oscar dans *Oscar et la dame rose* (Schmitt, 2002), même si elle coïncide avec un acte de dévotion, ne peut pas être prise comme une sorte de pèlerinage compte tenu de sa toute petite échelle : l'église dans laquelle il se rend se situe dans l'hôpital dans lequel se déroule la quasi-totalité de la narration. Or, la déspatialisation de Joseph (Schmitt, 2004) est suffisamment conséquente pour que la suite de son périple soit considérée (ou non) comme un pèlerinage. Dans tous les cas, cette déspatialisation est d'une nécessité vitale pour Joseph dans la mesure où il est emmené dans un pensionnat de jeunes catholiques afin de le préserver des persécutions faites aux juifs. Il s'agit essentiellement de le mettre à l'abri.

Pourtant, Didier Ottaviani nous rappelle que le mot pèlerinage peut également être « entendu en un sens strictement religieux, car il est tout à la fois spirituel, moral et politique, désignant plutôt, et plus généralement, le parcours d'une vie que tout humain se doit de réaliser » (Ottaviani 2016, 13). Cette déspatialisation devient pour Joseph non seulement un parcours religieux par lequel sa réalisation ne peut se concevoir mais encore, ce parcours est également un « pèlerinage spirituel s'appuyant à la fois sur les enseignements de la raison et sur ceux de la foi » (18). En effet, cette longue déspatialisation le conduit à une configuration

triangulaire de l'espace dont les trois points sont le pensionnat catholique, l'église et la synagogue au sein de laquelle il se retrouve en secret avec le père Pons. Ce sont les trois espaces qui constituent principalement la diégèse et qui sont tous rattachés à la religion. Le séjour de Joseph au sein de ces espaces coïncide ainsi avec un enseignement profond sur le judaïsme et le christianisme, avec un enseignement sur la foi religieuse. Joseph qui n'avait de juif que sa pratique du yiddish finit par acquérir une conscience religieuse. À la fin du récit il se considère comme un juif avec tout ce que cela implique sur le plan spirituel. Cette déspatialisation coïncide donc à la fois avec un parcours religieux et spirituel, un enseignement sur la foi, et aboutit à une conversion au fait religieux, tant d'éléments qui la rapprochent d'un véritable pèlerinage.

Il en va de même pour la déspatialisation de Félix dans *Félix et la source invisible* (Schmitt 2019) qui, au départ, est uniquement motivée par l'urgence et la détresse médicale de Fatou. Étant à court de solutions dans l'espace parisien, Félix et son père se rendent au Sénégal dans l'espoir de trouver une solution autre que celles proposées par la médecine occidentale. Très vite, Fatou est prise en charge par la médecine traditionnelle sénégalaise déployée consubstantiellement avec la notion de l'animisme. C'est justement ce déploiement de l'animisme qui fait de la mobilité de Félix et sa famille un pèlerinage, alors que le terme n'est jamais mentionné dans le texte. Rappelons que le pèlerinage est défini par l'idée du voyage effectué pour l'accomplissement d'une pratique religieuse et qui coïncide avec enseignements religieux, conversion, et connexion avec une réalité supra-sensible qui englobe et dépasse le voyageur. Ainsi, il est à constater que la déspatialisation de Félix et ses parents a toutes ces caractéristiques qui définissent de façon intrinsèque le pèlerinage. Le problème de Fatou est identifié comme un problème spirituel, ce qui fait de l'intégralité de son traitement l'accomplissement d'une pratique religieuse. L'accomplissement de cet acte coïncide avec un enseignement sur la foi animiste, ce qui reconnecte Fatou et Félix à leur source et les convertit à cette foi qu'ils n'ont jamais pratiquée. On passe donc de l'urgence médicale au pèlerinage.

### **3- Voyage et pèlerinage dans quelques fictions schmittiennes**

*L'Évangile selon Pilate* (Schmitt 2000) est une fiction qui se caractérise par une déspatialisation structurante des personnages. En effet, scindé en deux parties interconnectées, le récit s'ouvre sur le parcours de Yéchoua sur le point d'être capturé au jardin des oliviers. Une rétrospection sur sa vie permet au lecteur de découvrir les raisons pour lesquelles il est sur le point d'être arrêté, et surtout comment il a vécu sa vie. On découvre alors un Yéchoua jeune, mais en pleine crise existentielle, à la recherche de réponses sur son destin dans ce monde. Il apprend du rabbin Isaac qu'il ne trouvera la paix que dans une démarche religieuse mais n'en est pas convaincu. En plus, il exècre la loi juive qui s'appuie sur des textes sacrés, donc sur Dieu :

Des centaines de pierres sur une chair de vingt ans. Rachel. Deux heures. C'est comme cela que la loi d'Israël protège les mariages contre nature. Tous ces crimes avaient un nom : la Loi. Et la Loi avait un auteur : Dieu. Je décidai donc que je n'aimerais plus Dieu. Accusant Dieu de toutes les sottises, toutes les malversations des hommes, aspirant à un monde plus juste, plus aimant, je retournais l'univers, la preuve de sa nullité ou de sa paresse, contre Dieu, et j'instruisais son procès du matin au soir (Schmitt 200, 19).

Yéchoua est en désaccord avec tout et ne trouve sa place nulle part. La charpenterie ne lui réussit pas, la religion se pose comme dure et violente à son égard, le mariage non plus ne lui convient pas. Il cherche alors sa voie autrement, « trouver [sa] place dans [sa] propre vie »

(Schmitt 2000, 31), ainsi qu'il le dit lui-même. Mais tout le ramène à la religion. Il discute d'ailleurs très souvent les écritures, ce qui lui vaut d'être haï par les religieux de son village. À force de contrarier les religieux, Yéchoua finit par se remettre en question :

N'étais-je pas devenu un monstre de vanité ? Était-il normal de prétendre trouver la vérité en moi et non plus dans les Livres ? Comment me fier autant à moi ? J'avais besoin de me purifier, j'avais besoin d'une aide, d'un guide, ou même d'un maître. Il fallait que j'aie vu Yohanân pour me laver de mes péchés J'ai suivi le cours sinueux du Jourdain (Schmitt 2000, 31-32).

C'est ainsi que commence la déspatialisation de Yéchoua qui, dès le départ, se pose comme un pèlerinage. Sa mobilité est motivée à la fois par un désir de purification et une volonté de rencontrer un être saint capable de l'absoudre de ses péchés. On est ainsi face à une conception du « pèlerinage comme source d'une grâce de pardon » (Régner-Bohler 1997, 9). Pour être en harmonie avec lui-même, Yéchoua doit se déspatialiser, entreprendre un voyage dont la motivation profonde, c'est-à-dire l'accomplissement d'une pratique religieuse.

Ce sentiment de dévotion est accru lorsque Yohanân lui annonce, à sa grande surprise, qu'il est le messie de la prophétie. Il éprouve un sentiment de dévotion telle qu'une deuxième déspatialisation s'impose à lui :

Je me suis enfoncé dans les terres incultes, là où il n'y a plus d'hommes, où la végétation est naturelle, sauvage, pauvre, où les points d'eau se raréfient, là où l'on ne risque plus les rencontres. Dans le désert, je ne souhaitais qu'une seule rencontre : moi. J'espérais me découvrir au bout de cette solitude. Si j'étais bien quelqu'un ou quelque chose, je devais me l'apprendre. D'abord, je ne trouvai rien (Schmitt 2000, 40).

Telle est la deuxième déspatialisation de Yéchoua qui coïncide avec des motivations spirituelles dont l'ampleur laisse paraître la profondeur du sentiment de dévotion qui l'anime. En outre, le désert constitue en soi un espace de pèlerinage qui a été le théâtre d'un grand nombre de révélations dans le monde religieux. Cette mise à l'écart, ce retrait donne littéralement à lire cette conception du pèlerinage énoncée par Luc Chantre, Paul d'Hollander, Jérôme Grévy : « tout départ en pèlerinage s'apparente [...] à un arrachement. Arrachement à sa sphère familiale mais aussi plus largement à sa communauté sociale et politique d'appartenance » (Chantre, Hollander, Grévy 2014, 13). C'est justement la démarche entreprise par Yéchoua dans le sens où il s'éloigne de tout afin de pouvoir accomplir un acte hautement spirituel. Il a besoin de se rapprocher de Dieu afin de savoir qui il est et quel est son destin sur terre. Le pèlerinage devient pour lui une « pérégrination loin du monde, [dans le but de] méditer les mystères de la foi et à se convertir dans un désert à la grâce de Dieu » (Spica 2012, 57). C'est bien ce que fait Yéchoua dans le sens où il médite sur lui, sur Dieu et sur les mystères de la foi. Et par la grâce de Dieu qu'il découvre au plus profond de lui, il se convertit dans le désert<sup>3</sup>. Cependant, il n'est pas le seul personnage de cette fiction romanesque à se convertir dans le désert. Contre toute attente, le personnage le plus rationnel de tous entre au désert profondément athée et en ressort croyant.

Ponce Pilate est le second personnage de cette fiction dont la déspatialisation se mue en pèlerinage. En effet, convaincu de ce que sa seule raison ne lui permettrait pas de résoudre l'affaire de la disparition du cadavre de Yéchoua, il est désemparé et décide de se réfugier dans

---

<sup>3</sup>Ce schéma n'est pas sans rappeler le parcours spirituel de Schmitt.

l'amour de sa femme Claudia Procula qui l'invite à le suivre dans le désert, ainsi que le note Michel Prat : « C'est l'amour qui l'envoie sur les routes à son tour, lui fait accepter que son épouse se déclare chrétienne, et lui inspire pour cette religion de la sympathie, en attendant peut-être qu'un jour il puisse lui-même se convertir » (Prat 2016, 179). C'est par amour que Ponce Pilate décide de se rendre au désert. Son voyage est donc sans motivation spirituelle. Pourtant, à mesure qu'il évolue dans le désert, le but de son voyage devient de plus en plus flou. Parti pour rejoindre son épouse, il finit par ne plus savoir la raison exacte de sa présence dans le désert :

Je marche toujours. À certains moments, je ne suis même plus certain d'avoir un rendez-vous et je dois me remémorer la lettre de Claudia pour me donner de la force. Je suis persuadé qu'il en est de même pour les autres pèlerins. Où vont-ils ? Ils l'ignorent ; là où voudra bien apparaître Yéchoua. Pourquoi y vont-ils ? Ils ne le savent pas davantage ; ils sont poussés par quelque chose d'indistinct, une soif de l'esprit qui voudrait se rassasier à une vraie source (Schmitt 2000, 219).

Au départ, Ponce Pilate se distinguait des pèlerins. Il se dissociait d'eux et ne se mêlait à eux que parce qu'ils étaient supposés le mener à son épouse. Cependant, ce passage nous montre que non seulement il se considère désormais comme un pèlerin mais encore, que les enjeux de sa présence au désert ne sont plus aussi précis qu'au départ. Le désert le change, le transforme et fait progressivement naître en lui un sentiment de dévotion. Comme les pèlerins à qui il s'identifie désormais, il ne sait plus où il va. Mais il souhaite assister à une apparition de Yéchoua. Il est poussé par son instinct vers une source qui étancherait son besoin de spiritualité. À mesure qu'il côtoie les pèlerins, non seulement il finit par en devenir un mais encore, il développe un sentiment de dévotion très prononcé : il souhaite absolument assister à l'Ascension du Christ pour lequel il n'avait aucune croyance tout au long du récit et qu'il a même fait condamner.

Cette dévotion se donne premièrement à lire lorsqu'il finit lui aussi par croire en la résurrection de Yéchoua, ainsi qu'il l'affirme à Fabien, le cousin de son épouse, lorsque celui-ci lui dit avoir rencontré Yéchoua : « Je ne pus m'empêcher de crier : — Mais enfin, Fabien, tu as parlé avec un ressuscité » (Schmitt 2000, 225). Cette affirmation traduit un recul du rationalisme de Ponce Pilate pour dévoiler non seulement sa conviction nouvelle, mais encore, le sentiment de dévotion qui l'anime désormais : Ponce Pilate marche dans le désert afin de rencontrer à son tour le Christ ressuscité. Il avance malgré la pluie et les éclairs afin d'être présent à ce rendez-vous. Hélas il n'y parvient pas à temps. Mais sa réaction après l'écoute du témoignage des disciples de Yéchoua trahit la dimension spirituelle de la démarche entreprise par Ponce Pilate :

Les onze cessèrent soudain de témoigner. Le silence vibra de la vision magnifique. Une émotion nous liait et prolongeait notre exaltation. C'était une de ces heures ouvertes, ces heures où l'on pourrait croire, ces heures où l'on se sent le courage de changer, de recommencer. Le ciel paraissait proche. La pluie avait cessé. Chacun gardait, au fond de lui-même, la chaleur de ce récit, une flamme qu'il protégeait, une flamme qu'il faisait sienne. Nous redescendîmes en silence. Il n'y avait que le silence pour exprimer ce plein que nous ressentions tous. Sinon, il aurait fallu crier, hurler sans fin (Schmitt 2000, 229).



Ce passage laisse percevoir l'idée suivant laquelle la présence de Ponce Pilate au désert se justifie principalement par un sentiment de dévotion qui le conduit vers le personnage de Yéchoua déjà considéré par lui comme divin. Certes, il répond à la base à l'appel de son épouse, mais son séjour au désert se change assez tôt en pèlerinage dans la mesure où son parcours est désormais gouverné par un besoin irrépissable d'assister à l'Ascension du Christ. Ce qui représente en soi l'accomplissement d'une pratique religieuse, caractéristique par excellence du pèlerinage. Ponce Pilate assiste donc à cet événement par procuration, c'est-à-dire par le témoignage des onze disciples de Yéchoua. Il croit fermement en la véracité de ce récit qui l'enivre au plus haut point. C'est précisément cette croyance qui fait de lui « le premier chrétien » (Schmitt 2000, 240). Ainsi, Ponce Pilate se pose lui aussi comme un personnage dont le processus de déspatialisation aboutit à un pèlerinage.

La déspatialisation du personnage d'Anne de Bruges a déjà attiré notre attention non seulement en ce sens qu'elle rappelle à la fois celle de Yéchoua, de Jun et de Schmitt dans *La Nuit de feu* (Schmitt 2015), mais également la sacralité de l'espace au sein duquel elle se rend, ainsi que le mobile même de cette déspatialisation, c'est-à-dire le besoin d'être loin de tout, seule, afin de méditer ; suffisent à considérer que le personnage d'Anne de Bruges a éprouvé un sentiment de dévotion, lequel l'a conduit à partir en pèlerinage. De plus, durant l'ensemble de son séjour en forêt, Anne a le sentiment de se connecter à une réalité supra-sensible. L'impression qu'elle a de communiquer avec l'arbre auprès duquel elle trouve refuge constitue une expérience du sacré perçue comme « une expérience subjective de la personne qui, à l'occasion d'exaltation ou de frayeur, prend conscience d'être relié à des réalités supra-sensibles, et d'être dépendante d'un englobant qui la dépasse » (Wunenburger 1981, 8). Et c'est précisément cette connexion avec une réalité qui la dépasse, conjuguée à son désir de se déspatialiser, de se retrouver seule et de méditer qui constitue l'essence du pèlerinage et la raison pour laquelle la mobilité d'Anne de Bruges peut être considérée comme telle.

*La Nuit de feu* fait partie des fictions romanesques de Schmitt au sein duquel il se donne à lire une déspatialisation des personnages qui aboutit à un pèlerinage. En effet, dans ce roman, la notion de voyage connaît une évolution sémantique qui quitte l'acception de randonnée pour aboutir au pèlerinage. Les préoccupations touristiques et cinématographiques sont mises de côté et laissent place à une orientation religieuse. De plus, l'espace au sein duquel ce pèlerinage se déroule, à savoir le désert, est d'une haute symbolique du point de vue de la religion et se pose comme un espace des plus propices pour une telle activité.

À l'incipit, Schmitt quitte la France pour suivre les traces de Charles de Foucauld afin d'écrire un scénario sur la vie de ce dernier. Le but du voyage est donc de retracer le plus fidèlement possible le parcours de Foucauld afin de rester le plus près possible de la réalité. Cependant, ce qui est à la base présenté comme une « randonnée » (Schmitt 2015, quatrième de couverture) finit par devenir un pèlerinage dans le sens le plus religieux du terme : ce voyage devient une quête du sacré au cours de laquelle l'accent est mis non pas sur « les vertus stipulées par la religion telles que la pénitence, la purification et la rédemption, [mais plutôt sur les] dispositions intérieures et à la transformation qui s'opère en soi pendant le pèlerinage » (Illman 2010, 234). La notion de voyage connaît donc une évolution sémantique au cours de laquelle elle quitte de randonnée à pèlerinage.

## Conclusion

La reprise lancinante de cette conception évolutive de la déspatialisation muée en pèlerinage relève de la part de la fiction romanesque de Schmitt « une forme de circularité ou de repli sur elle-même » (Goux 2022, 6), ainsi que le note Mathieu Goux à propos de la lettre XIX de *Crébillon fils*. La circularité des romans de Schmitt se caractérise alors par une écriture spiralaire qui consiste en la répétition d'un épisode des plus déterminants dans la structuration des personnages : cette partie de l'intrigue où ils doivent littéralement partir en pèlerinage pour s'accomplir tant spirituellement que d'un point de vue socio existentiel. Ces fictions romanesques se replient sur elles-mêmes en ce sens qu'elles entretiennent une sorte de relation intertextuelle, par laquelle elles entrent en résonance les unes avec les autres, notamment par le biais d'une idée fixe de l'auteur qu'elles permettent de percevoir : l'idée suivant laquelle la vraie conversion ne saurait se concevoir sans intégrer déspatialisation et pèlerinage. Et ce sont justement les variations de la manière dont cette idée est exprimée qui, outre les divers procédés énoncés en amont, permettent de percevoir une cyclicité du discours, une progression circulaire dans le sens où cette reprise perpétuelle aboutit « non pas à un simple *remake* comme on dit pour le cinéma lorsqu'il s'agit d'une nouvelle version, et donc non pas d'une simple nouvelle version, simple variation, mais nouveauté enchâssée dans un glissement » (Bailly 2008, 14), une nouveauté qui se déploie en s'inscrivant dans une tradition dont elle hérite des caractéristiques fort perceptibles.

## Bibliographie

Bailly, Jean-Christophe. 2008, « *Reprise, répétition, réécriture* » dans *La littérature dépliée : Reprise, répétition, réécriture* [en ligne], Rennes : Presses universitaires de Rennes, (généré le 28 mai 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/35002>.

CHANTRE, Luc, HOLLANDER, Paul de, et GREVY, Jérôme. 2014, *Introduction dans Politiques du pèlerinage : Du XVIIe siècle à nos jours* [en ligne]. Rennes, Presses universitaires de Rennes, Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/65066>.

CHEVRIER, Marie-Hélène. 2016, « Le pèlerinage à l'heure de la sécularisation : dilution ou cristallisation du sacré dans l'espace ? » Dans *L'Information géographique*, Vol. 80, p. 105-129 Éditions Armand Colin, article disponible en ligne sur l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-l-information-geographique-2016-1-page-105.htm&wt.src=pdf>, consulté le 08/01/2024 12h40.

DUPRONT, Alphonse. 1967, « Tourisme et pèlerinage », dans *Communications*, 10. Vacances et tourisme. p. 97-121, article disponible en ligne sur [https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588\\_8018\\_1967\\_num\\_10\\_1\\_1145](https://www.persee.fr/doc/comm_0588_8018_1967_num_10_1_1145).

GOUX, Mathieu. 2022, « L'écriture de la circularité dans les *Lettres de la Marquise de M\*\*\* au Comte de R\*\*\**. Lettre XIX : « Je ne vous ai pas vu hier... » », dans *Exercices de rhétorique* [En ligne], 18 | mis en ligne le 21 février 2022, URL : <http://journals.openedition.org/rhetorique/1324>.

MOUSSA, Sarga. 2006, « Le récit de voyage, genre "pluridisciplinaire" À propos des Voyages en Égypte au XIX<sup>e</sup> siècle », Dans *Sociétés & Représentations*, n° 21, p. 241-253,

Éditions de la Sorbonne. Article disponible en ligne à l'adresse <https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2006-1-page-241.htm>.

OTTAVIANI, Didier. 2016, *Dante, l'esprit pèlerin*, Paris : Points, Coll. « Sagesses ».

PRAT, Michel. 2016, « Le dynamisme de l'inspiration philosophique dans l'œuvre romanesque d'Éric-Emmanuel Schmitt », dans ARDUA, *Éric-Emmanuel Schmitt la chair et l'invisible*, Clamecy : Éditions Passiflore.

REGNIER-BOHLER, Danielle. 1997, *Croisades et pèlerinages. Récits, Chroniques et voyages en terre sainte XII-XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions Robert Laffont S.A.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 1997, *Milarepa*, Paris, Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2000, *L'Évangile selon Pilate*, Paris : Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2001, *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*, Paris : Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2002, *Oscar et la Dame rose*, Paris : Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2004, *L'Enfant de Noé*, Paris, Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2009, *Le Sumo qui ne voulait pas grossir*, Paris, Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2011, *La Femme au miroir*, Paris : Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2015, *La Nuit de feu*, Paris : Albin Michel.

SCHMITT, Éric-Emmanuel. 2019, *Félix et la source invisible*, Paris, Albin Michel.

SPICA, Anne-Élisabeth. 2012, « Le pèlerinage spirituel : une archéologie alternative et une plastique particulière du roman dévot en France au XVII<sup>e</sup> siècle », Armand Colin | « Littératures classiques », N° 79 | p. 53-78, Article disponible en ligne à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-litteratures-classiques1-2012-3-page-53.htm>.

TASKIN, Laurent. 2010, « La déspatialisation Enjeu de gestion », Dans *Revue française de gestion*, n° 202, p. 61-76, Éditions Lavoisier. Article disponible en ligne à l'adresse <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-gestion-2010-3-page-61.htm>.

WESTPHAL, Bertrand. 2007, *La Géocritique. Réel, espace, fiction*, Paris : Les Éditions Minuit.

WESTPHAL, Bertrand. 2011, *Le Monde Plausible. Espace, Lieu, carte*, Paris : Minuit.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. 1981, *Le sacré*, Paris : Presses Universitaires de France, Coll. « Que sais-je ».