UNIVERSITÉ DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE : Humanités & Langues – H&L

Interactions Culturelles et Discursives

THÈSE présentée par :
Eiman AL KOSHEIRI

soutenue le : **14 décembre 2022**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Tours**
Discipline / Spécialité : Littérature générale et comparée

L'écriture des déserts de Libye, entre description et méditation

THÈSE codirigée par :
M. TATIN-GOURIER Jean-Jacques Professeur émérite, Université de Tours
Mme GAVOILLE Élisabeth Professeure de littérature latine, Université de Tours

RAPPORTEURS :
M. ELMAHJOUB Khaled Professeur de littérature générale et comparée, Université de Misurata
M. LEHDAHDA Mohamed Professeur de littérature française, Université de Meknès

JURY : *(directeurs, rapporteurs, examinateurs)*
M. ELLAFI Mohamed Maître de conférences de littérature française, Université de Tripoli
M. ELMAHJOUB Khaled Professeur de littérature générale et comparée, Université de Misurata
Mme GAVOILLE Élisabeth Professeure de littérature latine, Université de Tours
M. LEHDAHDA Mohamed Professeur de littérature française, Université de Meknès
Mme MASTROROSA Ida Gilda Professeure d'histoire romaine, Université de Florence
M. TATIN-GOURIER Jean-Jacques Professeur de littérature française, Université de Tours

Résumé

« Ce n'est que sable, aridité terrible, désert absolu » : déjà pour le Grec Hérodote, au Ve siècle avant notre ère, la Libye représente le désert par excellence, sableux ou pierreux. C'est en partant de ce lien topique qu'on s'interroge ici sur ce que signifie décrire le désert : s'agit-il de dire le non-lieu, la négation de la vie ? Ou d'ouvrir à une autre dimension que le visible, en suggérant au-delà d'un simple spectacle de désolation un autre monde ? En quoi le désert excite-t-il l'écriture ?
Le présent travail s'appuie donc sur cette unité de lieu, les déserts de Libye, pour examiner un corpus varié qui joint deux extrémités, la littérature gréco-latine et l'époque contemporaine, avec les souvenirs de l'explorateur et humaniste français Théodore Monod et les romans du Libyen Ibrahim Al Koni, qui intègrent des références à l'Antiquité. Pour dire l'étrangeté du lieu et rendre les sensations, ces descriptions reposent beaucoup sur la métaphore et l'oxymore. Mais le désert apparaît aussi comme un espace de sédimentation des récits (mythes, histoire et destins singuliers). Lieu d'épreuve ou « sanctuaire », il invite enfin à la méditation morale sur la place de l'être humain dans le monde, inspirant chez Monod et Al Koni un éloge du dénuement et un appel à la paix.

Mots-clés : description de lieu, désert, Libye, Ibrahim Al Koni, Théodore Monod

Abstract

“It is only sand, terrible aridity, absolute desert”: already for the Greek Herodotus, in the 5th century BC, Libya represents the desert par excellence, sandy or stony. It is from this topical bond that we ask here what it means to describe the desert: is it to say the non-place, the negation of life? Or to open to a dimension other than the visible, suggesting beyond a mere spectacle of desolation another world? How does the desert excite writing?

The present work is therefore based on this unity of place, the deserts of Libya, to examine a varied corpus that joins two ends, Greco-Latin literature and the contemporary era, with the memories of French explorer and humanist Theodore Monod and Libyan novels Ibrahim Al Koni, which incorporate references to antiquity. To tell the strangeness of the place and make the sensations, these descriptions rely much on metaphor and oxymoron. But the desert also appears as a space for sedimentation of stories (myths, history and singular destinies). A place of trial or a “sanctuary”, he finally invites moral meditation on the place of human beings in the world, inspiring in Monod and Al Koni a eulogy of deprivation and a call for peace.

Keywords : location description, desert, Libya, Ibrahim Al Koni, Theodore Monod

Remerciements

Après de longues années d'efforts, de persévérance, du travail, de lectures et relectures, jour après jour, heure après heure, au bout de ces sept années de recherche et d'écriture, ma thèse se mettra sur les rails.

Mes remerciements s'adressent à mes directeurs de thèse, pour leur bienveillance et leur disponibilité. Je ne remercierai pas assez Mme. Gavoille Elisabeth, qui m'a ouvert les portes de cette aventure, merci énormément pour ses conseils et encouragements, merci de m'avoir accompagnée jusqu'au bout. Je vous remercie pour votre patience et votre confiance, pour m'avoir appris à être plus autonome tout au long de ce travail. Merci d'être la personne la plus proche qui m'a aidée à réaliser mon rêve d'enfance.

Je tiens à remercier M. Jean-Jaques Tatin-Gourier pour la confiance qu'il m'a accordée, d'avoir accepté d'être mon directeur de thèse après le désistement de mon ancienne directrice. Je le connais depuis 8ans, il a d'abord été mon professeur en M2, et maintenant mon directeur de thèse, j'ai été ravie de le rencontrer et qu'il me fasse l'honneur de diriger ma thèse de doctorat.

Tous mes remerciements ne pourront jamais égaler toute votre gentillesse. M, Tatin-Gourier et Mme, Gavoille, vous êtes un rayon de lumière pour moi, merci d'avoir allumé ma vie et participé à réaliser mon but, merci de m'avoir aidée à devenir ce que je suis maintenant.

Ces remerciements ne peuvent pas s'achever sans une pensée à mon amie Virginie Gauvin pour sa relecture attentive et ses suggestions linguistiques.

Je souhaiterai aussi remercier M.El Mahjoub Khaled, professeur de langue française à l'université de Misurata en Libye d'avoir accepté de publier mes articles dans la revue Norsud. [1]

Je pense aussi avec beaucoup de reconnaissance à M. Ellafi, professeur de langue française, il a d'abord été mon professeur de langue française en 2006 à l'université de Tripoli en Libye, puis mon directeur de M1, merci pour votre encouragement et votre confiance, grâce à ses conseils je suis là aujourd'hui.

[1] Norsud revue de l'université de Misurata, département de langue française, faculté de lettres. Misurata Libye.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance également aux membres du jury qui me font l'honneur d'accepter de juger ce travail.

J'aurais garde enfin d'oublier tous mes proches et mes amies dont une grande reconnaissance à l'assistante maternelle Mme Serhani Laalia qui a veillé sur mes enfants au cours de ces longues années, elle a été une amie très proche, merci pour l'assitance morale et l'influence intellectuelle. Merci à mes amies qui m'ont encouragée sans relâche.

C'est l'occasion de remercier ma famille pour son encouragement et son enthousisame. Merci à mes frères pour leur soutien moral et financier. Enfin, je ne peux que dire mille merci à mon mari, mon compagnon de vie, pour son soutien qoutidien et son enthousisme, merci pour ces moments magiques partagés ensemble, à l'égard de mes recherches de thèse comme de la vie en général, ma famille a grandi en même temps que mon projet de thèse, merci à mes enfants : Alya, Mohammad, Ola, Miral et Balqees, vous êtes le trésor le plus précieux de ma vie, vous m'avez rendu la tâche un peu plus compliquée que prévu mais on y est finalement arrivé.

Pour finir en beauté ces remerciements, je remercie énormément ma mère, entre une mère et son enfant, l'amour ne s'explique pas, c'est sans doute pour cela j'ai du mal à l'exprimer par des mots, merci d'avoir été à mes côtés moi pendant toutes ces années malgré la distance qui nous sépare, merci à mon père d'etre le meilleur père, d'être toujours là, merci pour toutes les années de ma vie passées et à venir, merci pour mes parents de leur présence à chaque moment de ma vie, merci de m'avoir permis à chaque instant de lutter contre le découragement.

Pour clore ce préambule, je souhaiterais préciser un dernier point, merci à la société française, la directrice de la crèche, et l'école de mes enfants, la mairie de la Riche et l'école doctorale de Tours. J'adresse mes remerciements à toutes les personnes que je nomme ressources de mon projet d'être dans ma vie.

Sommaire

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE 11

PRESENTATION DU CORPUS 12

PLAN DE L'ETUDE 17

PREMIERE PARTIE 19

DECRIRE LES DESERTS DE LIBYE 19

CHAPITRE PREMIER 20

PREAMBULE GEOGRAPHIQUE 20

CONCLUSION 43

CHAPITRE 2 44

LA VIE DANS LE DESERT 44

II. PRESENCE ET REPRESENTATION DES ANIMAUX DU DESERT 49

III. PEUPLES DU DESERT 59

IV. ACTIVITES HUMAINES ET CIRCULATION DANS LE DESERT 67

CHAPITRE 3 79

FIGURES DE LA DESCRIPTION DU DESERT 79

I. LA TERRE DU DESERT 81

II. L'EAU ET « LE TETON DE LA TERRE » 91

III. LES ELEMENTS DU CIEL 93

IV. L'AIR ET LE VENT 103

V. LE SILENCE 110

CONCLUSION..... 112

DEUXIÈME PARTIE..... 114

DESCRIPTION ET NARRATION :..... 114

LE TEMPS DU DÉSERT 114

CHAPITRE PREMIER..... 115

LE DESERT, UN ESPACE REMPLI PAR LES RECITS MYTHIQUES 115

II. REECRITURE DES RECITS BIBLIQUES ET CORANIQUES ET MYTHES TOUAREGS CHEZ AL KONI 129

CONCLUSION : LE DESERT COMME « PALIMPSESTE » 145

CHAPITRE 2 148

UN ESPACE OU S'INSCRIT L'HISTOIRE 148

I. VESTIGES PREHISTORIQUES 148

II. LES EXPEDITIONS MILITAIRES DE L'ANTIQUITE..... 151

III. LA CONQUETE ARABE ET LA DOMINATION OTTOMANE 160

IV. LE DESERT DE LIBYE AU XX^{E} SIECLE, UN THEATRE DE CONVOITISES 161

CONCLUSION..... 170

CHAPITRE 3 171

UN ESPACE OU S'ECRIVENT DES HISTOIRES SINGULIERES..... 171

I. CATON, HEROS DE LA *PHARSALE* : LE DESERT COMME DESTIN 171

II. THEODORE MONOD : LE DESERT COMME MONDE A DECOUVRIR..... 174

III. FICTIONS D'AL KONI 179

A. OUKHAYYED 180

B. AUTRES PERSONNAGES DE *POUSSIERE D'OR* 184

CONCLUSION 195

TROISIEME PARTIE 197

SYMBOLISME ET MÉDITATION 197

CHAPITRE PREMIER 198

LE DESERT, UN ESPACE IDEALISE 198

I. LE DESERT, LIEU DU PARADOXE 198

II. L'HARMONIE ENTRE L'HOMME ET L'ESPACE DESERTIQUE 199

III. ENTENTE ENTRE L'HOMME ET L'ANIMAL 202

IV. UN ESPACE LIBREMENT INVESTI PAR LE FANTASTIQUE CHEZ AL KONI 208

CONCLUSION 210

CHAPITRE 2 212

LE LIEU DE L'EPREUVE 212

I. CATON AU DESERT LIBYEN CHEZ LUCAIN : L'EPREUVE DE « VERTU » STOÏCIENNE 212

II. LA « LEÇON DU DESERT » CHEZ THEODORE MONOD : DECOUVERTE DE L'AUTRE ET DE SOI 215

III. L'EXPERIENCE DE L'ALTERITE ET DE L'ETRE-AUTRE CHEZ AL KONI 220

IV. L'EDUCATION MORALE : SOBRIETE, PATIENCE ET VIGILANCE 222

CONCLUSION 225

CHAPITRE 3 227

UNE INVITATION A LA MEDITATION MORALE 227

I. LA TENTATION DU DESERT 227

II. LE DESERT OU LA LIBERTE ET LE SILENCE 230

III. LE DESERT OU L'ESSENTIEL DE L'EXISTENCE 231

IV. NOUVEL *HOMME*, NOUVELLE *CITE* 234

CONCLUSION 238

CONCLUSION GENERALE 239

BIBLIOGRAPHIE 246

Introduction générale

« Ce n'est que sable, aridité terrible, désert absolu » : c'est ainsi déjà que le Grec Hérodote, au V^e^ siècle avant notre ère, décrit dans son *Enquête* la Libye. Pour les Anciens, ce nom désignait une vaste région, qui déborde les frontières de l'État libyen actuel, correspondant à peu près au Sahara occidental, et il évoque le désert par excellence, sableux ou pierreux. C'est en partant de ce lien traditionnel entre Libye et désert que nous voudrions nous interroger sur ce que décrire le désert peut signifier : s'agit-il de dire le non-lieu, la négation de la vie ? ou plutôt d'ouvrir à une autre dimension que le visible, en suggérant au-delà d'un simple spectacle de désolation un autre monde ? En quoi le désert excite-t-il l'écriture ?

La recherche que nous nous proposons sur de telles questions s'appuie donc sur cette unité de lieu, en examinant un corpus littéraire varié, qui joint deux extrémités (Antiquité gréco-romaine et XX^e^-XXI^e^ siècles), avec trois ensembles de textes : 1°) les notations que l'on trouve à propos des déserts de Libye dans la littérature antique (principalement chez l'historien grec Hérodote, chez des poètes latins tels que Virgile, Ovide, Lucain), avec des motifs récurrents qui expriment quelque fascination (immensité des étendues, soleil brûlant, aridité du sol, vent violent du sud, bêtes féroces et serpents, peuple mystérieux et pacifique des Garamantes…) ; 2°) deux œuvres du savant français Théodore Monod (1902-2000) où sont évoqués ces lieux : *L'Émeraude des Garamantes* (commencée vers 1940, publié en 1984) et *Le Chercheur d'absolu* (1997), qui relèvent à la fois de l'enquête scientifique, du récit de voyage et de la méditation philosophique ; 3°) quatre fictions du romancier libyen Ibrahim Al-Konin (né en 1948), de culture touarègue, qui définit lui-même son œuvre comme un

« discours du désert » et se réfère volontiers à des modèles antiques (Hérodote, Virgile, Ovide…) : *Poussière d'or* (1990, trad. fr. 1998), *Les Mages* (1991, trad. fr. 2005), *Le Saignement de la pierre* (1995, trad. fr. 1999) et *L'Oasis cachée* (1997, trad. fr. 2002) ; ces romans peignent un désert *habité*, par des nomades, des animaux, mais aussi par des esprits, les *djinns* ; ces récits stylisés, peuplés de figures archétypales, se chargent d'une dimension surnaturelle, à la limite du fantastique.

Présentation du corpus

La première composante de ce corpus tripartite, les évocations du désert de Libye puisées chez divers auteurs grecs et latins (*Libyca*), est importante et pertinente pour comprendre des points de départs culturels et des permanences dans les images : l'effroi et la fascination que suscite l'espace désertique, les suppositions d'ordre mythologique sur son origine, la curiosité sur les peuplades qui l'habitent ou y circulent. Hérodote et Pline l'Ancien ont transmis des notions plus ou moins fiables sur des plantes, des animaux, des peuples. Historiens et poètes épiques nous ont conservé la mémoire légendaire de terribles expéditions militaires à travers les sables libyens – celles du Perse Cambyse, du Grec Alexandre le Grand, du Romain Caton d'Utique. L'ensevelissement de l'armée perse de Cambyse est précisément l'archétype des représentations erronées sur lesquelles ironise Monod (*L'Émeraude des Garamantes*, p. 243). Mais Al Koni aime à exploiter les récits mythiques ou légendaires, notamment dans les épigraphes de ses chapitres (les Psylles d'Hérodote dans les *Mages*, ou l'histoire de Phaéthon chez Ovide, à la fin du *Saignement de la pierre*[2]). Il est important de montrer comment les textes anciens ont inspiré les auteurs modernes, comment la « tradition antique des déserts de Libye » continue à nourrir l'imaginaire et la littérature, y compris par des motifs stéréotypés (aridité mortelle et horreur du lieu) et ses mystères (oasis oraculaire de Siwa, peuple étrange des Garamantes). Pour toutes ces sources antiques, nous utilisons des traductions en français d'éditions scientifiques.

[2] Citation d'Hérodote à propos des Psylles : *Les Mages*, p. 110 ; et d'Ovide sur l'histoire de Phaethon : *Le Saignement de la pierre*, p. 126.

Théodore Monod, grand scientifique français (géologue, botaniste et zoologue) est un homme passionné par les déserts et un profond humaniste. Bien qu'il s'inscrive dans une longue lignée d'explorateurs européens pour lesquels l'Afrique et notamment le Sahara était un lieu étrange qui aimantait leurs désirs d'aventures, il se démarque de la majorité par sa ténacité et son amour inconditionnel pour le désert. Et, de toutes ces étendues de dunes et de sables que le savant découvre, la terre de Libye est à ses yeux la plus fascinante.

Pour Monod, le désert n'appartient pas à la réalité commune : comment a-t-il abordé l'expérience solitaire de l'aventure du désert et de l'écriture ? Le désert est-il un espace géographique préférable pour l'existence humaine ? Grâce à l'écriture l'écrivain peut-il se découvrir, accéder à une sagesse ? Nous retiendrons deux œuvres où les déserts de Libye donnent tout particulièrement lieu à description et méditation. *L'Émeraude des Garamantes* est un recueil de réflexions à partir de souvenirs de voyage et d'engagements : il y évoque sa jeunesse, formée par la tradition protestante d'une famille de pasteurs et passionnée par le Jardin des plantes, son amour du désert et sa curiosité scientifique ; il livre aussi ses préoccupations sur l'évolution contemporaine de l'humanité et la préservation de la nature. Le titre de l'œuvre tient à un gisement libyen de pierres qui forme une énigme depuis l'Antiquité et résume ainsi la passion de l'auteur pour le monde désertique, ses énigmes et ses découvertes.

Ces réflexions trouvent leur prolongement dans *Le chercheur d'absolu* où le savant revient sur son parcours et réaffirme nettement ses certitudes ancrées dans l'expérience du désert et de guerre de 39-45 : « se relier » – « se soustraire » – « résister », ainsi sont intitulés les trois chapitres.

Ibrahim Al Koni est un romancier libyen d'origine touarègue qui compose en arabe des romans ayant pour cadre le désert. Mais, comme le remarque Ziad Elmarsafy[3], le désert konien n'est pas celui de la littérature arabe traditionnelle, puisque n'y sont pas représentées des figures de conteurs et qu'il est habité par « les forces, les

[3] Ziad Almarsafy, « *Ânhî* et la *Qâdiriyya*. Les mondes d'Ibrahim al-Koni », dans *De l'Atlas à l'Orient musulman. Contributions en hommage à Daniel Rivet*, sous la direction de Dominique Avon & Alain Messaoudi, Paris, Éditions Karthala, 2011, p. 277-288.

divinités et les lois de la mythologie touarègue » plus que par le Dieu « des monothéismes abrahamiques ». À cet égard, le nom même du romancier est emblématique : « Les amateurs de jeux de mots auront noté la double signification du propre nom de l'écrivain : *kawn* signifie en arabe "être", "monde" ou "univers". Et c'est précisément comme un créateur de mondes fictionnels qu'al-Koni enseigne au lecteur les lois et les valeurs du monde – ou plutôt les lui raconte, les lui récite[4]. »

Chez Al Koni, l'accomplissement narratif n'apparaît pas vraiment fondé sur l'inspiration ni sur une théorisation de l'essence même du désert mais sur un travail approfondi dans lequel se mêlent le sacré et le profane, l'anthropologie et la philosophie, l'histoire et la légende. Ses romans sont animés d'innombrables images dynamiques et de mythes d'origines diverses, qui manifestent une vaste culture et une esthétique magique. De manière poétique non dénuée de caractères dramatiques parfois, l'auteur campe des personnages animaux souvent inquiétants et imprévisibles comme le méhari ou le mouflon, emblèmes du désert.

Poussière d'or s'apparente à un roman de formation, qui raconte les tribulations du jeune Oukhayyed, passionnément attaché à son magnifique dromadaire tacheté. Pour guérir l'animal qui a attrapé la gale à la suite de ses aventures amoureuses, il doit traverser le désert à la recherche de l'herbe du diable. Mais en plus de ce remède et de la castration du méhari, il lui faudra expier ses propres fautes : sa promesse non tenue à la déesse Tanit, son mariage et son bannissement de la tribu, la mise en gage de son cher animal, l'échange de sa femme et de son fils contre celui-ci. Pour comble de malédiction et de scandale, il reçoit à son insu un sac de poussière d'or. Après maintes péripéties dans la solitude du désert avec son méhari, le héros apprend le lourd prix de la désillusion et de l'âpre liberté.

Dans les autres œuvres aussi, *Les Mages*, *L'Oasis cachée* ou *Le Saignement de la pierre*, le poids des traditions est manifeste. Les interdits transgressés sont automatiquement suivis de sanctions qui se traduisent par un rejet ou un isolement qui plongent le personnage dans une misère morale profonde.

Comme *Poussière d'or*, *Le Saignement de la pierre* retrace un parcours initiatique, celui du jeune Assouf qui, parti venger son père tué par un mouflon, se retrouve face à un dilemme : « et si les animaux étaient la réincarnation de certains

[4] Ibid., p. 277.

hommes ? » Le mouflon si vénéré par sa tribu et les gens du désert ne serait-il pas le visage du père ? Il serait cruel et absurde de tuer deux fois un membre de sa famille ! Assouf rencontre dans son aventure des adjuvants et des opposants qui l'aident ou le freinent dans sa quête difficile.

Dans *Les Mages*, la caravane qui cherche à s'établir chez une tribu où elle demande asile, bénéficie de l'hospitalité coutumière à condition de ne jamais s'installer indéfiniment comme le recommande la loi du désert. Mais la caravane est prise dans le piège de la sédentarisation et construit des habitations, se livre à des commerces plus ou moins légaux et cède à l'appât du gain et du luxe. La colère du désert ne tarde pas à leur rappeler la loi primitive et des vents de poussière engloutissent leur monde, les punissant ainsi pour des libertés inadaptées au lieu. En effet, la sédentarisation est dangereuse car elle rompt avec une tradition millénaire de mobilité.

Quant à *L'Oasis cachée,* il s'agit d'un paradis perdu que le personnage élu chef de sa tribu doit imaginer à défaut de le retrouver. Il doit au préalable cesser d'être poète et renoncer à l'amour personnel pour épouser la cause collective et le sort commun avec ceux qui lui font confiance. Cet état d'esprit l'isole encore davantage. La solitude du pouvoir le pousse à s'interroger sur le bien fait de sa décision, de son choix. Faudrait-il rester fidèle aux lois du désert ou s'ouvrir à la modernité encore inquiétante ? Dans l'univers romanesque d'Al Koni, la magie et l'esthétique mystique permettent d'évoquer et de convoquer les oracles du désert, les mages qui assurent une certaine certitude des traditions et des principes ancestraux. S'en éloigner, c'est prendre un risque de déracinement par rapport au personnage principal le plus puissant : le désert. L'auteur libyen sait que parmi tous ses personnages principaux, le désert se révèle le plus déterminant et le plus puissant. Ce dernier n'est pas uniquement un espace de vies multiples, il est également un lieu chargé d'histoires des peuples qui y ont vécu et qui l'ont traversé. Il y a mis son empreinte en marquant leurs caractères et leurs natures. Le désert n'est pas un monde monolithique. Il est fait de strates successives déposées au fil des siècles.

Nous commenterons ces œuvres d'Al Koni dans leur traduction française, non sans retours vers la version originale en arabe et vers quelques mots de tamahaq, langue touarègue parlée en Libye.

Notre corpus est donc formé de trois types de textes : pour l'Antiquité, inspiration légendaire et historique (au sens large et ancien d'*historia* c'est-à-dire « enquête », pour la connaissance de l'Histoire aussi bien que de la nature, « l'histoire naturelle ») ; chez Monod, récits de voyage et d'exploration ; chez Al Koni, fiction romanesque — mais avec des jeux d'échos. À travers ce corpus, il s'agira d'explorer une poétique du désert — peut-être peut-on parler de « littérature désertique » —, selon deux axes principaux : la « description » littéraire et la « méditation » spirituelle. Tout d'abord, une approche rhétorique et stylistique de la description du désert doit mettre en lumière l'attention accordée aux éléments constitutifs de cet espace et le rôle de la métaphore, ainsi que l'articulation de la description avec la narration. L'éclairage des textes de l'Antiquité permettra de mesurer la permanence des motifs topiques et de situer l'œuvre d'Al-Koni dans une tradition littéraire des représentations de l'espace désertique. Le second axe d'étude concerne les valeurs symboliques et éthiques de ce « désert des déserts ». Ses propriétés objectives – il est illimité, vide, indifférencié, hostile à l'humain – étayent un discours moral dans les récits initiatiques d'Al-Koni où la description du désert ouvre l'action romanesque à la symbolique mystique : « Sanctuaire, purgatoire, mais aussi liberté, qui est synonyme de mort : voilà le désert pour moi », dit le romancier[5]. Quant à Monod, à la fois issu d'une lignée de pasteurs protestants et héritier de la tradition occidentale d'exploration scientifique des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, il appréhende les déserts comme une réalité géographique, botanique et minéralogique, tout en renouant avec une approche *spirituelle* du désert qui en fait le lieu de l'épreuve et de la découverte de soi-même. Au-delà des divergences inhérentes au « réalisme » du discours scientifique et au « symbolisme » de l'écriture littéraire, la confrontation des représentations textuelles de la *Libyca* fait apparaître des convergences significatives. Elles sont formelles (car la description du désert est scientifique *et* poétique chez Monod), mais aussi thématiques : le savant s'attache à la légende de « l'oasis perdue » qui fonde le roman éponyme d'Al-Koni, et chez les deux auteurs contemporains l'évocation du désert appelle une exaltation de la solitude révélatrice, une réflexion sur le rapport de l'homme au monde (sédimentation historique, animalité, sacré…), une critique du matérialisme (la cupidité et l'appétit de

[5] Ibrahim Al Koni, « Le "discours" du désert : Témoignage », *in* Boutros Hallaq, Robin Ostle et Stefan Wild (dir.), *La Poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2002, p. 100.

domination selon Monod, la « poussière d'or » corruptrice du récit d'Al-Koni), un éloge enfin de la dépossession et du dénuement, secret de la vraie liberté.

Plan de l'étude

Le désert comme espace de traversée initiatique et d'écriture : pour en analyser les différents aspects, notre étude s'organisera selon le plan thématique suivant, en trois parties. La première s'intéressera à la *description* proprement dite du désert libyen : définition géographique de cet espace (localisable et délimité, en même temps que « lieu de nulle part »), pluralité (désert sableux et pierreux), indications de vie au désert (végétation, animaux, peuples), caractérisation des éléments de la nature à l'aide de figures de style (métaphores, oxymores…) qui rendent sensible au lecteur cet espace étrange.

Passant de la description à la *narration*, la deuxième partie s'attachera après la dimension de l'espace à celle du temps. En allant du plus général au particulier, on peut distinguer trois étapes : le désert est un lieu privilégié où se racontent des mythes (gréco-romains, bibliques et coraniques, berbères et touaregs) ; une région de convoitises où s'inscrit l'Histoire (récits épiques de l'Antiquité, échos de la colonisation italienne des années 30 chez Al Koni et de la Deuxième Guerre mondiale chez Monod, présence du tourisme contemporain chez les deux écrivains) ; un espace où s'écrivent des histoires singulières de personnes réelles comme de personnages fictifs.

Cette étude sur la narration et le traitement du temps au désert nous conduira à la dernière partie, consacrée au symbolisme et à la méditation dont font l'objet les déserts de Libye : place de l'héroïsme et de l'ascétisme, rôle du silence et sens du mystère, tout cela invite à la réflexion morale et philosophique. Le désert est un espace investi par le fantastique et les symboles chez Al Koni. Dans la plupart des représentations littéraires, il figure le lieu par excellence de *l'épreuve*, au sens de torture, mais surtout de dépassement et de révélation de soi à soi-même. Enfin chez Monod et Al Koni, il apparaît non seulement comme un *éducateur*, mais comme un *sanctuaire*, propice à la méditation sur l'harmonie entre humain et nature et sur la

nécessité de la paix : l'écriture du désert est alors l'expression de convictions écologiques et pacifiques.

Dans La Pensée du roman Thomas Pavel définit le roman comme un genre qui poursuit en même temps deux objectifs. Il s'agit d'une production culturelle directement rattachée au concept de l'individu. Pavel se fonde là sur Louis Dumont pour qui la naissance de l'individu en Inde est contemporaine de la renonciation par les anciens ascètes à leurs droits et à leurs valeurs : « L'ascète quitte la société de ses semblables pour se soumettre aux exigences de la divinité et, renonçant aux biens de ce monde – richesse et postérité –, il s'allie avec une puissance invisible mais infiniment supérieure… »

PREMIERE PARTIE

Décrire les déserts de Libye

Cette partie comportera trois chapitres. Dans le premier, nous préciserons ce que signifie « désert » et particulièrement pour l'espace de la Libye : la délimitation et les caractérisations du désert libyen. Dans le deuxième, nous montrerons comment la vie dans cet espace désertique est soulignée par des auteurs de notre corpus, à travers la représentation des plantes, des animaux, des peuples et de leurs activités. Dans le troisième et dernier chapitre, nous proposerons une analyse rhétorique et stylistique de la description du désert qui, à partir des éléments du désert (la terre, le ciel, l'air et le vent), rendra compte des figures les plus fréquentes.

Chapitre premier

Préambule géographique

C'est alors que la Libye, d'où l'incendie avait retiré toute humidité,
est devenue si aride ; alors aussi les nymphes, les cheveux épars,
Pleurèrent leurs sources et leurs lacs…[6]

L'objet de ce chapitre est de fournir au préalable des indications générales sur la géographie de la Libye, précisément les déserts libyens. Il s'agit de préciser la localisation indiquée dans les œuvres de notre corpus à partir des données géographiques, historiques et littéraires.

I. Délimitation et caractérisations de l'espace libyen

Pour commencer, il faut donner une brève définition de la géographie de la Libye actuelle, afin de délimiter les lieux indiqués dans les textes de notre corpus de recherche.

La Libye se situe dans la partie centrale du nord de l'Afrique, elle est bordée au nord par la mer Méditerranée, à l'ouest par l'Algérie et la Tunisie, au sud par le Soudan et l'Égypte. Le grand désert saharien qui s'étend d'ouest en est sur 5000 km, de l'Océan Atlantique à la Mer Rouge, occupe la majorité de la Libye (90 % de la superficie). Ainsi notre étude se limitera essentiellement aux frontières géographiques de la zone désertique de la Libye. Les deux zones géographiques principales sont la côte méditerranéenne et le désert (Sahara). Elles se divisent en trois zones de reliefs : tout d'abord, les régions des vallées de Djefraa, Syrte, Benghazi et les vallées orientales ;

[6] Ovide, *Les Métamorphoses*, livre II, v. 237-239, traduction du latin par Georges Lafaye, revue par J. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, 1999 (p. 45).

deuxièmement, les régions montagneuses au nord sur la partie occidentale à l'ouest (Djebel Nafousah) et à l'est (Djebel Akhdar), « la montagne verte » en arabe.

La Cyrénaïque est séparée de la Djefraa par une côte désertique longue de 500 km. Troisièmement, le désert du Sahara est essentiellement composé de vastes plateaux désertiques constitués d'ergs sablonneux ou de regs rocailleux. Le désert libyen présente différents types de reliefs : des zones montagneuses, Djebel el-Uweinat au nord-est du Fezzan, Djebel el-Horuj el-Eswad et Djebel el-Horuj el-Abiad à l'ouest, les Djebels Akakus et le massif du Tibesti au sud ; on trouve plus haut des plateaux, mais pas de véritable chaîne de montagnes, à l'exception du massif du Tibesti près de la frontière tchadienne.

En outre, il y a le Sahara avec ses dépressions : oasis de Jalu, d'Awjilah, d'Ajkhara, du Sokna, de Houn, de Wadan, de Ghadamès, de Koufra, du Fezzan, et de Ghat. Dans les régions du Sarir et Hamada el-Hamra, le désert prend le nom de « Grande Mer de Sable ». Il existe aussi dans la zone désertique des dépressions plus ou moins vastes, dont les richesses en eau ont permis le développement d'oasis : celles au nord de Ghadamès, à Jaghbub, et au sud de Ghat, à Koufra, sont également traversées par des oueds. Le désert libyen se caractérise aussi, au-delà du relief, par différentes régions de sable fin et de dunes : ainsi, de grands espaces à Koufra et dans le Fezzan sont dunaires. Enfin, on trouve dans le désert libyen de vastes contrées où la croûte est plus rigide. Ce sont des plateaux sablonneux, portant localement le nom de « hamada » – les hamadas sont des zones arides.

Cet immense territoire au centre de l'Afrique présente donc des avantages naturels, il a joué un rôle d'intermédiaire important entre les pays au sud – la partie désertique – et la côte méditerranéenne. Il a aussi mis la Libye en contact avec d'autres pays et d'autres civilisations pendant des siècles, ce qui explique particulièrement la division du pays en trois grandes régions naturelles : la Tripolitaine à l'ouest, la Cyrénaïque à l'est, séparées par le golfe des Syrtes, et le Fezzan au sud.

II. Désert et Libye

Ne pas dire : au Sahara, il y a des arbres partout ;
Ne pas dire non plus : il n'y en a nulle part.[7]

Le mot même de « désert » en français nous inspire aussitôt la vision d'un lieu aride, d'une immensité infertile, qui n'est que sable et soleil brûlant. Peut-être est-il perçu comme un espace carcéral, en tout cas très souvent comme le symbole du vide. Ce nom français, attesté à partir du XI^e^ siècle, vient du participe latin *desertus*, qui indique d'abord une action : « déserté, abandonné », avant de signifier « inculte »[8] : c'est l'idée d'un lieu vidé de ses habitants, abandonné, d'où toute trace de présence humaine a disparu. Plusieurs explications ont été proposées à ce terme, ainsi la définition du Larousse souligne le manque de ressources : « une région très sèche, marquée par l'absence de végétation ou la pauvreté des sols et la rareté du peuplement ».

Il est intéressant de comparer avec ce qu'expriment des mots correspondants chez les Touaregs (ou « habitants du désert »)[9] : en langue touarègue il existe une dizaine de termes pour signifier le désert, mais le terme englobant est *tinariwen*, au pluriel, qui recouvre l'ensemble des lieux désertiques. Certains noms particuliers sont éclairants. Le *Tanezrouft*[10] signifie « le pays de soif », dépourvu d'eau. Le Ténéré[11] (de *tinari* « ce qui n'existe pas », singulier de *tinariwen*) signifie une plaine nue, une étendue plate, sans montagnes ni dunes de sable ; mais ce terme peut contenir d'autres significations, comme le signale Marceau Gast dans son étude sur le concept de désert : « c'est le dehors par rapport à une ville, une maison, une tente », ou « un lieu extérieur, un peu éloigné où l'on va faire ses besoins, le 'lieu de l'aisance' en plein vent », ou encore l'extérieur au sens de pays d'une autre tribu, lieu étranger, et dès lors « on aborde

[7] Théodore Monod, *Les Méharées*, Paris, Éditions J'ai Lu, 2008, p. 180.

[8] Cf. *Robert historique*, sous la dir. d'Alain Rey, 2^e^ éd., Paris, 1995, t. I, p. 586.

[9] Les Touaregs sont des habitants du Sahara central et de ses frontières : Algérie, Libye, Niger, Mali, Mauritanie et Burkina Faso ; ils parlent la langue berbère.

[10] Le Tanezrouft se situe à la limite de l'Algérie, du Niger et du Tchad.

[11] Le Ténéré s'étend aujourd'hui du nord-est du Niger à l'ouest du Tchad.

le monde fantastique qui peuple ce vide humain chez les Touaregs[12] ». En revanche le mot arabe *Sahara* (signifiant la couleur fauve), qui caractérise tant dans son utilisation française le désert, n'implique pas en lui-même l'idée d'une étendue inhabitée, mais, comme l'explique Marceau Gast, désigne d'abord une vaste plaine aride et son étymologie oriente vers l'idée du blanc mêlé de couleur fauve : « Le désert s'imagine d'abord, chez les Arabes, à peu près plat, aride, blanc, avec une végétation desséchée, roussie par la chaleur[13] ». De ce sens Alina Gageatu-Ionescu exprime : « ne trouvent de comparaison qu'à la mesure de l'immensité de ses étendues de rochers et de sable[14] ».

Tous ces motifs dont témoignent les mots : absence humaine, rare végétation et infertilité, lieu à l'abandon et étranger, expliquent que le désert apparaisse comme un territoire plein de mystères, de secrets, qui suscite la fascination. Comme le fait remarquer Jacqueline Michel, « le mot *désert* met en mouvement un flux d'images, de réflexions, de méditations[15] ».

Or à cette image du désert la tradition associe étroitement la Libye. « *Il n'y a que sable, sécheresse terrible et désert total* » : c'est ainsi que déjà, au V^{e} siècle avant notre ère, l'historien grec Hérodote l'évoque, dans son *Enquête (en grec Historia)*, l'intérieur du pays, au-delà des côtes habitées[16]. On peut attribuer à Hérodote l'origine de cette image effrayante du désert qui s'est constituée dans l'Antiquité[17]. En effet son évocation, notamment de l'expédition du roi perse Cambyse II enseveli avec son armée par une tempête de sable, au livre IV de l'*Enquête*, servira de modèle aux historiens qui

[12] Marceau Gast, « Le désert saharien comme concept dynamique, cadre culturel et politique », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 32, 1981-1, p. 77-92 (p. 78).

[13] *Ibid.*, p. 78.

[14] Alina Gageatu-Ionicescu, *Lecture de sable. Les récits de Tahar Ben Jalloum*, Thèse de doctorat, Université Rennes 2 – Université de Graiova, 2009, p. 24.

[15] Jacqueline Michel, *Jouissance des déserts dans la poésie contemporaine,* Paris, Éditions Lettres Modernes, 1998, p. 3.

[16] Hérodote, *L'Enquête,* II, 32. Texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet, dans : *Historiens grecs I. Hérodote, Thucydide,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964 (p. 154).

[17] Cf. Jean-François Sers, *Désert libyque*, sous la dir. de Théodore Monod, Paris, Arthaud, 1994, p. 107-109 ; Catherine Delmas, *Écritures du désert : voyageurs et romanciers anglophones XIX^{e} -XX^{e} siècles*, Presses universitaires de Provence, 2005, chap. 1.

raconteront le pèlerinage à l'oasis de Siwa (sanctuaire du dieu Ammon) d'Alexandre le Grand en 331 av. J.-C. (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* livre XVI[18], Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre* livre IV, et Plutarque, *Vie d'Alexandre* chap. XIV), puis la traversée du désert de Caton le Jeune en 48 av. J.-C. (voir Lucain, *La Pharsale*, livre IX, et Plutarque, *Vie de Caton d'Utique*, chap. 56). « Cette description d'Hérodote, conclut Khaled El Mahjoub, […] va accentuer la peur qu'inspire le désert libyque. Pendant des siècles, il n'y a plus aucun récit de voyageurs qui se soient aventurés dans les sables et les regs de cet immense désert[19]. » Ces éléments ont persisté dans l'imaginaire des écrivains antiques, pour décrire le désert comme un espace inhabité, vide, aride, sans eau ni végétation, mais aussi sauvage, dangereux et effrayant. Au contraire Ibn Batûtta, le voyageur le plus célèbre du monde arabe, né à Tanger en 1304, qui fut le premier à avoir traversé le désert, en donnera dans ses fameux *Voyages* une image attirante, affirmant que la vie y est certes difficile mais pas impossible : *« il n'y a dans ce désert aucun chemin apparent, aucune trace visible ; ce que des sables que le vent emporte. On voit quelquefois des montagnes de sable dans cet endroit, et peu après elles sont transportées dans un autre lieu*[20]. »

En fait, « Libye » chez les auteurs anciens désigne une vaste région qui excède les frontières de l'État libyen actuel, avec des contours assez flous, correspondant à peu près au Sahara occidental. Ce nom devrait venir, selon Hérodote qui dit suivre ici une opinion répandue en Grèce, d'« une certaine Libye, une femme du pays » (IV, 45). En réalité, il se rattache à celui d'une tribu berbère appelée « Rebou » ou « Libou » qui, à partir du XIII[e] siècle avant J.-C., est évoquée dans les sources égyptiennes comme un

[18] Voir ce passage cité par J. Leclant, « *Per Africae Sitientia*. Témoignages des sources classiques sur les pistes menant à l'oasis d'Ammon », *BIFAO* 49, 1949, p. 198 : *« Étant parvenu à la région désertique et sans eau (Alexandre) fit provision d'eau et s'avança à travers la contrée des grands amas de sable. En quatre jours de marche, la provision d'eau fut épuisée et ils se trouvèrent dans un terrible dénuement. Ils tombèrent donc tous dans le découragement. Soudain une pluie abondante s'abattit du ciel et remédia miraculeusement au manque d'eau. Cet événement parut à ces hommes sauvés contre tout espoir, l'œuvre de la providence des dieux. On puisa l'eau d'un creux et, ce secours étant suffisant pour quatre jours, après une traversée de quatre jours, on sortit de la contrée sans eau. »*

[19] Khaled El Mahjoub, *À la Recherche de l'Espace perdu*, Université Misurata-Libye, 2015, p. 7.

[20] *Voyages d'Ibn Battûta,* Texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defremery et B. R. Sanguinetti. 1ère édition 1854-1868, réimpr. augmentée d'une préface et de notes par V. Monteil, Paris, Anthropos, 1968, p. 382.

peuple ennemi[21], à l'ouest du Delta du Nil et près de la côte méditerranéenne. Comme l'explique l'historien Robert Mantran, « le nom de Libye a été donné par les Grecs au territoire qui s'étendait à l'ouest de l'Égypte et qui était habité notamment par les Libous. Les anciens Égyptiens connaissaient les tribus libyennes qui habitaient dans la zone frontalière avec l'Égypte, à l'ouest du pays. Celles-ci étaient composées des Libous, terme ayant été utilisé pour la première fois dans les textes égyptiens par le roi Merenptah de la XIX^{e} dynastie (XIII^{e} siècle av. J.-C.) »[22].

Si l'origine historique de ce nom « Libye » suscite beaucoup de débats concernant la date exacte de son apparition et son utilisation, on peut au moins retenir qu'il vient de l'ethnonyme « Libou », qui désignait un peuple berbère à l'époque protohistorique, apparemment originaire des pays situés à l'ouest de l'Égypte[23]. Outre que « Libye », d'après la transcription de textes hiéroglyphiques, désignait pour les pharaons la partie occidentale de l'Égypte, à l'ouest du delta du Nil, ce nom caractérise également pour les Grecs une aire qui s'étend de l'Atlantique à la Libye et de la Méditerranée au Niger, c'est-à-dire tout le nord de l'Afrique à l'ouest de l'Égypte. Comme le résume Mahmoud Azmi dans un article qui fait suite à l'ouvrage de Jean Pichon (*La question de Libye*, 1945), « les travaux des historiens et géographes grecs et romains délimitent le territoire de Libye aussi bien dans sa partie maritime que dans l'arrière-pays[24]. » Au livre IV de son *Enquête*, Hérodote énumère ainsi un grand nombre de peuples « libyens », pour la plupart nomades mais certains sédentaires, sur un axe est-ouest, « en partant de l'Égypte » jusqu'aux « Colonnes d'Héraclès », qui correspondent au détroit de Gibraltar – en suivant d'abord le littoral (IV, 168-180) puis en reprenant le même axe plus au sud, à l'intérieur qui est la « région des dunes » avec des « buttes de sel », en passant par le lac Tritonis (c'est-à-dire le Chott-el-Jérid, au sud de l'actuelle Tunisie), après lequel les peuples sont sédentaires (IV, 181-199). Et plus

[21] Klaus Zimmermann, « Libye (antique) », in Salem Chaker (dir.), *Encyclopédie berbère*, 28-29, Aix-en-Provence, Edisud, 2008 [en ligne].

[22] Robert Mantran, *La Libye des origines à 1912,* in *La Libye Nouvelle : Rupture et continuité* (texte en ligne), Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 1975 (généré le 05 juin 2014). http:/books.openedition;org/iremam/2488

[23] Jean Yoyotte, *Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne.* Institut français d'archéologie orientale du Caire-IFAO, 2012, p. 43.

[24] Mahmoud Azmi, « La question de Libye », Centre d'Étude de Politique Étrangère, Paris, 1949, p. 505-552 (p. 505).

au sud encore, « *à l'intérieur des terres la Libye devient un désert, elle n'a pas d'eau, pas de vie animale, pas de pluie, pas d'arbres ; c'est la sécheresse totale* » (IV, 185) : c'est un non-lieu, un territoire inconnu qui ne peut être défini que par des négations. De fait, les Anciens, y compris les géographes, appelaient Libye tout le nord de l'Afrique, la seule partie de ce continent qui leur était connue, encore qu'approximativement. Mais par restriction de sens, en exceptant la région désertique, la Libye peut désigner seulement la partie septentrionale, le littoral compris entre le Cap Soloéis (actuel cap Spartel), à l'extrémité nord-occidentale du continent africain au-delà des colonnes d'Héraclès, et la vallée du Nil (cf. Hérodote, II, 32 et IV, 43).

La Libye selon Hérodote se présente ainsi :



Louis Figuier, *La Terre et les Mers, ou description physique du globe*, Paris, Librairie Hachette (1884)[25]

La Libye dans l'Antiquité qui désigne plus largement tout le nord de l'Afrique apparaît bien chez le poète Virgile, au livre I de *L'Énéide,* lorsque le héros troyen Énée, échoué au cours de son périple par une terrible tempête[26] sur le rivage de Carthage (actuelle Tunis), explique ainsi sa situation à la déesse Vénus : « *Partis de l'antique Troie […], traînés de mer en mer, la tempête par un de ses caprices nous a poussés sur*

[25] https://mediterranees.net/geographie/libye/cartes.html

[26] La tempête est un motif topique de l'épopée antique, depuis le modèle fourni par l'*Odyssée* d'Homère.

les bords de la Libye (*Libycis oris*)[27] » ; et à la fin de son récit, il se lamente dans les mêmes termes : « *Moi-même, inconnu, manquant de tout, je parcours les déserts de Libye* (*Libyae deserta peragro*), *rejeté de l'Europe et de l'Asie*[28] ». Au siècle suivant dans le poème épique de Lucain, le « sol libyque » (*Libyca tellus*) désigne la terre carthaginoise qui avait été conquise par Scipion l'Africain au cours de la deuxième Guerre punique (fin du II[e] s. av. J.--C.)[29]. Dans ces deux occurrences, la « Libye » renvoie donc à Carthage par figure métonymique, de manière restrictive, alors que le terme recouvre volontiers l'Afrique du nord. En effet, plus loin dans le même passage, l'expression « *les peuples de Libye et les enseignes qui viennent… des confins du monde* »[30] englobe toute l'Afrique du nord, que le poète imagine (à tort) soumise au roi de Numidie – un immense territoire délimité par l'Atlas au nord-ouest, et l'oasis d'Ammon (Siwa) au sud-est : « *Dans sa plus grande longueur l'Atlas, voisin de Gadès, est la frontière de royaume au couchant, Hammon, limitrophe des Syrtes, au midi. Dans sa largeur, la contrée brûlante du royaume sépare l'océan et les régions brûlées de la zone torride*[31] ».

Le nom « Libye » peut même avoir une extension plus large encore chez les Anciens. Dans un passage de son *Enquête,* Hérodote assimile la « Libye » à l'Afrique entière, considérée comme l'une des trois parties du monde connu, à côté de l'Europe et de l'Asie : « *Je m'étonne vraiment qu'on ait pu diviser le monde en trois parties : l'Europe, l'Asie et la Libye, quand il y a tant de différences entre ces régions. […] La Libye est, nous le savons, entièrement entourée par la mer sauf du côté où elle touche à l'Asie* » (IV, 42). Hérodote mentionne dans la suite du texte un voyage de navigateurs

[27] Virgile, *Énéide* I, 375-377 : *Nos Troia antiqua* […], *diuersa per aequora uectos / forte sua Libycis tempestas appulit oris.* (Trad. Jacques Perret, C.U.F.)

[28] *Énéide* I, 384-385 (trad. J. Perret).

[29] Lucain, *La Guerre civile (Pharsale)*, I, 658-659 : *Nam sedes Libyca tellure potito / haec fuit…,* « Car telle fut sa demeure quand il s'empara du sol libyque ». (Trad. A. Bourgery, C.U.F).

[30] *Pharsale*, IV, 669.

[31] *Pharsale*, IV, 671-675. Alain Bourgery, éditeur de Lucain aux Belles Lettres, souligne ici à quel point les indications du poète sont erronées : l'Atlas est situé bien plus au sud par rapport à Gadès (actuelle Cadix), et l'oasis d'Ammon bien plus à l'ouest des Syrtes ; l'océan semble désigner la Méditerranée, et la « zone torride » le Sahara (t. 1, p. 126 notes 2 et 3). Il s'agit là d'une géographie imaginaire, issue d'une tradition littéraire.

phéniciens tout autour de l'Afrique (plus d'un siècle auparavant), dont il a entendu parler en Égypte, mais qui lui paraît incroyable. Car il faut comprendre que les Anciens ne connaissaient pas le sud de l'Afrique, d'où cette double signification de « Libye » dans l'Antiquité : soit le nord de l'Afrique incluant le désert, soit l'Afrique entière mais qui au-delà de l'effrayante barrière du désert est terre inconnue. La Libye au sens le plus large est le continent chaud par excellence, celui où les cornes poussent vite aux bêtes, affirme Hérodote, en s'appuyant sur un vers d'Homère dans l'*Odyssée* : « *La Libye, où les agneaux naissent porteurs de cornes* » (IV, 29). Et au sens large comme au sens plus restreint d'Afrique septentrionale, c'est dans l'imaginaire antique, cette contrée où se trouve le désert, règne du sable, du vent desséchant et d'animaux effrayants, dans des visions convenues qui, selon la formule de l'égyptologue et orientaliste Jean Leclant, « témoignent davantage d'une tradition littéraire que d'informations concrètes rapportées par les voyageurs[32] ». L'évocation même brève de la Libye amène des expressions stéréotypées, avec des épithètes de nature telles que : *Libye… arida* « l'aride Libye » (Ovide, *Métamorphoses* II, 237-38), *sicca terra* « terre asséchée » (Ovide, *Fastes* IV, 570) *Libyae squalentibus aruis*, « leschamps horribles de Libye » (Lucain, *Pharsale* V, 39), *steriles harenas*, « sables stériles » (IX, 378), ou encore *per calidas Libyae sitientis harenas*, « à travers les sables brûlants de la Libye assoiffée » (I, 368).

III. Désert sableux et désert rocheux

1. Réalité et imagination

L'espace géographique est riche des informations témoignant du passé, de certains lieux aménagés puis abandonnés ou détruits, selon les besoins de l'homme, qui sont autant de témoignages de l'activité humaine et la représentation humaine de l'espace. L'espace d'ailleurs témoigne d'une négociation entre le passé et le présent au fil des siècles. C'est la représentation d'un monde tantôt fictif, tantôt idéaliste. Jean

[32] J. Leclant, « *Per Africae silentia.* Témoignages des sources classiques sur les pistes menant à l'oasis d'Ammon », art. cit., p. 196.

Leclant souligne que les historiens d'Alexandre le Grand, le plus célèbre des pèlerins vers le temple d'Ammon, sont un bel exemple donnant des indications sur les pistes et les caravanes antiques dans le désert libyque ; il est permis aussi de chercher à savoir comment les Anciens présentaient le désert et de connaître quelques-unes de leurs réactions face à ce type bien particulier de paysage[33]. L'historien antique Arrien dans son *Anabase d'Alexandre*, une œuvre rapportant la gloire d'Alexandre, le qualifie ainsi : *« C'est un chemin désertique ; pour une grande partie, c'est du sable et pas d'eau. Mais du ciel tomba beaucoup d'eau pour Alexandre et on attribua ce bienfait à la divinité [34] »* Nous pouvons être en présence de lieux symboliques inspirés particulièrement par l'imagination ou l'expérience, et inversement de lieux réels parcourus par les personnages de la fiction. Françoise Freby formule clairement la question en ces termes : *« pour comprendre le signifié d'un récit de fiction, il faut connaître le référent du monde réel dont il s'inspire[35] »*. En ce qui concerne les sources modernes de notre corpus, la délimitation du désert de Libye, la « Libye actuelle » est effectivement, bien identifiée et limitée. Nous trouvons des lieux réels mentionnés dès l'Antiquité et existant bien encore de nos jours, mais ces œuvres présentent également des lieux fictifs et réels.

Si le désert de Libye est un espace réel, connu géographiquement et historiquement, la représentation du désert chez nos auteurs est la transformation d'un espace physique en un espace littéraire. Nous constatons que les Anciens évoquent le désert de sable avec une épouvante empreinte de fascination, à l'aide de formules stéréotypées, à propos d'un monde qui leur est inconnu, totalement étranger et qu'ils n'abordent que par la tradition littéraire. C'est aussi au désert de sable que s'intéresse Théodore Monod, deuxième élément de notre corpus, mais pour l'étudier et le décrire, en tant que savant et voyageur, fort d'une expérience personnelle. Enfin, troisième terme de notre corpus, le romancier libyen contemporain Ibrahim Al Koni nous fait découvrir un paysage varié, situé dans le sud-ouest de l'actuelle Libye et limité à la frontière de l'Algérie, du Tchad et du Niger : il montre surtout des déserts de roche,

---

[33] J. Leclant, « *Per Africae silentia…* », art. cit., p. 195.

[34] Arrien, *Anabase*, III REF à compléter (cité par J… Leclant etc…)

[35] Françoise Freby, « L'effet de réel-fiction ou l'impossible non-fiction et l'impossible invraisemblance » (article en ligne sur le site Fabula).

https://www.fabula.org/effet/interventions/5.php

sans oublier que le sable et la pierre, la plaine et la montagne, le vent et le soleil, le puits et l'oued, tous ces éléments font partie intégrante de la réalité du désert. Mais il s'agit en même temps d'autre chose : d'un espace métaphorique, combinant et cordonnant les symboles et les mythes, fournissant matière à réflexion sur le monde et sur l'existence humaine dès l'Antiquité. Chez lui les noms référentiels nous dirigent vers des lieux existants, mais aussi vers des lieux symboliques et mythiques entre le passé et le présent.

De nos jours, le désert en Libye occupe la plus grande partie de la surface du pays, mais il faut savoir qu'il se compose d'éléments non seulement sableux mais aussi rocheux, comme la Hamada. Michel Roux, dans son travail sur le Sahara, a bien mis en évidence la différence entre les deux types de paysages désertiques, le reg, désert rocheux, et l'erg, désert sableux ou couvert de dunes : le reg « se présente comme une surface plane, de faible déclivité, couverte d'un dallage de cailloux mélangés avec du sable grossier, du limon ou de l'argile. C'est avant tout un type de terrain qui résulte de la concentration en surface d'éléments grossiers, du fait de l'exportation des éléments les plus fins par la déflation et/ou le ruissellement en nappe. On le rencontre partout et dans toutes les situations topographiques : plaines, plateaux, montagnes et même dans les couloirs qui séparent les cordons dunaires [36] ». Il précise que c'est « incontestablement la forme dominante des déserts » du point de vue géographique – alors que la vision prépondérante dans l'imaginaire occidental est celle des dunes sableuses[37]. Au-delà de la dune et de la tempête se maintiennent en effet des reliefs qui couvrent en quelque endroits le désert. Cette configuration variée est soulignée par Théodore Monod dans *Le chercheur d'absolu* : *« La beauté du désert n'est pas nue, mais faite de dunes, d'architectures de grès, du mouvement des ombres, des lumières[38] »*. L'observation de Monod suggère que dans les vallées, le sable peut représenter l'apaisement du désert et sa beauté attirante – quant au préjugé d'espace vide et plane, il est nié par le mot « architecture » qui contient à la fois l'idée d'une construction en hauteur et d'un art naturel, celui d'inertie par l'animation que procure

[36] Michel Roux, *Le désert de sable*. *Le Sahara dans l'imaginaire des Français* (1900-1994), préface de Théodore Monod, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 8.

[37] *Ibid.*Voir aussi Alain Roger, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997, p. 108-109.

[38] Théodore Monod, *Le chercheur d'absolu*, suivi de *Textes de combat*, Édition Folio, 2014, p. 63.

le terme « mouvement ». Cette distinction des deux espaces désertiques situés sur le même plan géographique, est expliquée par le récit mythique des Touaregs – une rivalité entre les deux éléments sableux et rocheux figée par un châtiment divin – que rapporte Al Koni dans *Le Saignement de la pierre* :

> *« Dans les temps anciens, le désert montagneux était en lutte perpétuelle contre le désert de sable. Les divinités du ciel descendaient sur la terre avec les pluies ; elles séparaient les deux compères et calmaient la violence de leur inimitié. Mais à peine s'étaient-elles éloignées du champ de bataille, à peine les pluies avaient-elles cessé, que la guerre se rallumait entre les ennemis éternels. Un jour, du haut de leur ciel, les divinités se fâchèrent et firent tomber le châtiment sur les deux adversaires. Elles figèrent les montagnes à Messak Settafet et stoppèrent la progression obstinée du sable aux bords du Messak Mallat*[39]*. »*

> *« Les divinités s'étaient lassées des plaintes puériles : tantôt c'étaient les sables qui s'avançaient et se plaignaient au ciel, prétendant que les montagnes les avaient provoqués ; tantôt les sommets des montagnes venaient se plaindre des incursions des sables*[40]*. »*

Finalement les hostilités furent arrêtées par la création de l'homme qui, en s'établissant dans la vallée, sépara les deux éléments. Ainsi rocher et sable, après de multiples tentatives d'avancée l'un sur l'autre, ont-ils selon ce mythe leur territoire défini.

2. Les sables du désert, chez les Anciens et Théodore Monod

Le désert sableux est une étendue infinie dans la majeure partie du sud de la Libye. Le sable représente par excellence le désert, qu'il caractérise avec la chaleur et la pénurie d'eau, et qu'il produit perpétuellement de son mouvement tourbillonnaire

[39] Ibrahim Al Koni, *Le Saignement de la pierre*, p. 28-29.

[40] *Le Saignement...*, p. 29. L'auteur fait une nouvelle allusion à cette lutte entre désert montagneux et désert sableux p. 79 : *« Leur animosité remonte à l'époque lointaine où les deux déserts cruels se livraient des batailles sans fin… »*

causé par le vent[41]. La caractérisation essentielle du désert par le sable apparaît d'emblée chez plusieurs auteurs anciens, dont Jean Leclant qui cite les textes dans son article consacré aux témoignages antiques sur la piste suivie par Alexandre le Grand pour se rendre en pèlerinage à l'oracle d'Ammon :

> Arrien[42], *Anabase*, III, 4, 1 : « *La région où est situé le sanctuaire d'Ammon est entourée de déserts : rien que du sable et pas d'eau* » ; et III, 3, 3-4 : « *C'est un chemin désertique ; pour une grande partie, c'est du sable et pas d'eau* ».
>
> Diodore de Sicile[43], *Bibliothèque historique*, XVII, 50, 1 : « *La contrée où est situé le sanctuaire est entourée d'un désert aride, sablonneux et tout à fait inhospitalier* »[44].

Ce dernier passage souligne l'inhospitalité d'un espace privé d'eau et de végétation, écrasé par la chaleur et d'une monotonie effrayante : ces traits composent ce que les Anciens appellent *locus horridus* (le contraire absolu du lieu plaisant ou *locus amoenus*) : un lieu absolument hostile à toute présence humaine[45].

À cela s'ajoute la pénibilité de la marche, à cause d'un sol à la fois meuble et lourd, soulevé par le vent et brûlant sous le soleil torride, ainsi que le décrit l'historien latin Quinte-Curce (probablement du I^er^ siècle de notre ère), à propos de cette même expédition, en exploitant sans doute les mêmes sources historiques et descriptives qu'Arrien et Diodore (*Histoires*, IV, 7, 29) :

---

[41] Mouvement tourbillonnaire auquel on peut identifier le mode d'existence des nomades, selon G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, *Éditions de Minuit*, 1980, p. 473. Voir plus loin, chap. 2.

[42] Arrien, polygraphe grec de l'époque romaine (vers 85 – après 146 ap. J.-C.), a composé entre autres ouvrages historiques une *Anabase d'Alexandre* ou récit des campagnes militaires d'Alexandre le Grand.

[43] Historien grec du I^er^ siècle av. J.-C., qui utilise la même source qu'Arrien.

[44] Textes cités par J. Leclant, art. cit., p. 197-198.

[45] Exemples classiques de *locus horridus* dans la littérature ancienne : les enfers, le rivage inhospitalier des Syrtes, ou la région sauvage de l'Hyrcanie peuplée de tigres (en Perse).

« Il décida d'aller à l'oracle de Jupiter Amon. Il fallait s'avancer par un chemin à peine praticable même pour une troupe légèrement équipée et peu nombreuse ; sur terre, dans le ciel, c'est le manque d'eau ; les sables s'étendent stériles ; lorsqu'ils sont échauffés par les feux du soleil, le sol est ardent et brûle les pieds du voyageur ; il s'élève une chaleur intolérable. Il faut lutter non seulement contre l'ardeur et la sécheresse du pays, mais encore contre l'extrême ténacité du sable, qui, très épais et cédant sous le pas, ne permet qu'à grand peine la marche. »

Et plus loin (IV, 7, 30) : « *Le premier jour et le suivant, la fatigue parut supportable. On n'avait point encore atteint les solitudes si vastes et si nues ; et pourtant déjà la terre était stérile et presque morte. Mais lorsque se découvrirent les plaines couvertes d'épais amas de sable, ce fut comme s'ils s'étaient engagés sur la pleine mer et ils cherchaient des yeux la terre. Nul arbre, nulle trace de culture devant eux ; l'eau même que les chameaux avaient transportée dans des outres s'était épuisée et il n'y en avait point dans le sable stérile et ardent. En outre, le soleil avait tout embrasé ; leur bouche était sèche et brûlée…* »[46]

Ces évocations se complètent, se renforcent et mettent en évidence les qualificatifs traditionnels du désert : chaleur ardente, sécheresse et stérilité, vaste étendue comparée à une « mer » à perte de vue, marche lente et difficile dans le sable.

Dès l'Antiquité et les mythes grecs des origines, le désert de Libye est caractérisé par la chaleur et l'aridité, la Libye évoquée chez Ovide dans les *Métamorphoses* au livre II, raconte la catastrophe de Phaéthon, à qui son père le Soleil avait confié les rênes de son char pour une journée, mais qui, perdant le contrôle du quadrige, aurait embrasé le monde (montagnes, certaines régions et même des fleuves). C'est pourquoi les « Éthiopiens » (le terme désigne dans l'Antiquité les peuples d'Afrique noire) ont la peau si sombre, et qu'une grande partie de l'Afrique s'est transformée en désert. Les sources du Nil sont introuvables car le fleuve épouvanté s'est reculé en un lieu secret :

[46] La traduction est celle d'Henry Bardon : Quinte-Curce, *Histoires* (texte établi et traduit par H.Bardon), Paris, CUF, tome I, livres III-VI, 1961.

« Où va-t-il ? Où est-il ? Au milieu des ténèbres de poix qui obscurcissent ses regards, il n'en sait plus rien et il se laisse emporter par ses coursiers ailés. C'est alors, croit-on, que le sang des peuples d'Éthiopie, attiré à la surface de leur corps, a pris sa couleur noire ; c'est alors que la Libye, d'où l'incendie avait retiré toute humanité, est devenue si aride » (Tum facta est Libye raptis umoribus aestu / Arida…)[47].

Nous notons, au vers 238, le rejet expressif et frappant de l'adjectif *arida* qui apparaît comme une sorte d'épithète de nature attendue par le lecteur, car la mention même des conséquences de l'emballement du char solaire sur cette région d'Afrique atteste d'une association proverbiale entre désert et Libye (au sens d'Afrique du nord), comme entre rivages inhospitaliers et Syrtes : la Libye est synonyme de désert, c'est la région désertique par excellence. Sous l'effet de fournaise dévorante, les eaux sont retirées (littéralement elles ont été « ravies par la chaleur », *raptis umoribus aestu*, v. 237). Il y a eu ainsi une contrée qui, depuis, est restée une zone brûlée.

De fait, toute une partie du désert libyen a pris l'appellation de « Grande Mer de sable », une vaste zone recouverte par des sables fins et des dunes. Théodore Monod, dans *Le chercheur d'absolu*, présente ainsi cet espace fascinant par sa nudité et son éloignement même :

« *Le Sahara libyque m'intéresse beaucoup en raison de son infinie solitude, de son aridité. Nulle végétation. […] La mer de sable dans cette partie du désert est la plus importante de la planète. C'est un massif de 600 kilomètres de long et de 150 kilomètres de large. La fraction méridionale se divise en cordons dunaires fabriqués par le vent et en cordons interdunaires*[48] ».

Mais il poursuit en indiquant qu'il y existe différents types de reliefs et de sols :

« *À la limite du Soudan, s'étendent de grandes surfaces de regs, de plaines caillouteuses. Entre ces deux reliefs, une zone est parsemée de cratères*

[47] Ovide, *Metamorphoses*, livre II, vers 233-238, traduit par F. Villeneuve, CUF.

[48] *Le chercheur d'absolu*, p. 68-69.

volcaniques. Cette mer de sable contient des morceaux de verre sans doute dus à l'explosion d'une météorite ou d'une comète qui, s'approchant de la planète, aurait fait fondre ces plaques[49]».

Cet espace vierge excite la curiosité du savant, mais aussi nourrit la méditation du « chercheur d'absolu » sur l'origine du monde et sur l'avenir de l'humanité, comme nous l'étudierons dans notre III[e] Partie.

3. Al Koni ou la primauté du désert rocheux : plateaux, oueds et montagnes

Qu'en est-il chez Al Koni ? Quelle partie de la Libye et quel type de désert nous montre-t-il dans ses romans ? Son œuvre représente avant tout le Fezzan, une province du sud de la Libye où se trouvent plusieurs villes importantes, des oasis variées, des grottes et des montagnes qui dessinent les frontières avec d'autres lieux, de grands espaces dunaires et sablonneux désignés par les noms « erg » et « ramal ». Le nom Fezzan tire son origine de la *Phazania* antique (décrite notamment par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* V, 35), vaste zone qui n'occupait en fait que le nord-ouest du Fezzan actuel. Cette région, éloignée de près de 700 km du littoral libyen, située au centre du Sahara et longtemps à la croisée de grandes routes caravanières historiques, est l'une des plus peuplées du Sahara.

Dans le premier roman d'Al Koni, *Poussière d'or*, les données géographiques du désert ne sont pas précisées. C'est un espace générique, simplement désigné par « la Hammada », vaste plateau rocailleux. Ainsi y est-il dit que le héros Oukhayed « voyagea à la Hammada occidentale, se dirigea vers la statue ancienne dressée entre les deux montagnes », un lieu de pèlerinage (p. 30), ou bien que « la Hammada vierge » est désormais souillée par les envahisseurs italiens (p. 140)[50].

Dans *Le Saignement de la pierre,* Al Koni représente des lieux géographiques réels et variés appartenant au sud libyen, mais à l'espace référentiel se superpose un

[49] *Ibid*., p. 69.

[50] Ibrahim Al Koni, *Poussière d'or* (1990), traduit de l'arabe par Mohamed Saad Eddine El Yamani, Paris Gallimard, 1998. En Libye existent deux grandes plateformes rocheuses : la Hammada al Homrah ou « plateau rouge » à l'ouest, et la Hammada Zegher à l'est.

espace symbolique[51]. C'est essentiellement un désert rocheux, où on trouve des montagnes et des grottes, et qui se signale par ses routes dangereuses et l'impossibilité d'y vivre. L'évocation des lieux où se situent tous les événements du roman est détaillée. L'action du roman commence dans l'oued Matkhendouch (p. 10), l'un des oueds les plus importants tant géographiquement qu'historiquement : il s'agit d'un site archéologique saharien dans le massif Settafet, à 150 km au sud-ouest de Germa, capitale du peuple ancien des Garamantes, dans la province de Fezzan. Cet oued célèbre par son art rupestre qui date de plus de 8 000 ans, est une plaine rocheuse et montagneuse : *« Dans toute l'étendue du Messak Settafet, des gravures ornaient la pierre des montagnes et des grottes »* (p. 11). Le lecteur découvre ces motifs gravés dans la roche à travers le regard du berger Assouf ; celui-ci n'y accordait guère d'importance dans sa jeunesse mais il s'y intéresse désormais, depuis qu'il constate l'afflux des touristes :

> « *Il les avait découvertes tout jeune lorsque, épuisé par la poursuite de son maudit troupeau, il se réfugiait dans les grottes pour se protéger du soleil et jouir de quelques instants de repos. Il se plaisait ensuite à contempler ces dessins : des chasseurs aux étranges visages rectangulaires […]. Puis il découvrit d'autres dessins en escaladant les montagnes à la suite des chèvres. Il vit sur les parois rocheuses d'affreuses faces d'ogres, ainsi que des animaux hideux qu'on ne trouve pas dans le désert… » (ibid.).*

Dans l'oued Matkhendouch se trouve aussi le plus grand des rochers :

> *« Celui-ci [l'oued] se dresse sur la pente occidentale de la vallée, qui rejoint à cet endroit l'oued Aynsis pour former avec lui une vaste et profonde trouée qui continue de descendre vers le nord-est jusqu'à son confluent avec l'immense Aberho, au lieu-dit Messak Mallat. Ce rocher d'une hauteur prodigieuse marque la limite de la chaine des grottes »* (p. 10).

[51] Ibrahim Al Koni, *Le Saignement de la pierre* (1995), traduit de l'arabe par Pierre Bataillon et François Zabba, Paris, L'Esprit des Péninsules, 1999.

Cet oued se distingue donc par son immensité, par rapport à l'oued Aynsis. Quand ces deux lits se rencontrent, ils constituent un grand cours d'eaux venues d'autres lieux et se dirigeant vers d'autres lointains : *« ils forment ensemble un fleuve unique, profond, imposant, qui poursuit sa route ardue à travers le désert inhospitalier en direction des plaines d'Aberho »* (p. 13). Tel est le décor exaltant présenté dans ce premier chapitre intitulé « L'Icône de pierre », où a grandi et s'est fortifié le héros *:*

> *« Il baptisa ensuite oueds, ravins et montagnes d'après les images gravées dans la pierre… »*
>
> *« Là se trouve un ensemble de grottes couronnées par des rochers majestueux, borné par le haut piton qui s'élève comme un édifice montant vers le ciel »*
>
> *« Assouf resta longtemps à admirer ce tableau. Puis il tenta d'escalader le rocher pour atteindre le masque du géant. En vain… La voie qui y menait était hérissée de pierres coupantes. Il fit une nouvelle tentative en s'accrochant à la roche lisse. Mais de nombreuses pierres s'éboulèrent sous ses pieds et il dégringola jusque dans l'oued où il tomba sur le dos »*[52].

Dans un autre chapitre, Al Koni présente le lieu où vivent le protagoniste et sa famille, le Messak Mallat : *« À Messak Settafet, il l'entraîna à la chasse au mouflon et, à Messak Mallat, consacra des journées entières au tir au fusil. Il le réveillait de bonne heure pour chasser dans la clarté incertaine de l'aube […] dans les pâturages et les plaines »* (p. 26). Le Messak Settafet est formé des plaines rocheuses et montagneuses : *« La plaine prenait fin et Messak Settafet s'annonçait. Les collines se succédaient, couvertes d'énormes roches noires grillées par le soleil immuable. La limpidité du désert sablonneux prenait fin, et avec elle son étendue plate, si bienveillante pour les hommes. Et le désert montagneux, chargé de courroux, déployait tous ses obstacles »* (p. 79).

Nous sommes donc, au début du roman *Le Saignement de la pierre*, face à un décor merveilleux. Cependant le romancier présente une description artistique et bien détaillée des peintures rupestres historiques qui recouvrent la roche et les grottes

[52] *Ibid.*, p. 13-14.

désertiques et même les oueds. C'est sur le rocher le plus important de l'oued Matkhendouche qu'est peinte l'image du mouflon comme un être divin – un lieu qui témoigne de la succession des civilisations au sud du désert libyen. Il s'agit donc une région aride et contrastée entre montagnes, plateaux et oueds, et d'une grande richesse archéologique. Ainsi, les éléments naturels du désert décrits par Al Koni ne composent pas un lieu générique et abstrait, mais proviennent de lieux bien réels. Les descriptions accordent une part importante à cet aspect réaliste du désert, en particulier pour le sud libyen, avec l'idée d'un lieu chargé d'histoire et attirant.

D'autres oueds réels sont présentés dans les textes koniens. Le roman *Les Mages* évoque à plusieurs reprises l'oued al-Ajâl. Cet oued, situé au milieu de Fezzan et bordé au sud par Hamada Mourzouk, au nord par l'erg de Oubari, à l'est par la ville de Sebha (capitale du Fezzan actuellement) et à l'ouest par l'oued Iroine, témoigne également de civilisations très anciennes associées elles-aussi à des gravures rupestres d'une richesse extraordinaire. Il est d'abord mentionné à propos de Waw, ville au fin fond du désert, surnommée « la petite Tombouctou », avec ses ruelles dont *« … les trous sombres [..] réclamaient de leurs bouches béantes et noires comme les grottes de la Tadrart leur part des troncs rapportés du wadi al-Ajâl par les caravaniers*[53] *»*. Puis il est invoqué dans la réponse du cheikh aux inquiétudes sur l'écroulement qui menace cette cité de Waw : *« cessez d'abreuver vos chameaux au puits et envoyez une caravane au wadi al-Ajâl pour aider la plaine et combler le déficit en eau*[54] *»*. Un passage du *Saignement de la pierre* montre que cet oued est aussi bien un lieu de halte et de repos pour les migrants et caravaniers qu'un lieu de réunion, rencontres ou même guerres entre tribus : *« Des mois s'écoulaient sans que l'on aperçût une seule caravane en provenance du pays des Noirs. Avec les gens des oasis de Wadi al-Ajâl, Ghat, al-Awaynat ou Mourzouk, ses relations étaient interrompues…*[55] *»*. Dans un autre passage des *Mages*, on voit ce lieu investi par les « Chacals », les cavaliers du désert qui lancent l'assaut contre les tribus et les caravanes : *« Les démons attaquèrent d'abord par le sud-est. Ils occupèrent*

[53] Ibrahim Al Koni, *Les Mages* (1990/1991), traduit de l'arabe par Philippe Vigreux. Paris, Phébus, 2005, p. 78.

[54] *Ibid*., p. 84.

[55] *Le Saignement de la pierre*, p. 32.

Murzuq, Zuwayla et descendirent vers le wadi al-Ajâl… De là, ils poussèrent au sud jusqu'à l'Adrar, gagnèrent le Tassili, Ghadamès, occupèrent tout l'Azguer[56]*. »*

L'oued apparaît finalement comme un lieu de passage, entre territoires comme entre passé et présent. C'est une terre de la limite – ainsi l'exemple suivant, entre désert montagneux et désert de sable : *« … le Wadi al-Sadar, une limite naturelle, à l'ouest et au sud, entre leur oasis montagneuse et la Hamada*[57] *»*. Ces sites, au sud-est du désert libyen, sont pour Al Koni non seulement un espace géographique mais aussi un espace de méditation sur les traces du passé. Ses excellentes connaissances en histoire et géographie lui permettent d'intégrer à son récit, avec intuition et sagacité, des données authentiques.

Les montagnes occupent une place importante et privilégiée dans les récits koniens. Cet élément de paysage se présente habituellement dans un premier temps physiquement, mais aussi de façon symbolique. Ainsi lit-on dans *Les Mages* : *« De la fière chaîne des Akakus, deux montagnes légendaires se séparent et s'enfoncent dans le désert »*[58]. L'Akakus, petite chaîne montagneuse située au sud-ouest de la Libye à la frontière avec l'Algérie, offre un site archéologique préhistorique important pour ses gravures rupestres datant de 12000 av. J.-C. Le roman *Les Mages* mentionne plus précisément l'Idinen : cette montagne, surnommée « les grottes des génies », fait partie de l'Akakus.

Dans *Le Saignement de la Pierre*, Al Koni évoque le djebel al-Hasawina, une chaîne montagneuse qui s'étend dans le sud de la Hamada et sépare celle-ci du désert sableux du Fezzan. C'est sur ses sommets inaccessibles que se réfugient les gazelles pourchassées par Caïn, dont l'esprit est obsédé par la consommation de viande : *« il s'empressa de tout oublier et continua de passer la Hamada au peigne fin à la recherche des bêtes errantes qui fuyaient vers le sud, cherchant refuge dans les hauteurs du Jabal al-Hasawina*[59]*»*. Dans le même roman on trouve aussi une brève allusion au Jabal Nefousa, lorsque Caïn se présente blême et harassé comme au retour d'un long voyage, *« comme s'il avait traversé le Sahara de Tombouctou au Jabal*

[56] *Les Mages,*-p. 92.

[57] *Le Saignement de la pierre,* p. 117.

[58] *Les Mages*, p. 11.

[59] *Le Saignement de la pierre*, p. 90.

Nefousa [60]». Cette montagne se situe au nord-ouest de la Libye, entre la plaine de la Djafara au nord et le plateau tripolitain au sud. Une autre allusion concerne la montagne de Masis, à propos du père d'Assouf, avec lequel le héros avait l'habitude de s'isoler dans le désert : *« Le vieux partit un jour chasser le mouflon dans le massif occidental de Masis et il ne revint plus* [61]».

Al Koni nous présente également dans *La Poussière d'Or* des reliefs géographiques variés du désert comme Adrar, Qar'at Mimoun, la Hamada Hamra, le djebel al -Hasawina, Ain Karma… Situé au cœur du récit, le désert s'élargit parfois au-delà des limites de la Libye. Ainsi le romancier écrit-il à propos d'un devin renommé pour son intégrité, dans *Le Saignement de la pierre* : *« sa réputation s'était propagée dans tout le Grand Désert ; on venait de Ghadamès, de Tombouctou, du Jabal Nefousa et d'Agadès pour le voir*[62] *»*. Il se trouve que le désert, loin d'être un lieu figé dans la solitude, est aussi un espace de circulation et d'échanges comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

4. Lieux divers chez Théodore Monod

Les déserts rocheux aussi sont présents chez Théodore Monod. Il mentionne l'Edeyen de « Marzouk », un erg de 58 000 km qui se situe dans le massif du Fezzan. Il évoque la montagne du Tibesti, au sud de la Libye, à la frontière tchadienne – un espace désertique où les gravures rupestres témoignent d'une civilisation ancienne datant de 25000 av. J.-C. Il s'amuse de ce que sa propre présence sur ces lieux de solitude la nuit de Noël 1939 figure une extrémité ténue de l'existence humaine : « *je reste seul, au cœur de ces montagnes noires baignées de lune…*[63] ». Et plus loin il fait remarquer sur ce pays sauvage, au souvenir de cris entendus alors qu'il était grimpé dans les hauteurs pour copier des peintures rupestres : *« Étrange pays que ce Tibesti, dont on a dit que 'seuls des gens ayant peur d'être assassinés chez eux' avaient pu venir s'y fixer »* – et il cite l'architecte Charles Le Cœur : *« la permanence de la vie au Tibesti*

[60] *Ibid.*, p. 38.

[61] *Ibid*., p. 31.

[62] *Le Saignement de la pierre*, p. 43.

[63] *L'émeraude des Garamantes*, p. 61.

représente une victoire de l'homme sur la nature aussi prodigieuse que le percement de l'isthme de Suez ou la conquête de l'air »[64].

Par contraste avec les maigres fournitures qu'on se procure en cette région, Théodore Monod évoque les oasis du sud de la Libye, qui offrent des ressources agricoles exceptionnelles : *« il faut […] chercher ailleurs et jusqu'aux oasis libyennes de Zeila (Fezzan) et de Tezer (Koufra) pour y échanger des dattes et les produits de l'élevage (beurre chèvres, ânes, peaux de boucs) ou de ramassage (pépins de coloquinte)*[65] *»*. Ces oasis Ghadamès, Koufra, avec les montagnes Jebel al-Awaynat, énormes massifs mi- granitiques, mi- gréseux, dominent la plaine sur 1300 km, se situent dans le désert, à la frontière entre l'Égypte, la Libye et le Soudan. L'oasis de Koufra se situe dans le sud-est libyen, elle est limitée au nord par l'oasis de Tazerbo, au sud par les frontières avec le Tchad et le Soudan, à l'est par celle avec l'Égypte et à l'ouest par la région de Rebiana. Il s'agit d'une vaste zone désertique (environ 1/3 du Sahara libyen), aux reliefs montagneux, précisément dans la zone de Jable al-Awaynat et Arkenu vers le sud, dans la province Cyrénaïque. On trouve aussi dans cette région différents oueds, des lacs, des étendues dunaires, des surfaces rocheuses et des oasis.

Les lieux mentionnés dans les récits et réflexions de Monod sont évidemment réels, ce sont des espaces où il a vécu des expériences personnelles. Cette géographie se recoupe en grande partie avec le choix d'Al Koni. Toutefois chez le romancier libyen les lieux ne servent pas seulement de référent où situer l'histoire racontée – noms de puits, de sources d'eau, d'oueds, de montagnes et d'oasis existant depuis l'Antiquité dans le désert jusqu'à nos jours – ils s'élargissent également à une dimension imaginaire et mythique.

Ainsi, la distinction entre réalité et irréalité est-elle largement dépassée, comme celle entre le visible et l'invisible, en particulier pour le lieu perdu « Wow ».

IV. Un lieu de nulle part : Oasis ou Waw

Dans les œuvres koniennes, le « Wow » ou *Oasis perdue*, que nous pourrions appeler également *Paradis perdu*, est considéré comme le lieu le plus important pour

[64] *Ibid.*, p. 72-73.

[65] *Ibid.*, p. 73.

les habitants du désert. La cité de Wow existe aujourd'hui sous trois noms en Libye actuelle : Wow Al Kébir, Wow Al Namous » et « Wow Harir » ; la dernière est une oasis cachée selon la légende touarègue[66]. Nous ne savons pas à laquelle réfèrent les événements du roman. Ainsi Wow est multiple : l'ancienne, construite en pays noir à l'image de Tombouctou[67], la nouvelle, est au centre du pays Touareg, et la mythique à la poursuite de laquelle tous se mettent en route. « *L'oasis perdue constitue la mission la plus essentielle, la plus significative et la plus personnelle de tout Saharien*[68] ».

La situation géographique de cette oasis « Wow » n'existe pas dans les œuvres koniennes. Mis à part une description qui apparaît dans ses récits, le lieu « Wow » n'est pas fréquent mais il existe forcément dans toute l'immensité du désert et exécute son plan éternel dans son monde. *« Dis- moi, vénérable cheikh : quel est le secret de Waw ? Quand le voyageur peut-il trouver Wow ? — Ne pénètre dans Waw, répondit l'homme, que celui qui a traversé la vallée de la souffrance et est né une deuxième fois. Perds-toi, tu te trouveras !*[69] *»*

Al Koni nous offre le récit du lieu et du mythe hérité des temps primitifs, « Wow » est le paradis de rêve au milieu du désert aride et se transforme en vraie oasis. Néanmoins, il disparaît et revient dans le cycle mythique, c'est une cité qui ne meurt pas, depuis l'Antiquité, les Touaregs nomadisent dans le désert avec le rêve de retrouver la cité perdue. Et pour trouver cette oasis, il faut se perdre soi-même afin d'entrer dans ce paradis. Nous pensons que cette petite oasis située dans l'immense désert nous ramène à la Waw mythique construite jadis par les Touaregs, présentée dans le roman *Les Mages*. « L'arrivée à Waw est le retour à cet espace de l'unité qui se situe avant l'Être, dans le néant. Waw est l'avant-espace, le non-espace[70]. »

---

[66] Ibrahim Al Koni, *Les Mages*, p. 76.

[67] *Ibid*., p. 78.

[68] Ben Meftah Tahar ben Ali, *L'univers mythique Touareg dans l'œuvre d'Ibrahim Al Koni,* thèse en ligne. Université Lumière Lyon 2, 2010, p. 46.

[69] *Les Mages,* p. 270.

[70] Rima Sleiman, « Ville, oasis, désert : La négation de la Création », dans *La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*, éd. par Boutros Hallad, Robin Ostle & Stefan Wild, Paris, 2002, p. 53.

Conclusion

En bref, les dimensions géographiques dans les œuvres koniennes présentent plusieurs aspects. En premier lieu, le désert sableux est une étendue infinie de désert et d'erg dans la grande partie au sud de la Libye. Le sable représente la concrétisation du désert, Ensuite le désert rocheux, où on trouve des montagnes et des grottes : c'est la Hamada, appelée aussi reg, plateau rouge aride, un terrain immense caractérisé par sa chaleur extrême, riche de plantes saisonnières, et par sa faune. Enfin, l'oasis se caractérise par la stabilité des populations : elles pratiquent l'agriculture et leurs productions agricoles sont très diversifiées.

Ce que la littérature antique retient du désert libyen, c'est une immense étendue de sable brûlant, en une image figée (celle de l'erg), et cet univers à perte de vue décrit aussi par Théodore Monod. Mais une autre réalité *des* déserts libyens nous apparaît aussi (celle des regs), grâce aux récits du savant français et aux fictions d'Al Koni : plaines caillouteuses, plateaux rocheux, montagnes. Le romancier libyen exploite tout particulièrement les sites archéologiques et les peintures rupestres, pour présenter avec exaltation un espace qui ouvre un passage entre présent et passé, réel et irréel : « la rudesse du désert… le mystère des espaces nus », écrit-il[71]. Chez lui le désert n'est pas seulement un endroit à décrire, un décor de l'action romanesque, mais il recèle une dimension historique et mythique, il est chargé de traces et animé de multiples vies.

[71] *Le Saignement de la pierre*, p. 88.

Chapitre 2

La vie dans le désert

Si le mot « désert » en lui-même signifie territoire abandonné et suggère l'image d'une immensité nue, inerte et de solitudes désolées, dans la réalité l'espace désertique n'est pas dénué de vie. Dans un premier temps, il convient d'examiner par ordre d'animation croissante, les plantes, les animaux, les peuples et essayer de comprendre, ensuite, comment ils sont représentés et décrits par les auteurs de notre recherche.

I. Végétation du désert

Malgré la sécheresse, toute végétation n'est pas absente du désert. En tant que naturaliste, Théodore Monod s'est particulièrement intéressé aux plantes qui subsistent dans le Sahara libyque, pour lui le désert par excellence (« désert des déserts », « *no man's land* est-saharien »)[72], et l'une de ses tâches consistait à herboriser, à rapporter des échantillons de plantes vivantes ou à l'état de traces desséchées :

> « *Parmi ces trésors, j'ai recueilli la flore de ce plateau, pour la plupart des débris de plantes. J'espère récolter une vingtaine d'espèces, chose difficile. […] Ce désert dénote combien le couvert végétal s'est réduit. La vie a existé. […] Il reste quelques acacias*…[73] »

Dans ses souvenirs, Théodore Monod évoque non seulement les acacias, mais aussi la myrrhe, résine aromatique produite par le balsamier – autrement appelée *commiphora* – qui se raréfie dans le désert. Anciennement mêlée aux huiles saintes dans les rites hébreux, elle était par ailleurs utilisée dans les cérémonies matrimoniales ou à

[72] Théodore Monod, *L'Émeraude des Garamantes*, p. 375.

[73] Théodore Monod, *Le chercheur d'absolu*, p. 69. Sur l'acacia, voir aussi *L'Émeraude des Garamantes*, p. 378, 381 et 382.

l'occasion de grandes fêtes religieuses chez les nomades du désert et les tribus sédentaires attachées à leurs traditions millénaires.

Le romancier Ibrahim Al-Koni, quant à lui, ne néglige aucune plante du désert, même lorsqu'elle semble n'avoir que peu d'importance, puisqu'elle constitue un trait distinctif du désert et en fait partie intégrante. Parmi les plantes décrites dans le désert libyen, l'acacia est étroitement associé au paysage désertique : « *Le robuste acacia habite les vallées depuis que le désert existe et […] il y restera tant que le désert sera là*[74] ». Tous ces arbres ont l'habitude de se réunir pour deviser[75]. Fait d'une fourche, l'acacia est symbole de la permanence et de la persévérance. Ainsi voit-on dans *Les Mages* des « *vallées nues, tapissées de pierres noires brûlées par un soleil immortel, au creux desquelles de vaillants acacias trompaient la mort pour garder leur toison de verdure sur leur tête redressée* » (p. 94). Or dans ce roman, l'acacia partage le trait caractéristique de persistance avec les derviches. En effet, le derviche est un survivant après la disparition du royaume Wow. Aussi le derviche Moussa lui-même s'identifie-t-il à l'acacia et traite cet arbre en « parent », se désolant de devoir en couper des branches pour fournir du bois et allant jusqu'à le vêtir pour le protéger du soleil[76]. Et Al-Koni en propose cette description poétique, qui prête une sensibilité à la plante :

> *« Les acacias, ployés obstinément vers la terre calcinée dans une attente morose, refusaient de croire que l'ordre était venu du ciel d'ajourner au lendemain les rites de l'immuable supplice* [c'est-à-dire la chaleur torride]. *Une brise soufflait du nord, qu'ils retenaient dans leur toison pour en absorber la moiteur et lui emprunter la vie* » (*Les Mages*, p. 153-154).

La dernière phrase, avec le terme « toison », assimile discrètement l'acacia au mouflon. Cette image n'est pas fortuite. Le mouflon demeure une figure emblématique du désert, une sorte de totem inspirant le respect et l'abnégation.

---

[74] Al-Koni, *Les Mages*, p. 129.

[75] *Ibid.*, p. 525-526.

[76] *Ibid.*, p. 128-131 (piété familiale). Voir aussi p. 439 : « *Dans la vallée des acacias, il examina ses frères. En se déplaçant parmi eux, il en vit dont les branches étaient anémiées et les feuilles flétries par la trop longue soif.* »

Le romancier libyen mentionne d'autres arbustes : le tamaris[77], ou plus souvent le genêt, qui pousse en buisson dans les vallées et dont les fleurs jaunes exhalent un parfum exquis[78] . Celles-ci sont associées au printemps : « *le genêt fit éclore ses fleurs tristes […] Il laissa son méhari paître à côté des fleurs de genêt odorants. Il ne se doutait pas que l'apparition des fleurs de genêt signalait l'arrivée du printemps dans les plaines du désert* » (*Poussière d'or*, p. 18). Autre plante à fleurs, l'hélianthème qui rampe sur les rochers, caractéristique de la Hamada[79].

Comme l'acacia, le jujubier sert à fabriquer des bâtons[80] et à l'ombre de ses branches on prend du repos[81]. C'est un arbre sacré. Il est appelé dans *Les Mages* « arbre du Jardin » (p. 411) car dans le Coran c'est près d'un jujubier que Dieu s'est révélé au Prophète (Coran, I.III., 13-15). *Poussière d'or* fait allusion à une légende touareg selon laquelle il existerait un jujubier perdu dans le désert abritant une source, et celui qui le trouverait et boirait de cette eau accéderait à l'éternité : le grand-père maternel du héros Oukhayyed a vu cet « arbre de la sagesse » en songe, et cette vision prémonitoire lui a permis de se préparer à sa mort (p. 34). Or c'est au jujubier qu'il faudrait identifier le fameux « lotos » dont parlent les auteurs anciens, à commencer par Homère[82] : dans *L'Odyssée*, Ulysse découvre « l'île des Lotophages » dont le peuple, les « mangeurs de lotos », se nourrit exclusivement d'un fruit « doux comme le miel » qui cause l'oubli, et dont l'activité essentielle semble être la cueillette[83] . Cette plante est ensuite mentionnée chez Hérodote qui souligne son goût sucré : « *le lotos donne un fruit gros comme la baie et d'une saveur sucrée, comme les dattes* » (IV, 177). Le savant grec Théophraste (IV^e^-III^e^ s. av. J.-C.) la décrit ainsi dans son *Histoire des plantes* :

---

[77] *Les Mages*, p. 129-130, 258 (« *le squelette d'un vieux tamaris rongé par la poussière et envahi par le sable et le sel* »), 475, 501.

[78] *Les Mages*, p. 347-348, 354, 368, 373, 386, 567.

[79] Voir par exemple *Les Mages*, p. 347 : *« L'hélianthème verdissait avant l'heure. »*

[80] *Les Mages*, p. 343.

[81] *Les Mages*, p. 367, 373.

[82] Cf. M. Dorie, « Les plantes magiques de l*'Odyssée*. Loto et moly », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 195, 1967, p. 573-584. L'île des Lotophages doit être identifiée à Djerba.

[83] Homère, *Odyssée*, IX, 82-104 (texte établit et traduit par V. Bérard, annoté par S. Milanezi, introduction de E. Cantarelle, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2005).

« *En Libye, croissent de nombreux et magnifiques lotos. [...] Cet arbre remarquable est de la grandeur du poirier, ou un peu plus petit ; ses feuilles, découpées, ressemblent à celle de l'yeuse. Il y en a plusieurs variétés, distinguées par le fruit. Ce fruit de la grandeur d'une fève, naît parallèlement sur les branches, à la manière des baies du myrte, et mûrit, comme les grappes de raisin, en changeant de couleur. On en fait un vin qui s'aigrit au bout de trois jours. Du reste, le fruit est très abondant sur l'arbre, et l'arbre lui-même est commun sur la côte de Carthage, où l'on conte que l'armée d'Ophellus*[84]*, privée de toute autre nourriture, vécut, plusieurs jours, des seules drupes du lotus. C'est sur l'Île des Lotophages que le fruit atteint la saveur la plus exquise* [85]».

L'historien grec Polybe (IIe s. av. J.-C.) parle d'un « arbrisseau épineux » et suit la description de Théophraste, en précisant qu'en écrasant des fruits fermentés on obtient de la liqueur[86]. Enfin, la grande *Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien[87] signale que le lotos croît près des Syrtes et chez les Nasamons.

Dans *Poussière d'or*, Ibrahim Al-Koni évoque une autre plante sacrée, nommée assiar. Le cheikh Moussa conseille à Oukhayyed de soigner son méhari, atteint de la gale, avec cette fleur magique : « *la guérison de ton chameau se trouve dans assiar. […] Va à Qar'at Mimoun, au printemps prochain : assiar ne pousse que dans ces vallées* » (p. 25). C'est donc à la recherche de la « plante promise » que le héros se met en marche : « *Au crépuscule, il trouva tout un champ où la plante légendaire s'élevait d'un bras au-dessus du sol. Ses feuilles étaient vert sombre. Les branches pendaient, retournaient vers la terre, délaissant le tronc fin et magique, au sommet duquel apparaissait une fleur jaune, qui dégageait un parfum mystérieux. La fleur des djinns* »

[84] Ophellus ou Ophellas : tyran de Cyrène qui, vers la fin IV^{e} s. av. J-C., avait traversé avec son armée le désert de Libye durant deux mois pour rejoindre les troupes grecques d'Agathocle, selon la même piste que celle que suivra Caton le Jeune au I^{er} siècle av. J.-C. : cf. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du nord*, t. VIII, Paris, Hachette, 1928, p. 31 ; J. Aumont, « Caton en Libye (Lucain, *Pharsale*, IX, 294-949) », *Revue des études anciennes*, 70, 1968, p. 318.

[85] Théophraste, *Histoire des Plantes*, IV, 4.

[86] Cité par M. Dorie, art. cit., p. 578.

[87] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, V, 28 (texte établi et traduit et commenté par J. Desange, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2008).

(p. 35). Certes, le méhari guérira à terme de sa maladie mais, après avoir mâché la fleur, il est pris de folie et rompt ses liens. De fait, les tribus du désert redoutent cette plante magique dont l'effet est identifié à la possession : « *Dès qu'un enfant s'éveillait à la vie et qu'on lui confiait les chèvres, on lui disait :* "*prends garde à ne pas laisser paître dans Qar'at Mimoun. Il y a assiar. Dans cette plante il y a mille remèdes, mais ils passent tous par la porte des djinns". Dans cette plante il y a mille remèdes, mais ils passent par la porte des djinns* » (p. 25).

Le romancier lui-même explique dans une note que l'*assiar* correspond au *silphium* des Anciens, « plante mythique qui donne une énergie fabuleuse » qui « a disparu de la Libye » et dont « les anciens historiens s'accordent à dire qu'elle est un remède miraculeux contre toutes les maladies connues dans le monde antique [88] »

Le *silphium* (*silphion* en grec, aussi appelé *laser* en latin) constituait dans l'Antiquité gréco-romaine une ressource fameuse de la Cyrénaïque, employée comme fourrage pour les bêtes, réputée pour ses usages condimentaires et ses vertus médicinales (une sorte de résine qu'on extrayait de la racine et de la tige), mais qu'une surexploitation a raréfiée à partir du IIe siècle av. J.-C. et fait disparaître au V^{e} siècle ap. J.-C. On en trouve des représentations sur des monnaies de Cyrène dès le VI^{e} siècle av. J.-C. Hérodote mentionne le silphion cultivé par les Libyens, plante désertique, adaptée à la sécheresse et dont les champs s'étendaient dans le pays de Giligames jusqu'à l'entrée de la Grande Syrte : « *le silphion commence là : on en trouve depuis l'île de Platéa jusqu'à l'embouchure de la Syrte* » (IV, 169)[89]. Théophraste dans son *Histoire des plantes* (VI, 3, 1-7) décrit très précisément cette espèce végétale annuelle comme une férule à tige épaisse, aux fleurs jaune d'or et au fruit foliacé, avec une racine massive, recouverte d'une peau noire et dont suinte un suc laiteux[90]. Cette description, suivie par Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, XIX, 3, 38-45), a permis, après plusieurs hypothèses, de rapprocher la plante antique de la variété de férule *Margotia gummifera*

[88] *Poussière d'or*, p. 25 note 1.

[89] Cf. A. Barguet, *Historiens grecs I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, note p. 1435 : « les Giligames habitent la côte depuis Plynos (Sidi Barani) jusqu'au-delà du golfe de Bomba ». Platea correspond à l'île Bomba.

[90] Cf. Théophraste, *Recherches sur les plantes*, tome II, livre VI, 3, 1-7 (texte établi et traduit par S. Amigues, Paris, Les Belles Lettres, 1993-2006).

qui présente des caractéristiques similaires, contient du camphre et croît sur des sols arides[91].

Al-Koni évoque aussi une plante montagneuse : l'absinthe, qui pousse sur les terrains non cultivés et les pentes rocheuses. Elle est utilisée comme herbe médicinale et magique, donc essentielle aux peuples du désert. C'est ainsi qu'elle servait de talisman pour se protéger des djinns, comme il apparaît à diverses reprises dans *Les Mages*, notamment dans ce passage sur la jeunesse d'Adda, auprès d'une grand-mère obsédée par les spectres des démons : « *Sa vieille voisine lui donna une poignée d'absinthe en lui disant que tout mal avait son remède et que les djinns et l'absinthe ne pouvaient vivre côte à côte au sein d'un même campement.* » (*Les Mages*, p. 318-319). En particulier, un sachet d'absinthe attaché au poignet est censé conjurer les maléfices (p. 319, 420, 595).

En marge des plantes, on peut mentionner enfin la truffe, champignon délicieux et recherché[92] : « *la truffe cachée, enfouie, qui perce l'argile de son cratère* » (*Les Mages* p. 354). Il sert de comparant pour de petits seins ronds (*ibid.*, p. 330), comme le tronc d'un jeune palmier pour une taille élancée (*ibid.*, p. 341).

II. Présence et représentation des animaux du désert

Des sources antiques et l'art rupestre témoignent de la présence d'animaux de grande taille ayant vécu en Libye, à une date ancienne : éléphants, girafes, autruches, ou encore bovidés sauvages. Comme ces animaux sont de grands consommateurs d'eau et de végétation, leur disparition de ce milieu est la preuve d'un changement climatique important, ayant abouti à l'aridité actuelle. La faune sauvage de Libye offrait alors une grande diversité. Aux chapitres 191-192 du livre IV de son *Enquête,* Hérodote dresse une longue liste d'animaux vivant en Libye, qui paraît entachée d'éléments fabuleux :

[91] Cf. F. Chamoux, « Le problème du Silphion », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1987, p. 54-59 ; L. André, « Le silphium », *Connaissance hellénique*, n° 84, juillet 2000, p. 51-53 ; S. Amigues, « Le silphium – État de la question », *Journal des savants*, n° 2, 2004, p. 191-226.

[92] *Poussière d'or*, p. 35 ; *Les Mages*, p. 346, 386, 567.

« Depuis ce fleuve [le Triton, à la limite ouest de la Tripolitaine actuelle] *en direction du couchant, la Libye des peuples sédentaires est très montagneuse et peuplée d'animaux sauvages. Là, vivent les serpents gigantesques, les lions, les éléphants, les ours, les aspics, les ânes cornus, les créatures à tête de chien, les créatures sans tête aux yeux placés dans la poitrine (s'il faut croire les Libyens), les hommes et femmes sauvages, et bien d'autres créatures encore – qui existent bel et bien* ».

La référence d'Hérodote aux serpents gigantesques ressemble à un récit légendaire rapporté par les Libyens, sur lequel nous reviendrons dans la III^e^ partie de notre étude. Toutefois, il pouvait s'agir de pythons, qui atteignent effectivement 8m de long[93]. D'un autre côté, et même s'ils existent en Afrique du nord (en Algérie au siècle dernier, et encore dans l'Atlas)[94], on peut douter que des lions aient été présents sur le territoire libyen. L'art rupestre de cette région ne témoignant en aucun cas de leur passage. Il est bien connu que les éléphants ont été employés par les Carthaginois dans la guerre contre Rome au II^e^ siècle av. J.-C., et ils ont disparu de Tunisie au début de notre ère. L'existence des ours est attestée par des représentations figurées et des ossements[95]. Les « aspics » sont les serpents venimeux, sans doute les vipères qui sont encore présentes de nos jours dans le désert, les « ânes cornus » correspondent aux antilopes. Enfin les « créatures à tête de chien » peuvent désigner des singes cynocéphales ou bien, comme les « créatures sans tête », ces personnages que l'on trouve représentés sur les peintures et gravures rupestres du Tassili, sachant que la figure humaine est tabou chez les Touaregs[96]. Enfin « les hommes et femmes sauvages » seraient des singes, chimpanzés ou gorilles[97]. Ne concernant que la partie occidentale de la Libye, cette première liste d'Hérodote omet ainsi certaines espèces,

[93] Cf. A. Barguet, *op. cit.*, p. 1440 note 2.

[94] *Ibid.*

[95] *Ibid.*

[96] *Ibid.* A. Barguet renvoie sur ce point à H. Lhote, *À la découverte des fresques du Tassili*, Paris, Arthaud, 1958.

[97] *Ibid.* (avec renvoi à S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, Paris, Hachette, 1913, p. 100 et suivant.)

pourtant caractéristiques du désert, comme les mouflons, les cerfs, ou encore les sangliers – qu'il n'évoque qu'ensuite à propos de la partie orientale :

> *« Les nomades ne connaissent pas ces animaux mais ils en ont d'autre chez eux : gazelle à la croupe blanche, chevreuils, antilopes, bubales, ânes – sans cornes, ceux-là, mais qui ne boivent pas (et c'est exact) – oryx dont les cornes servent à faire les montants des lyres phéniciennes (l'animal a presque la taille d'un bœuf), petits renards, hyènes, porcs-épics, béliers sauvages, dictyes, chacals, panthères, boryes, crocodiles terrestres longs de trois coudées presque, qui ressemblent aux lézards, autruches et petits serpents qui portent une seule corne. En plus de ces animaux, ils ont aussi ceux que l'on trouve ailleurs, sauf le cerf et le sanglier, qui n'existent ni l'un ni l'autre en Libye. Ils ont trois espèces de rats : les rats dipodes, les zégéries (un mot libyen qui signifie "colline" dans notre langue) et les rats-hérissons. On trouve aussi dans le Silphion des belettes.* »

Dans cette seconde liste, plus abondante que la précédente, nous trouvons d'abord les animaux herbivores, puis les bêtes carnivores, et enfin les rats et belettes. L'oryx, qui existe encore de nos jours, est une sorte de gazelle aux cornes droites. Le « bélier sauvage » désigne le mouflon, plus proche des ovins que des caprins. Les « panthères » doivent être en réalité des guépards qui, ne chassant pas à l'affût, vivent effectivement sur des larges espaces qui leur permettent de courir après leurs proies[98]. Les « dictyes » et « boryes » ne sont pas identifiables ; les crocodiles terrestres « de trois coudées » (soit 1,30 m) correspondent vraisemblablement à des varans (ceux-ci pouvant atteindre 1,50 voire 2 m) ; les serpents à corne unique n'existent pas, mais il y a dans le désert une vipère à deux cornes, que l'on nomme céraste. Le reptile évoqué par Hérodote pourrait être la « vipère heurtante » dotée d'une écaille saillante sur le museau[99]. Les trois espèces de « rats » successivement mentionnées sont les gerboises,

[98] Cf. G. Camps, « Des incertitudes de l'art aux « erreurs » d'Hérodote. La faune des temps néolithiques et protohistoriques de l'Afrique du Nord », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 134-1, 1990, p. 35-57 (p. 50).

[99] *Ibid.*, p. 51.

les gondis et les simples hérissons[100]. La « belette » est sans doute la genette, très commune en Afrique du nord[101]. Hérodote exclut une fois de plus les cerfs et les sangliers, comme le feront après lui, au sujet de l'Afrique en général, Aristote et Pline l'Ancien[102]. Il mentionne aussi, un peu plus loin, « *des singes qui abondent dans les montagnes* », chassés et consommés par les Gyzantes, peuple de Libye occidentale (IV, 194).

Pour ce qui est des animaux domestiques, Hérodote mentionne les chevaux, servant à atteler les chars, ainsi que les bœufs, dont une espèce tout à fait particulière chez les Garamantes : « *ils ont aussi chez eux la race des bœufs opisthonomes — qui paissent à reculons : la raison en est que leurs cornes sont recourbées en avant, ce qui les oblige à marcher à reculons lorsqu'ils paissent ; s'ils avançaient, leurs cornes se ficheraient en terre…* (IV, 183). Cette affirmation semble fantaisiste, mais l'art rupestre du Sahara apporte un éclairage nouveau. En effet, comme l'a récemment expliqué Gabriel Camps[103], sur ces gravures qui représentent d'importants troupeaux de bœufs de grande taille, « on remarque certaines anomalies : des bêtes qui, comme sur les fresques égyptiennes, sont dépourvues de cornes et d'autres qui ont les cornes "flottantes" ou "ballantes". Il semble que ces animaux aient souffert soit de carences alimentaires, soit d'une anomalie d'origine génétique ; il n'est pas impossible d'ailleurs que le "flottement" de la corne annonce seulement sa chute, puisque dans le même troupeau on peut identifier des animaux aux cornes normales, d'autres aux cornes ballantes, d'autres enfin dépourvus de cornes. Quand on examine des figures, on comprend que les bovins à cornes flottantes devaient être gênés pour brouter puisque celles-ci sont rabattues de part et d'autre du mufle. Penser qu'une telle disposition oblige l'animal à paître à reculons n'est pas une déduction si sotte ». Les informations que rapporte Hérodote ne sont donc pas absolument aberrantes.

Parmi la faune que présente Hérodote, les auteurs anciens semblent avoir été particulièrement fascinés par les serpents, dont le désert de Libye serait le pays par excellence. Cicéron, dans son dialogue philosophique *De la nature des dieux,* affirme qu'en Égypte l'ibis se repaît de serpents, notamment ces reptiles volants qui seraient

[100] A. Barguet, *op. cit.*, p. 1440, note 4 ; G. Camps, art. cit. p. 51.

[101] G. Camps, *ibid.*

[102] Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 28, 3 ; Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 228.

[103] Art. cit., p. 52.

amenés des déserts libyens par un vent de sud-ouest (I, 36, 101)[104]. Le poète Ovide quant à lui prétend que les déserts libyens abondent en serpents, et il en présente une explication mythique. Le héros Persée, parvenu à décapiter la Gorgone Méduse, rapportait par les airs la tête du monstre, hérissée de serpents, et survolait cette région ; « *tandis que, victorieux, il planait au-dessus des sables de la Libye, des gouttes de sang tombèrent de la tête de la Gorgone ; la terre qui les reçut les anima et les changea en reptiles de différentes espèces ; de là la multitude de serpents dont ce pays est infesté* » (*Métamorphoses*, IV, 617-620)[105]. Dans *La Pharsale*, Lucain insère au récit de la traversée du désert par l'armée de Caton (IX, 700-733) une longue liste des reptiles en forme de « catalogue » à la manière épique, et dont le fléau symbolise peut-être la guerre civile à Rome[106].

En tant qu'explorateur biologiste, Théodore Monod s'intéresse beaucoup aux traces d'animaux disparus (il s'attache à recueillir des fragments pour les identifier). Son esprit curieux le rend attentif aussi aux moindres signes de vie dans le désert. Ainsi lorsqu'il commence sa marche vers la mine d'Egueï Zoumma, à la recherche d'un gisement d'amazonite, depuis le reg de Tanoa, en 1940 :

> « *encore quelques touffes de* hâd *sur lesquelles, par milliers, de petits coléoptères mats, pubescents, striés, bombés comme des coccinelles, se livrent aux rites de la copulation, tandis que certains, plus sportifs ou en ayant déjà terminé avec leur devoir conjugal, préfèrent grimper aux rameaux de l'arbuste ;*

[104] Voir sur ce passage le commentaire de A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum, liber primus*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955, p. 469-470 : cette tradition de serpents ailés remonte au moins à Hérodote (II, 75-76), et elle est mentionnée par Aristote (*Histoire des animaux* I, 5, 490) ou Pline l'Ancien (X, 75) ; elle est par ailleurs dénoncée comme fable par Cicéron lui-même (*De l'invention* I, 27), et a été expliquée par une confusion avec le lézard volant, *Draco volans* (H. Gossen & A. Steier, dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (Pauly-Wissowa)*, 11, 1922, col. 1964-1965).

[105] Trad. de F. Villeneuve, CUF.

[106] Cf. J. Trinquier, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », dans : *Mythes et savoirs dans les textes grecs et latins* : actes du colloque international de Toulouse, éd. par J.-P. Aygon et R. Courtray, *Pallas*, 78, 2008, p. 221-255, et surtout S. Barbara, « Science, mythe et poésie dans le "Catalogue des serpents" de Lucain (*Phars.* IX, 700-733) », *ibid.*, p. 257-277. surtout S. Barbara, « Science, mythe et poésie dans le "Catalogue des serpents" de Lucain (*Phars.* IX, 700-733) », *ibid.*, p. 257-277.

encore quelques traces de gazelle et puis, plus rien : une aile de sauterelle, une plume grise, une mante aptère courant sur le sable, trois petits papillons blancs…[107] ».

Ici la série des adjectifs et l'inventaire signalent le souci de l'observation précise chez le spécialiste de zoologie, et l'humour empreint d'anthropomorphisme (« rite de la copulation », « sportifs », « devoir conjugal ») témoigne de la sympathie pour toute manifestation de vie animale même rare et minuscule, chez l'écologiste passionné et le végétarien convaincu qu'était Monod. *« Il y a 10,000 ans le désert était une savane où vivaient des girafes, des éléphants* [108]*»* mais les variations climatiques jouent un rôle de changement dans le sens de l'aridité dans le désert.

« Mais dans un bon pâturage, bien juteux, les chamelles peuvent rester deux ou trois mois sans éprouver la nécessité de boire, et leur lait nourrit les bergers qui sont des hommes particulièrement solides[109] *».*

Le méhari est un animal qui a été et est encore le vainqueur du désert. Nous pouvons voir à travers ce qui est précède une forte présence spatiale dans le caractère du méhari, qui se réfère au lieu désertique.

Dans tous les romans d'Ibrahim Al-Koni, la faune occupe une place importante, avec une variété notable surtout dans *Les Mages*. Les deux figures centrales d'animal dans son œuvre sont le méhari ou dromadaire, et le mouflon.

Dans *Poussière d'or*, le héros Oukhayyed vante les diverses qualités de son méhari par un jeu de questions-réponses :

« *Quelqu'un parmi vous a-t-il déjà vu un méhari tacheté ? » Il répondit : « non » « Avez-vous déjà vu un méhari qui ait autant de grâce, de légèreté et d'élégance ?– Non. » « Avez- vous déjà vu un méhari qui puisse rivaliser avec son orgueil, sa vaillance et sa fidélité ? – Non. » « Avez-vous déjà vu une gazelle*

[107] *L'émeraude des Garamantes*, p. 142-143

[108] Théodore Monod, *Le chercheur d'absolu,* p.61.

[109] *Ibid.*, p, 80.

sous forme de méhari ? – Non. » « Avez-vous déjà vu plus noble et plus beau ? – Non » non, non. Reconnaissez que vous n'en avez jamais vu et que vous n'en verrez jamais[110] ».

Cette vaillance et cette fidélité résument la symbolique de cet animal pour les peuples du désert. Oukhayyed est fier de son méhari, semblable à une gazelle. Cette fierté le conduit à aller voir une poétesse connue et à lui demander de composer un panégyrique. Il lui énumère les qualités de son méhari, « *tacheté, svelte, élancé, noble, valeureux, fidèle…*[111] », soulignant ainsi l'importance de cet animal pour l'homme du désert et la relation étroite qu'il entretient avec lui : « *Mais il est tacheté. Il suffit qu'il soit tacheté. As-tu déjà vu un méhari de cette couleur ?*[112] ».

Dans *Les Mages*, Al-Koni se préoccupe de présenter un grand nombre d'animaux, des chacals qui attaquent et des lézards verts auxquels sont identifiés des personnages, geckos dont les attitudes sont rapidement caractérisées, qu'ils enflent leurs joues pour effrayer leurs prédateurs[113] ou se tiennent à l'abri de la chaleur écrasante (« *Un gecko, sorti d'une fente de la roche, se tapissait dans l'ombre et, la poitrine haletante, observait apeuré le voile incandescent* »[114]).

Dans *Les Mages* apparaissent aussi les gazelles, qui forment de véritables caravanes pendant leur migration : « *formant une longue file et s'emboîtant le pas, comme font les gazelles qui transhument*[115] ». Pour les peuples du désert, la gazelle est l'animal incarnant par excellence la beauté et l'agilité. Il sert ainsi de comparant afin d'évoquer la beauté féminine, pour l'allure gracile (« *Elle alliait le port altier des jeunes chamelles à la minceur des gazelles des sables*[116] », et la profondeur du regard (« *il fut captivé par ses yeux noirs et mystérieux comme ceux d'une gazelle intelligente et*

[110] *Poussière d'or*, p. 11.

[111] *Ibid.*, p. 12.

[112] *Ibid.*, p. 12.

[113] *Ibid.*, p. 156.

[114] *Ibid.*, p. 153 ; voir aussi p. 469.

[115] *Ibid.*, p. 16.

[116] *Ibid.*, p. 192.

possédée[117] ». Il a aussi une grande importance dans le roman *Le Saignement de la pierre,* où il est étroitement lié au personnage de Caïn : en effet, une gazelle l'a sauvé de la soif lorsqu'il n'était qu'un nourrisson, sacrifiant son sang et son âme pour lui alors que celui-ci annulera finalement le pacte et en détruira les troupeaux entiers.

Par ailleurs, Al-Koni mentionne aussi des oiseaux dans *Les Mages*. Notamment, l'oiseau du paradis, dont le chant mélancolique fascine Oudad : « *la variété des modes le stupéfia, la polyphonie du jeu, la multiplicité des cordes et des voix, comme si n'était pas un oiseau mais dix qui chantaient*[118] ». Cet oiseau aux modulations multiples s'apparente presque à un instrument de musique, et Oudad va apprendre à imiter sa voix. Mais nulle part n'apparaît l'oiseau, on entend seulement son chant triste et sauvage. En revanche, Al-Koni montre les oiseaux migrateurs qui survolent la Hamada, dans l'évocation d'un printemps précoce : « *les oiseaux s'appelaient des quatre coins du désert et les espèces migratrices remontaient du sud* » ; il s'attarde sur l'élégance des grues : « *deux d'entre elles flânaient sur l'étendue tapissée de verdure, majestueuses dès qu'elle se déplaçaient en courant sur leurs longues pattes effilées, à la recherche de vers ou de jeunes truffes. La troisième perchait au sommet d'un arbre mort, l'œil tendu vers l'arc de l'horizon...* »[119].

Le loup occupe une place remarquable dans *Les Mages*. Le romancier décrit à plusieurs reprises son hurlement lugubre, qui allie la plainte et le ricanement :

> « *La nuit, autour des foyers, les loups rôdaient avec des hurlements éplorés aux accents de sanglots. Mais les bergers certifiaient que leurs pleurs cachaient la joie et présageaient une saison heureuse et riche de proies*[120] »

> « *Un long hululement, malheureux, tragique, La voix de la détresse chez le loup ne point que dans le rire de la faim. Tous les sages, tous les experts en bêtes sauvages savent cela. Les vieux bergers affirment que l'accent de détresse ne transperce chez le loup qu'en période de de faim. C'est ce que la vieille garde appelle "le ricanement de la faim". Ceux qui savent lire les voix disent que le*

[117] *Ibid.*, p. 341.

[118] *Les Mages*, p. 55.

[119] *Ibid.*, p. 347.

[120] *Ibid.*, p. 347

loup, à pareille époque, devient fou de méchanceté et que ses rires moqueurs ne sont qu'un piège pour attraper les sottes gens...[121] »

Le nom même du loup est tabou :

« *l'animal qui, dans les récits et les contes des gens du désert, emporte la part du lion, est désigné par tout sauf par son vrai nom. Car prononcer son nom, c'est l'appeler, et le seul fait, pour un enfant, une veille femme ou un homme mûr, de dire ibijjî*[122]*, c'est le rapprocher de mille pas du troupeau. Ibijjî, c'est le nom tabou de l'animal dont les devins s'efforcent, par tous les ressorts de la science occulte dont ils ont hérité, de lier les pattes, d'obscurcir la vue et le flair et d'éloigner les pas du bétail*[123] ».

Si l'animal est aussi présent dans ce roman, c'est qu'il est l'emblème du personnage du derviche, dont le grand-père avait vécu avec un troupeau des loups.

Comme les chacals et les loups, les serpents sont pour les gens du désert « les ennemis de toujours » (*Les Mages*, p. 92). Dans le désert, les bêtes venimeuses pullulent et sont redoutées comme des puissances hostiles, présages de mort. Les peuples du désert fortifient leurs enfants contre les piqûres de scorpions en pratiquant des coutumes spéciales. Le serpent occupe une place particulièrement importante dans toutes les œuvres koniennes ; l'auteur évoque ainsi certains contes populaires et légendes touarègues, qui sont centrés sur l'hostilité du serpent.

Le serpent est un danger mortel, d'une part, c'est le symbole de la femme fatale et du démon. D'autre part, il se distingue par sa capacité à résister à la soif, c'est pourquoi il est le symbole de la patience, résistant à la mort, et devenant donc, par la même, le symbole de l'éternel.

D'autres reptiles sont présentés, comme Uromastix qui est lié à l'origine des adeptes qui différent des nobles, qui sont liés, eux, aux uromastix « ayezram ».

Dans le désert certains animaux sauvages ont disparu avec la sécheresse mais les représentations rupestres en gardent la trace (girafes et rhinocéros) : « *les lointains*

[121] *Les Mages*, p. 463

[122] *Ibijjî* : mot tamahâq signifiant le loup.

[123] *Les Mages*, p. 255.

ancêtres avaient gravé leurs figures colorées : girafes et gazelles, rhinocéros et mouflons[124] ». Dans un autre passage du *Saignement de la pierre*, le héros distingue « *des chasseurs aux étranges visages rectangulaires, courant derrière des animaux de toutes sortes, parmi lesquels Assouf ne reconnaissait que les mouflons, les gazelles et les buffles sauvages*[125]».

Le mouflon, l'un des plus anciens habitants du désert, joue un rôle important dans tous les romans d'Al-Koni, notamment à cause de son rôle spirituel dans la culture désertique. Il est le protagoniste du *Saignement de la pierre* avec Assouf. Proche de la gazelle, les mouflons « *ne [vivent] que sur les cimes des montagnes, les montagnes les plus escarpées* [126]» et se caractérisent par leur grande acuité visuelle, leur permettant de repérer l'ennemi de très loin : « *la gazelle sent la présence humaine à des distances inouïes et on ne peut l'apercevoir que furtivement dans le demi-jour de l'aube ou quand le vent tombe tout à fait* [127]». Grâce à cette capacité, le mouflon est considéré comme le symbole du désert.

D'autres animaux, tels que les chameaux, les bœufs et les chèvres, sont présents dans *Les Mages*[128]. Dans *Le Saignement de la pierre*, l'auteur libyen évoque aussi les boucs : *« les boucs ne prenaient plaisir à échanger des coups de cornes qu'au moment où il s'apprêtait à faire sa prière* [129]» Ce sont là des animaux d'élevage, vivant au sein des tribus. Il y a aussi les chiens, meilleurs amis et protecteurs de l'homme : « *elle avait entendu les chiens aboyer férocement, puis le courser vers l'Idinen hanté*[130] » ; mais dans le désert les chiens eux-mêmes sont parfois en danger : « *la femme d'Amasis attendit le retour de son homme en mouflon. Elle tua les chiens avec du poison*[131] ». Leur sort est lié à celui des hommes.

---

[124] *Les Mages*, p. 54.

[125] *Le Saignement de la pierre*, p. 11.

[126] *Ibid.*, p. 39.

[127] *Ibid.*, p. 87.

[128] *Les Mages*, p. 25.

[129] *Le Saignement de la pierre*, p. 9.

[130] *Les Mages*, p. 153.

[131] *Les Mages*, p. 153.

III. Peuples du désert

Dès le VII[e] siècle avant J.-C. — époque où la Libye était connue des Grecs — jusqu'à nos jours, l'espace libyen a toujours été occupé par diverses populations regroupées en tribus. Nous savons donc que les auteurs grecs étaient au fait des événements en relation avec la population au nord de l'Afrique, bien qu'ils n'aient pas eu une connaissance précise de ces peuples. Par exemple Strabon, géographe des I[er] s. av. et ap. J.-C, déclare :

> *« Les indigènes ne sont pas nombreux à venir chez nous de si loin et les informations qu'ils donnent ne sont ni fidèles, ni complètes. Pourtant aux habitants de l'extrême sud (Afrique saharienne et Soudan) on donne le nom d'Ethiopiens*[132]*. »*

Les Libyens sont l'un des peuples les plus anciens au nord de l'Afrique. Pendant des siècles, ils ont habité sur la côte appelée « Libye » située entre l'Égypte et l'océan atlantique, les bas-reliefs pharaoniques représentant d'ailleurs ces populations en conflit avec l'Égypte. Ainsi, les auteurs grecs divisaient généralement les Libyens en deux groupes distincts : « les Libyens orientaux », nomades, et « les libyens occidentaux », sédentaires. D'après Hérodote, cette région était habitée par *« quatre races différentes–: deux sont autochtones, les deux autres ne le sont pas ; sont autochtones les Libyens au nord et les Éthiopiens au sud ; les Phéniciens et les Grecs sont venus de l'étranger*[133] *»*. Pour sa part, l'historien Diodore de Sicile (I[er] s. av. J.-C.) classe les Libyens en trois catégories : les deux premières sont les nomades et les sédentaires, qui ne sont pas tout à fait sauvages, ni étrangères à la civilisation, tandis que la troisième catégorie vit toujours à l'état primitif[134].

---

[132] Strabon, *Géographie*, II, 5, 33, texte établi et traduit par G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

[133] Hérodote, IV, 197.

[134] Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, livre III, 48, texte traduit et établit par B. Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Hérodote mentionne dix-sept tribus libyennes, regroupées en de nombreuses peuplades divisées elles-mêmes en tribus ayant chacune leur nom et leur territoire. Hormis les parties occupées par les grecs et les Phéniciens :

> *« Les côtes septentrionales de la Libye, de l'Égypte au cap Soloéis*[135] *où elle se termine, sont entièrement peuplées de Libyens et de nombreuses tribus de la même race, à l'exception des possessions grecques et phéniciennes. L'intérieur du pays, au-delà des régions côtières habitées, appartient aux bêtes sauvages ; plus loin, il n'y a plus que sable, sécheresse terrible et désert total*[136] *»*. Au livre IV de son *Enquête*, Hérodote présente ainsi tous les peuples de ce territoire : *la répartition des tribus des Libyens est ainsi faite : en partant de l'Égypte, les premiers Libyens que l'on rencontre sont les Adymachides les Giligames, les Asbystes, les Auschises, les Bacles, les Nasamons, les Psylles, les Garamantes, les Maces, les Gindanes, les Lotophages, les Machlyes, et les Auses*[137] *»*

Pour lui, les nomades occupent toute la Libye orientale (*« Tous les peuples énumérés jusqu'ici sont les Libyens nomades installés sur le littoral*[138] *»*), et il parle à la fois de Libyens nomades et de Libyens sédentaires, pratiquant l'agriculture.

Les sources anciennes grecques ne décrivent pas précisément les organisations sociales des Libyens. Elles les mentionnent brièvement et font souvent référence à des rois et des royaumes (ce qui laisse entendre que les Libyens ont fondé des entités politiques), mais ils restent difficiles à localiser. Diodore, dans son classement, indique justement que les libyens sédentaires et nomades ont des rois, ne sont ni tout à fait sauvages, ni étrangers à la civilisation ; quant à la troisième catégorie qu'il a identifiée, elle ne reconnaît aucun roi, mais ces Libyens ont peut-être des chefs. Il mentionne par exemple le royaume d'Ammon, société organisée en classes, et dont le territoire serait reconnaissable par sa citadelle : « *s'élève une citadelle environnée d'une triple enceinte. La première enceinte entoure le palais des anciens rois ; la seconde contient*

[135] Soloéis : le cap Cantin, sur la côte ouest du Maroc.

[136] Hérodote, II, 32.

[137] Hérodote, IV, 168.

[138] Hérodote, IV, 181-191.

les habitations des femmes, des enfants, des parents de la maison royale, les corps de garde, le sanctuaire du dieu et la fontaine sacrée où l'on purifie les offrandes qu'on présente au dieu. La troisième enceinte renferme le logement des satellites et des gardes du roi. En dehors de la citadelle et à quelque distance de là se trouve un autre temple d'Ammon ombragé d'arbres nombreux et élevés. »

Seul un des rois ammoniens est explicitement cité chez Hérodote : Étéarchos, qui, s'entretenant avec les Cyrénéens des sources du Nil, leur raconta l'expédition menée à travers le désert par de jeunes Nasamons venus consulter l'oracle du dieu Ammon identifié au Zeus grec.

Les sources grecques témoignent également de structures familiales impliquant le mariage, sauf chez les Auses, qui pratiquent la communauté des femmes : *« chez eux les femmes sont communes à tous ; ils ne se marient pas, ils s'accouplent à la manière des bêtes. Lorsqu'une femme met au monde un enfant viable, les hommes se rassemblent deux mois après, et celui à qui l'enfant est reconnu pour son père*[139] ». Outre cette coutume curieuse des Asus, Hérodote évoque chez les Nasamons la polygamie : *« chacun habituellement a plusieurs femmes, mais ils usent de toutes en commun, à peu près à la manière des Massagètes ; quand ils ont planté un bâton devant eux, ils s'unissent à une femme. Pour commencer, lorsqu'un Nasamon se marie, l'usage veut que la première nuit l'épousée passe de 'un à l'autre des convives et se livre à tous […] Voici comme ils prêtent serment comme ils pratiquent la divination […] Ils se rendent auprès des sépulcres de leurs ancêtres, font une prière et s'endorment ; ils font leur profit du songe qui les visites. Voici comme ils engagent leur foi* [140]»

Nous nous efforcerons de présenter les tribus libyennes en tant que peuples peu connus par les Anciens d'après Monod et Al Koni, à savoir les Garamantes, les Nasamons et les Psylles.

Pour ce qui est des Garamantes, ils vivent dans « la contrée des bêtes sauvages » selon Hérodote. Les Garamantes sont le peuple du Sahara dont les auteurs grecs et latins parlent le plus souvent[141]. Nous évoquerons l'importance de ce peuple dans un autre chapitre afin d'explorer cet axe au maximum. Virgile, dans les *Bucoliques*, VIII, 44 décrit les Garamantes : (*extremi Garamantes*, « les Garamantes du bout du

[139] Hérodote, IV, 180.

[140] *Ibid.* IV, 183.

[141] St Gselle, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, tomes IV et V, Osnabrück, 1972.]

monde » : l'expression désigne ce peuple comme vivant aux confins de la civilisation, le nom même des Garamantes symbolisant le désert)

Les Troglodytes, mentionnés par Hérodote (« *Les Éthiopiens troglodytes sont les plus rapides à la course de tous les hommes dont nous ayons entendu parler. Ils se nourrissent de serpents, de lézards et d'autres reptiles. Ils ont un langage qui ne ressemble à aucun autre, mais qui rappelle les cris aigus des chauves-souris*[142] »), sont installés non loin du pays des Garamantes et de Fezzan. Pline, pour sa part, localisait ce peuple à l'est d'Augila et des Garamantes.

Les groupes énumérés ci-dessus constituent les tribus libyennes les plus importantes, ayant laissé des traces évidentes dans les sources anciennes. Néanmoins, l'organisation sociale des libyens est difficile à déterminer à cause de l'existence d'entités politiques modestes.

Cependant, dans le désert libyen, et ce d'après les textes modernes, la vie sociale, politique et économique de la Libye peut s'appréhender presque totalement à travers les réseaux de parenté[143]. Les tribus libyennes sont répandues dans le désert et l'environnement désertique impose ce type de système tribal. Chaque tribu est dirigée par un chef, « le Cheikh », un homme qui est responsable des affaires de la tribu. Incarnant la sagesse, il est généreux, riche et modeste. Sa fonction n'est pas issue d'un héritage familial, il lui faut être capable de défendre le territoire selon les coutumes de sa tribu, chacune ayant les siennes. Les dirigeants des tribus sont tenus de protéger tout membre de leur tribu. Le chef donne les ordres et établit le système de la tribu, imposant de plus la confrérie dont elle devrait être suivie : *« Après s'être déclaré adepte de la Tijaniyya, il s'en prit à ses ancêtres de la Qadiriyya et les accusa – devant une assemblée de chefs des tribus sympathisants de cette confrérie de fausse croyance et d'entorse à la sunna du Prophète*[144] ».

---

[142] Hérodote, IV, 183.

[143] Ali Dolamari, « Le tribalisme libyen : un critère géopolitique », *Outre-terre* n° 23 : *Euro-Méditerranées / Eurarabies ?*, 2009/3 (432 p.), p. 123-125.

[144] *Les Mages*, p. 49. La « Sunna » est un immense corpus de discours établi entre le troisième et le neuvième siècle de l'Hégire. Il a été écrit pour compléter et parachever le Coran. Dans ce corpus, il y a des analyses des interprétations de certains préceptes énoncés du Livre Saint.

La description des tribus dans les textes modernes est également modeste. Al-Koni nous montre par exemple comment les tribus désertiques souffrirent particulièrement durant certaines confrontations tribales, qui s'étaient étendues jusqu'au désert. Dans Les Mages Il dit : « *ce n'est pas pour gagner votre faveur ni me donner des gages d'honorabilité que je souligne mon désaccord avec les fqihs. Je sais la spoliation et le vol qu'ils ont infligé aux tribus du désert au nom de la religion*[145] ». Les tribus se trouvent donc en difficulté face à cette colonisation doublée d'une guerre entre tribus : « *Elles avaient retenu des fois précédentes que, lorsque des cavaliers rentraient de raids contre d'autres tribus, l'arrivée de l'estafette n'avait pour but que de les avertir du jour de leur venue afin de leur laisser le temps de mener à bien les préparatifs d'accueil aux vainqueurs*[146] ». Les tribus désertiques ne sont donc pas en sécurité. D'une part, il y a les colons, et d'autre part, dans ces tribus, une majorité d'êtres qui cherchent à gagner l'autorité et à dominer. Une entente est cependant envisageable entre les tribus grâce à la mise en avant d'intérêts communs : ils échangent des cadeaux (*« lorsqu'il le reçut en cadeau de la part du chef des tribus Hoggar*[147] »), font preuve de générosité et d'hospitalité envers les visiteurs. Ces comportements sont adoptés afin de gagner l'affection et la sympathie des tribus voisines : *« sa passion pour le méhari atteignit un point tel qu'il alla voir une poétesse connue des tribus Kil Abada et lui demanda de composer un panégyrique, vantant ses qualités et exaltant ses dons, à l'exemple des cavaliers et des héros guerriers*[148] ». Cette demande ne se refusait jamais, surtout si le demandeur était le fils d'un chef de tribu. Ces traditions de rapports entre les tribus permettaient de maintenir la cohésion ethnique de la région. Cette cohésion s'étendait souvent à l'échange amoureux entre les hommes d'une tribu et les femmes d'autres tribus (« *Oukhayyed avait l'habitude de rendre visite à une belle fille de cette noble tribu*[149] »). Ceci explique la dualité de la guerre et de l'amour entre les tribus qui occupaient pourtant le même territoire. Chaque tribu avait ses propres coutumes et ses propres règles, la distinguant des autres, comme le nom « assiar » qui

[145] *Les Mages*, p. 20.

[146] *Ibid.*, p. 25.

[147] *Poussière d'or*, p. 11.

[148] *Ibid.*, p. 12.

[149] *Ibid.*, p. 17.

signifierait « le djinn » et propre à certaines tribus : *« en effet, pour la tribu, assiar était synonyme de djinn et de folie. »* Chaque tribu portait ainsi des symboles et des signes qui la distinguaient des autres tribus. Ces traditions, transmises de génération en génération depuis des siècles, étaient donc elles-mêmes associées à des mythes et des légendes, et fondatrices de rites immuables ancrées dans l'imaginaire et sacralisées à travers le temps.

De surcroît, l'affiliation à une tribu est un grand honneur et une fierté pour ces peuples, surtout si la tribu est noble et célèbre : « *c'était son père qui avait amené en lui cette éternelle langueur. Il l'avait engendré d'une noble de la confédération des Iwellemeden N'ataram et avait engendré Ouragh de sa favorite dont les origines remontaient aux Azguers. On raconte que, apparentée au chef des Ouraghen en personne la jeune épouse avait donné à son premier fils le nom d'Ouragh à cause de l'aura bénéfique de cette glorieuse tribu*[150]. »

La structure sociale dans le désert à travers les romans koniens présente plusieurs niveaux sociaux, définis par leurs classes sociales : d'abord, les rois, comme le Sultan Ouragh, la princesse Ténéré… Leur rôle consiste à subjuguer les tribus mobiles et à les intégrer dans le tissu social et politique ; deuxièmement, les chefs qui se distinguent par leur sagesse et leurs comportements nobles, respectent la loi du désert afin d'obtenir ce statut qui les conduit à diriger les affaires internes et externes de la tribu. Ceux-ci jouaient un rôle essentiel dans la résolution des conflits internes, aidaient à la planification, participaient aux déplacements selon les besoins, et répondaient également aux agressions extérieures. Dans les Mages, l'un des traits caractéristiques du Derviches, individus étranges et dotés de pouvoirs extraordinaires, occupent une place importante dans l'univers romanesque d'Al-Koni, notamment dans *Les Mages*. En effet, le derviche est un survivant à la disparition du royaume Wow. Serait l'acacia, plante d'une fourche, symbole de la persistance. Ce qui explique la continuité de la vie, sa permanence. Les derviches sont des jeunes gens caractérisés par l'audace et la force, pratiquant les arts de combat, certains d'entre eux possèdent aussi un certain talent pour le chant et la poésie. En outre, ces cavaliers participent également à la guerre et doivent défendre et protéger leurs territoires et leurs tribus, dont ils sont la fierté. Al-Koni présente dans ses œuvres les habits de cavalier en décrivant Oukha :

[150] *Les Mages*, p. 119.

> « *Somptueusement vêtu d'une ample tunique blanche sous sa Koura bleue, coiffé d'un imposant turban blanc enroulé sur sa tête comme un serpent de la jungle et surmonté d'un tagelmoust bleu sur le devant duquel s'agrafait un talisman plié dans un sachet de peau. Un magnifique collier d'amulettes tombait sur sa poitrine, et son épée, glissée dans un fourreau décoré par les mains des belles, pendait à sa taille, touchant presque le sol*[151]».

Les vêtements sont ainsi révélateurs de la classe de chacun : les vêtements des nobles diffèrent de ceux des routiers. Les vêtements des jeunes diffèrent de ceux des hommes âgés ; ils indiquent la richesse – comme le *tagelmoust*, un habit destiné à la noblesse – ou représentent la culture du cavalier – comme les talismans, l'épée signifiant la pratique de l'équitation. Les principaux cavaliers présentés dans les textes koniens sont Oukha et Oudad dans *Les Mages* et Oukhayyed dans *Poussière d'Or*. Puis viennent les divinateurs. Toute tribu dans le désert en possède un. Ils sont les symboles de la culture dominante, et leur existence est importante pour une communauté primitive. Quand les peuples du désert sont incapables d'expliquer certains phénomènes naturels ou certaines souffrances physiques, ils recourent aux divinateurs qui les guident et apportent des solutions et des explications à leurs problèmes apparemment incompréhensibles. Ils leur proposent également les remèdes convenables. Ensuite, il y a les derviches et les Fqihs : le derviche occupe une place extrêmement importante dans la vie des gens du désert, il est respecté et inspire la compassion (« *une terre où l'on torture les derviches ne vaut rien*[152] » ; « *il n'était pas bon pour le désert de perdre un homme de Dieu*[153] »). C'est un homme étranger aux sociétés, il ne connaît ni famille ni proches. Il ne rêve ni de mariage ni de paternité et compte seulement sur la charité des autres pour vivre. Le derviche dans les coutumes du désert est comme un saint, il faut le respecter et obtenir sa bénédiction. Les textes koniens montrent comment les peuples du désert le perçoivent :

---

[151] *Ibid.*, p. 88.

[152] *Les Mages*, p. 411.

[153] *Ibid.*, p. 438.

« *On disait dans la tribu qu'il remontait aux Almoravides*[154] *par son père. Et puisque les gens du désert avaient pour habitude, depuis fort longtemps, d'apparenter les derviches aux Almoravides, aux Compagnons, ou même à la famille du Prophète, personne n'osait douter du fait ni contester les dires, malgré tout ce que l'appartenance à de si hautes lignées signifiait de distinction et de prestige. Les derviches sont entourés de tendresse et de soins. Une tradition répandue parmi les tribus les absout de leurs fautes, de leurs faux pas et de leur inaction. Ils vivent de dons, en échange de quoi les gens attendent d'eux toutes sortes de miracles sur cette terre et, par l'entremise du Prophète, des Compagnons et des Almoravides, l'agrément de leur Seigneur au jour du Jugement*[155] ».

À propos des *Mages*, on peut évoquer l'exemple du derviche Cheikh Moussa qui fut, avec le chef Ada, le seul survivant, car il n'utilisait pas l'or. Les *Fqihs* quant à eux, viennent dans le désert afin de guider et enseigner la religion islamique, leur rôle étant d'essayer de convaincre les peuples avec tendresse et pitié. Néanmoins, ils sont souvent imités et craints. Imité, car tout adepte de leur conduite aspire à leur ressembler et acquérir leur sagesse. Ils sont craints, car ils sont le lien entre le sacré et le profane. Ils sont intermédiaires de la parole divine. En cela, ils s'apparentent, en quelque sorte, au prophète. Les hommes qui les approchent ne souhaitent pas le contrarier ou les offenser de peur d'attirer une malédiction. Ils sont souvent source d'inspiration et viennent uniquement à des fins personnelles ou lucratives, ils « cherchent l'or ».

Mais la vie des hommes des tribus n'est pas uniquement consacrée au divin. Elle n'est pas non plus enfermée dans des traditions chargées de symboles et de mythes. Leur vie s'ancre également dans le réel. Ainsi, le travail de la terre et l'élevage sont des activités essentielles, vitales pour les habitants du désert.

[154] Les Almoravides : dynastie berbère originaire du Maroc qui régna sur l'ouest du Maghreb et l'Espagne musulmane (fin XI^{e}-début XII^{e} s.) et introduisit l'islam en Afrique noire et parmi les Berbères du Sahara.

[155] *Les Mages*, p. 125.

IV. Activités humaines et circulation dans le désert

1. Élevage et agriculture

« *Si tu connais mieux que moi la Libye nourricière de brebis, toi qui n'y es pas allé, mieux que moi qui y suis allé, je t'admire fort d'être si savant*[156]. »

La région était riche en moutons en troupeaux et cette richesse est décrite également chez Arrien au II^e^ siècle après J.-C. dans l'*Indica* : « *les prairies du plateau de Libye étaient propices à l'élevage du gros bétail*[157] ».

Nous en trouvons une évocation chez Virgile, au livre III des *Géorgiques,* qui est consacré à l'élevage. Le poète latin souligne à l'intention de son lecteur, ces pratiques d'élevage exceptionnelles :

> *« Te décrirai-je dans mes vers les pâtres de la Libye* (pastores Libyae), *leurs pâturages, et leurs douars peuplés d'abris espacés ? Souvent, jour et nuit, et tout un mois sans interruption, le bétail paît et va de désert en désert, sans trouver aucun refuge : tant est vaste l'étendue de la plaine* (tantum campi iacet) *! Le bouvier africain emmène tout avec soi : maison, dieu, lare, armes, chien d'Amyclées*[158] *et carquois de Crète, de même que le vaillant Romain, revêtu de ses rames nationales, marche sous l'énorme fardeau de son paquetage et, devançant l'attente de l'ennemi, se présente en bon ordre après avoir établi son temps*[159]*. »*

Virgile décrit d'abord un habitat clairsemé, puis l'errance continue du petit bétail (*pecus*), avant d'évoquer la condition du pasteur, dont le foyer mobile et l'équipement sont comparé au bagage du soldat romain (qui ne devait peser guère plus de 20 kg). L'image militaire qui sert de comparatif finit par éclipser celle du pasteur libyen,

---

[156] Hérodote, IV, 155-157.

[157] Arrien, *Indica* XLIII,13.

[158] Cette périphrase désigne un chien de chasse : Amyclées est en effet une ville de Laconie, région du Péloponnèse réputée pour la chasse.

[159] Virgile, *Géorgiques,* III, XXX (traduction de E. de Saint-Denis, C.U.F.)

comme si l'inconnu ou l'inconcevable ne pouvait être ramené qu'au connu rassurant. Au centre de cette évocation résonne en effet une exclamation d'étonnement sur l'étendue incommensurable du désert.

Dans l'*Odyssée,* Homère fait référence à l'élevage chez les Libyens, à travers les dires de Ménélas :

> *« Jeté d'bord sur les côtes de Chypre, de la Phénicie et de l'Égypte, je vis les Ethiopiens, les Sidoniens, les Érembes et la Libye où les béliers, jeunes encore, ont déjà des cornes, et où les brebis enfantent trois fois dans l'année ; le maître d'un champ et même le pasteur ne manquent ni de fromage, ni d'un lait plein de douceur, ni de la chair des troupeaux*[160]*. »*

Les Libyens vivaient de l'élevage, considéré comme une tradition, surtout chez les nomades. Ils possédaient essentiellement de petits troupeaux de moutons, de chèvres, et de bœufs, ou encore de chevaux. Parmi les Libyens nomades, Diodore décrit ceux qui font l'élevage de chèvres en ces termes : *« [ils] ne vivent que de brigandage. Ils sortent à l'improviste de leur solitude, enlèvent ce qui leur tombe sous la main et retournent aussitôt dans leur retraite… ils sont sauvages dans leur manière de vivre et dans leur vêtement : ils ne s'habillent que de peau de chèvre*[161] ».

Les chevaux, pour leur part, étaient utilisés par les Libyens nomades à des fins militaires, attelés à des chars, tandis que, chez les Libyens sédentaires, leur élevage est un privilège royal. Ces chevaux constituent la cavalerie de l'armée des grands royaumes. Les Libyens sédentaires étaient très organisés et plus puissants que leurs voisins nomades - considérés au temps d'Hérodote comme « des bêtes sauvages ». Strabon signale à ce propos que *« l'élevage des chevaux est pour les rois l'objet de soins particuliers, si bien que les recensements officiels accusent chaque année la naissance de cent mille poulains. Le bétail, surtout dans les cantons les plus rapprochés de l'Éthiopie, est nourri de lait et de viande. Voilà ce qu'on sait de l'intérieur du pays*[162] ».

---

[160] Homère, *Odyssée,* chant IV, vers 85-90.

[161] Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, III, 48.

[162] Strabon, *Géographie,* XVIII, 3, 19.

À l'inverse, l'élevage chez les Libyens nomades est destiné à la consommation de viande et de lait, qui constituent la plus grande partie de leur alimentation. De plus, les troupeaux d'ovins et de bovins étaient utilisés par les Libyens sédentaires pour les travaux agricoles, ainsi que pour les besoins alimentaires ou vestimentaires

Chez les Libyens orientaux, l'élevage s'effectuait près d'oasis puisqu'il ne tombait pas de pluie dans les régions intérieures de la Libye, comme l'évoque Hérodote : *« les habitations y sont faites de blocs de sel, car cette partie de la Libye ne reçoit déjà plus de pluie*[163] *».* Le désert de Libye était parcouru par les tribus libyennes dans la limite de leurs territoires. Celles-ci étant principalement fondées sur l'agriculture. En revanche, certains peuples, comme les Garamantes, ont développé leur civilisation dans une zone inconnue des Grecs. D'après Hérodote, les oasis se trouvant dans la zone désertique étaient suffisamment irriguées pour permettre à certains libyens de s'adonner à l'agriculture. On peut par exemple citer l'oasis d'Ammon, dont Diodore dit : « *cette contrée, qui a environ cinquante stades de longueur et de largeur est arrosée par beaucoup de belles sources d'eau et couverte de bois, surtout d'arbres fruitiers. On respire un air de printemps dans ce lieu privilégié. Le séjour y est sain bien qu'il n'y ait autour que les sables brûlants du désert* [164]», ou encore l'oasis d'Augila, qui fait suite, vers l'ouest, à celle d'Ammon, et qui est toute aussi propice à l'agriculture. Dans cette oasis, selon Hérodote, les Nasamons cultivaient leurs dattes. Rien ne fait cependant référence à la population d'Augila ; il est possible que l'oasis ait été occupée seulement par les Nasamons, qui y séjournaient en été pour récolter leurs dattes pendant que la région des Grandes Syrtes était réservée à l'élevage. Hérodote fait également référence à l'oasis aux " *terres de sel* » d'Augila, sorte de source entourée de palmiers et de certaines traces d'herbage. Hérodote décrit cette oasis comme semblant être la région du « Fezzan », où vivait le peuple des « Garamantes ». L'oasis d'Augila est *« située à dix jours de marche de Siwa vers l'ouest »*[165] au sud-ouest du golfe de la Grande Syrte, et se compose en réalité de plusieurs oasis (l'oasis Augila « actuelle » se compose des oasis « Djalo » au sud-est, et « Djkherra »). Pourtant, Hérodote ne mentionne pas le nom des peuples de ces oasis, hormis celui des « Nasamons » qui les ont occupées lorsqu'ils vivaient sur le littoral oriental et

[163] Hérodote, IV, 185.

[164] Diodore de Sicile, XVII, 50.

[165] Hérodote, IV, 182.

méridional de la Grande Syrte. Les « Nasamons », dont le territoire s'étendait sur les côtes orientales et méridionales de la Grande Syrte et vers le sud, sont *« un peuple important »*, qui pratiquait sans doute l'élevage, *« [laissant] en été leurs troupeaux près de la mer et se [rendant] à l'intérieur des terres, dans la région d'Augila, pour y récolter les fruits des palmiers qui sont en cet endroit nombreux et vigoureux*[166] *»*. En effet, les Nasamons effectuaient des déplacements saisonniers au sein de leur territoire, allant tous les ans faire la récolte des dattes dans l'oasis d'Augila tandis que leurs troupeaux demeuraient au bord de la mer.

« Le pauvre Nasamon » avait un mode de vie difficile – comme nous l'avons déjà indiqué dans le passage de Lucain (*« ce qui fait que son royaume, le pauvre Nasamon le voit s'éparpiller au gré du vent, avec ses demeures en pièces »)* – et évoluait sur un territoire stérile. Hérodote relate également que les Nasamons possédaient des réservoirs d'eau à l'intérieur de leurs territoires : *« le vent soufflant du sud avait tari leurs citernes, et leur territoire entier, qui est au fond de la Syrte était absolument privé d'eau*[167] ».

Les Libyens exploitaient aussi le sel concentré dans les oasis, bâtissant leurs maisons avec des blocs de sel, comme le signale Hérodote. Néanmoins ce produit était aussi objet de commerce. En outre, à côté de l'élevage, de l'agriculture, de la cueillette et l'exploitation de sel, les libyens s'adonnaient à la chasse, surtout entre le littoral et le désert, zone peuplée de bêtes sauvages variées. Hérodote parle par exemple, comme évoqué précédemment, « *des gazelles, des porcs-épics, des antilopes, des oryx, des ânes sans cornes qui peuvent rester dix jours sans boire, des petits renards, des chevreuils, des hyènes, des béliers sauvages, des chacals…*[168] », qui étaient abattus pour leur cuir et pour leurs cornes. Les cornes de l'oryx étaient par exemple utilisées pour confectionner les bras des lyres phéniciennes selon Hérodote, le cuir étant utilisé pour fabriquer des habits. Les femmes, toujours selon Hérodote, libyennes portaient ainsi des sortes de capes, qu'elles appelaient *égées*, faites-en peaux de chèvres rasées, garnies de franges et teintes de garance.

L'existence de vastes zones semi-arides permet difficilement d'envisager l'élevage sans mobilité. L'élevage est ainsi une activité essentielle dans le désert, qui

[166] Hérodote, IV, 172.

[167] Ibid., IV, 173.

[168] Ibid., IV 192.

est encore fréquemment présente dans les œuvres d'Al-Koni. En effet, les éleveurs jouent un rôle important dans les œuvres koniennes, comme Assouf dans *Le Saignement de la pierre* :

> « *Après la disparition du père, c'est lui qui eut la charge de faire paître le troupeau, de surveiller les chameaux dans les vallées voisines, de ramasser le bois, d'aller à la rencontre des caravanes pour troquer des chèvres contre des sacs d'orge et de dattes*[169]. »

Assouf troque ainsi les chèvres contre d'autres aliments avec les commerçants venus des oasis, mais sans parler avec eux, ayant passé toute sa vie loin de ces hommes et habitué à vivre dans les montagnes, les grottes et les pâturages. Ajoutons que le pâturage est une activité principale des économies du désert, où sont élevés les chameaux et les troupeaux dans des pâturages très lointains, selon les disponibilités des aliments et de l'eau.

La vie économique chez les Libyens était depuis bien longtemps éminemment variée. Les activités des peuples nomades dans les oasis du désert libyen se diversifient elles-aussi, entre l'élevage, la chasse et le commerce transsaharien. La nourriture des Libyens était également variée et dépendait de la consommation de viande et de lait, les insectes-mêmes faisant office d'aliments chez certains libyens.

2. Les Libyens « conducteurs de chars »

Grâce à la littérature antique, et selon les témoignages d'Hérodote, nous savons que les Libyens conduisaient des chars attelés à des chevaux. L'usage du char par les Libyens existe depuis l'époque protohistorique. D'après Hérodote et Arrien, six peuples libyens connaissaient l'art d'atteler les chevaux. C'est ainsi que Les Libyens étaient conducteurs de char dans leur armée mais aussi dans la cavalerie. Diodore de Sicile

[169] Ibrahim Al Koni, *La Saignement de la pierre,* p. 35.

mentionne une indication sur les chars libyens quand Agathocle tyran de Syracuse profite de l'aide des chars libyens lors de sa tentative contre Carthage :

> « *Agathocle accompagné de 8000 fantassins, 800 cavaliers et 50 chars libyens, lorsqu'il était porté à la rencontre des Carthaginois, alors en plaine opération d'intimidation des Zuphones* [170] ».

Les Libyens ont créé un mode d'attelage spécial qui a été remarqué et désigné par Diodore. Ainsi, nous pouvons affirmer que les Grecs, les Perses et les Carthaginois savaient que les Libyens conduisaient des chars.

Cette spécialisation peut s'appuyer en premier lieu sur les textes de notre auteur Hérodote. Il indique effectivement que des tribus libyennes utilisent les chars : les Bakales et les Asbystes, eux, utilisaient le char ou quadrige. D'après Arrien, les Bakales savaient atteler les chevaux. Arrien disait qu'il *« fut arrêté par des Libyens conducteurs de chars à deux chevaux, et il fut conduit à Taucheira devant Epikydès d'Olynthe*[171] ». Hérodote mentionne d'autres tribus libyennes qui connaissaient le char : les peuples Garamantes dans le désert libyen, peuples forts et nombreux, qui utilisaient leurs chars pour défendre les frontières de leur royaume. Hérodote indique aussi que les Garamantes faisaient la chasse, sur leur char, aux Troglodytes : « *les Garamantes se lancent à la chasse des Troglodytes-Éthiopiens sur leurs chars à quatre chevaux* » Il était possible aussi de se servir des chars pour la chasse et la course.

Après les Garamantes, c'est à la tribu des Zauccès qu'est attribué l'usage du char selon Hérodote. Cette tribu faisait partie des peuples libyens cultivateurs, et ce sont les femmes qui conduisaient les chars de guerre[172].

Les autres peuples qui connaissaient l'art d'atteler les chars sont les Machlyes et les Aueses, qui, lors de la fête annuelle en l'honneur d'Athéna, mettaient en scène deux des plus belles jeunes filles appartenant chacune à l'une des deux tribus, ornées d'un casque corinthien et d'une armure hellénique et montées sur un char[173].

---

[170] Diodore de Sicile, XX. 38.2.

[171] Arrien, *Diad.* I, 17.

[172] Hérodote, IV. 193.

[173] Hérodote, IV 180.

Les Libyens donc, *« conduisaient tous les chars* ». Chez Hérodote, on apprend que les Libyens conduisaient des chars attelés de manières différentes. C'est-à-dire qu'ils étaient capables de conduire tous types de chars : des biges, triages ainsi que des quadriges. Ces chars libyens étaient également des chars de guerre, comme ceux utilisés par les femmes des Zauccès et les Garamantes.

Nous pouvons dire que les Libyens étaient conducteurs de chars également d'après les témoignages d'autres sources antiques. Cette appellation apparaît clairement au V^e^ siècle av. J.-C. chez Sophocle qui, dans *Électre* (v. 698-756), ne trouve aucunement déplacé de faire figurer dans une tragédie classique deux attelages de course libyennes à Delphas[174].

Tous ces textes qui, dès le V^e^ siècle avant J.-C., attribuent aux Libyens une spécialisation dans l'utilisation des chars, témoignent de la technique employée et nous démontrent que la *charrerie* était une activité traditionnelle pratiquée par les Libyens.

3. Nomadisme

La vie « des pasteurs nomades » de la Libye n'est pas ignorée des auteurs anciens. Le nomadisme était le mode de vie de la plupart des Libyens dans l'Antiquité. Les nomades occupaient toute la Libye orientale de même que dans la zone montagneuse et océanique : *« de l'Égypte jusqu'au lac Tritonis les Libyens sont des nomades »* [175]. Hérodote décrit également la zone de la Libye occidentale : *« nous savons qu'en Libye la terre est plus rouge et plus sablonneuse »* et parle des tribus de Libyens nomades qui occupent forcément des territoires conquis et dans lesquels ils pratiquent l'agriculture. Les territoires de la Libye nomade étaient très riches grâce à la nature, idée présente dans ce passage d'Hérodote[176] au chapitre 191 du livre IV :

> *« À l'ouest du fleuve Triton, après les Auses, viennent désormais des Libyens qui laissent pousser leurs cheveux sur le côté droit de la tête et les rasent sur le côté gauche et qui se frottent le corps de vermillon. Ils prétendent que leurs*

[174] Jean Spruytte. *Antiquité Africaines, figurations rupestres sahariennes de char à chevaux,* année 1986, p. 29-55.

[175] Hérodote, IV, 187.

[176] *Ibid*. IV, 198.

ancêtres sont venus de Troie. Leur pays, ainsi que le reste de la Libye en direction du couchant, est bien plus riche en animaux sauvages et en forêts que celui des nomades, en direction du levant la Libye, celle des nomades, est plate et sablonneuse jusqu'au Triton ; depuis ce fleuve en direction du couchant la Libye des peuples sédentaires est très montagneuse et peuplée d'animaux sauvages » Là, vivent les serpents gigantesques, les lions, les éléphants, les ours, les aspics, les ânes cornus, les créatures à tête de chien, les créatures sans tête aux yeux placés dans la poitrine (s'il faut croire les Libyens), les hommes et les femmes sauvages »[177].

En effet, les territoires des Libyens nomades au niveau du littoral méditerranéen se sont largement étendus à la région Cyrénaïque qui représente la région le plus élevée de la Libye des nomades : *« cette région, comparable au meilleur des sols […] ne ressemble pas du tout au reste de la Libye : la terre y est riche, les sources nombreuses ».* Cette région est initialement occupée par les Grecs. Au sud, les territoires habités « de bêtes sauvages » ; le seul peuple qu'Hérodote mentionne dans cette zone est « les Garamantes ». Plus au sud, *« la Libye n'est plus que sable, aridité, terrible, désert absolu. »*

Le nomadisme est un mode d'occupation de l'espace identifié par la mobilité : « les communautés qui vivent dans le désert entretiennent un rapport à l'espace fondé sur le mouvement, sur l'itinéraire, sur des déplacement cycliques, saisonniers[178] ».

Ibn Khaldoun a classé les sociétés de son époque en trois degrés. La société primitive qui se contente du minimum vital, c'est la société nomade. La société indigente qui jouit d'un peu de confort, c'est la société rurale. La société superflue qui vit dans le luxe, c'est la société urbaine. Ainsi, les sédentaires sont les habitants des villes et des campagnes, et les bédouins habitent le désert[179].C'est une description de la société urbaine ou un peu rurale selon Ibn Khaldoun, alors que la société primitive a disparu complètement car elle n'arrive pas à être moderne. C'est pour cette raison que

[177] *Ibid.* IV, 191.

[178] Rachel Bouvet, *Pages de sable : Essai sur l'imaginaire du déser*t. Edition XYZ. 2006. P. 79

[179] Abdulrahman Ibn Khaldoun, *Discours sur l'Histoire universelle*, (traduction de Vincent Monteil), Paris, Actes Sud, 1999.

Saïd Alghanmi indique que « les sociétés désertiques sont des sociétés intemporelles, elles agissent régulièrement de la même façon comme si elles existaient dans l'infini. Ainsi l'espace prescrit un genre particulier du temps cyclique et l'impose dans cet environnement[180] ».

Le nomade entretient une relation à l'espace très importante, la relation de nécessité entre l'événement et le trajet est au centre de la vie nomade. Voici les propos d'un nomade du désert libyen rapporté par Ibrahim Al-Koni dans « *Mon Grand désert* » : « En automne, quand ils sont encore près des puits, les Touaregs envoient des éclaireurs la repérer « la pâture ». Ces éclaireurs doivent être bons, endurants, et leurs chameaux doivent être les meilleurs. En été, on peut trouver des traces d'oryx qui vont toutes dans la même direction, et on les suit. Nous pouvons retourner sur nos pas pour vérifier les lieux où on avait eu la pâture l'année précédente ou une autre, trouvée pendant l'hiver. S'il y a de la pâture dans le désert, on la trouve à coup sûr. Nous sommes des Bédouins ; nous connaissons le désert[181]. »

Le nomade occupe un certain espace en s'y déplaçant conformément à ses besoins mais aussi à une tradition liée à son mode de subsistance : la chasse, l'élevage, et le transport de marchandises. Le nomade transforme le territoire en espace par son mode d'occupation, il « nomadise » l'espace. Il habite ces lieux et les fait lui-même croître au sens où l'on constate que le nomade est celui qui fait le désert, le rend vivant mais c'est aussi ce même désert qui façonne le nomade.

« Pourquoi les tribus se déplacent-elles ? Pourquoi traversent-elles un lieu pour aller vers un autre plus lointain ? Est-ce pour délaisser une terre menacée par la sécheresse et la famine au profit d'une autre, prometteuse de gras pâturages ? S'en vont-elles par peur de l'antique prophétie qui dit que rester plus de quarante jours sur une terre, c'est se rendre esclave de cette terre ? A moins qu'elles ne changent d'espace parce que la Loi dit que mourir à dos de monture est le destin des peuples nobles ou parce que les sages, en incitant les leurs à migrer en quête d'eau et d'herbages, ne font que suivre

[180] Said Al Ganimi *Malhamat al-hudud al-qeswa: al-mikhayal fi adab Ibrahim Al Koni* en français *L'épopée de l'exterme plafond : l'imaginaire du désert dans l'œuvre d'Ibrahim Al Koni*, Beyrouth, 2000.

[181] Khaled El Mahjoub, *À la Recherche de l'espace perdu. Approche comparative des récits du désert chez Jean-Marie Gustave Le Clézio, Rachid Boudjedra, Ibrahim Al Koni*, thèse Lyon 2, 2013, p. 216.

l'appel d'une voix inconnue qu'ils refusent de se dévoiler à eux-mêmes ! »[182] : cette explication nous montre comment les nomades nomadisent le lieu, c'est une distinction des nomades restant toujours au même état, ces hommes du désert dont parle Al-Koni sont les Touaregs, descendants de tribus berbères, habitant actuellement la Libye, l'Algérie, le Niger et le Mali. Ils forment une société hiérarchisée, dont on peut identifier les différentes classes. Les nobles, les religieux, les vassaux, les serviteurs. Le commandement politique appartient aux descendants en ligne directe, de Tin Hinan, Reine-Mère et ancêtre mythique, fondatrice de la communauté et de la culture touarègues. La dénomination « Touaregs », couramment utilisée pour désigner ce peuple, viendrait du nom d'une région nommée Targa, située au Fezzan en Libye. « *Que les êtres du désert, représentants du nomadisme par excellence, se transforment en sédentaires à chaque étape*[183].

Al-Koni nous présente les habitants du désert qui oscillent entre deux tendances : le mouvement et l'immobilité. Bien que la plupart des Touaregs soient de confession musulmane, ils ont préservé certaines de leurs coutumes, dont la monogamie et la filiation qui s'établit par les femmes ; l'enfant appartient à la tribu et à la classe sociale de sa mère. Al-Koni nous présente souvent dans ses textes la vie des Touaregs de façon héroïque et poétique, ces hommes voilés d'étoffes indigo, qui vivent dans ces contrées arides et désertiques. Un des aspects prépondérants est le système matriarcal de leur société qui implique que le pouvoir et les titres se transmettent par les femmes. La plupart du temps les hommes restent voilés, ils abaissent également leur voile sur leurs yeux en présence des femmes, car dévoiler son visage devant des femmes est considéré comme impudique. Les femmes touarègues jouissent d'un statut privilégié dans la mesure où elles bénéficient d'une autonomie et d'une écoute au sein de la société.

Al-Koni s'intéresse également aux rapports entre les personnes, aux comportements sociaux de ces nomades, bergers, chasseurs, de ces hommes et de ces femmes appartenant à une société tribale aux traditions toujours vivantes : *« Mais le nomade passe, le nomade traverse, et reste la promesse, l'éternel enchantement qui, à*

---

[182] Ibrahim Al Koni, *L'Oasis cachée*, Traduit en arabe par Philippe Vigreux, Paris, Éditions Phébus, 2002, p. 19.

[183] Khaled El Mahjoub, *À la Recherche de l'espace perdu, op. cit.*, p. 221.

l'image d'un vaste piège, pousse le nomade vers le désert, vers la vie, lui agitant toujours la promesse, promesse de l'oasis, du rendez-vous jamais accompli[184] .»

Chez Théodore Monod les activités des nomades du peuple Tédas sont décrites de telle sorte que tout gravite autour de l'acquisition de la nourriture et des quelques pièces de coton de leurs vêtements. Les palmeraies fournissent souvent, avec leurs dattes, l'aliment-base mais d'immenses régions en restent dépourvues ou n'en possèdent que de minuscules ; il faut alors chercher ailleurs et jusqu'aux (Koufra) pour y échanger contre des dattes les produits de l'élevage (beurre, chèvres, ânes, peaux de boucs) ou de ramassage (pépins de coloquinte) [185].

Dans *Le chercheur d'absolu*, Théodore Monod signale : « *le nomade ignore les frontières. Sa course est ancestrale. Il suit des traces transversales pour troquer les produits de son élevage, moutons sur pied, viandes séchées, fromages, beurre, artisanat du cuir* ». Les nomades font le paiement en troc, ce qui se résume à de la semoule, des dattes, du sucre, du thé et des couvertures.

Le nomade se déplace selon ses besoins – la chasse, l'élevage, et le commerce – , en cherchant l'eau ou pour échapper à l'aridité. Il adopte ce mode de vie puisqu'il devient une tradition. Il est lié à son milieu par des relations particulières.

Le mode de vie dans l'oasis exige la stabilité et s'adapte à l'activité agricole, tandis que le nomadisme est une tradition héritée des ancêtres, le sahraoui ne peut l'écarter et ignorer les lois du désert sans risquer une malédiction : « *Nous sommes un peuple qui ne supporte pas de rester à la même place et qui répugne à se fixer dans un lieu. Aujourd'hui la plaine de l'Indien, demain la route de la Tadrat, après-demain celle de la Hamada, à l'autre bout de la terre, si le bahri vient à souffler et nous promet une belle saison de pluies. C'est une loi ancestrale* [186]»

L'émigration, le nomadisme et l'exil font la vie du sahraoui. Il doit poursuivre son chemin pour arriver à la variété. L'exil impose une nouvelle vie pour l'homme et une nouvelle culture ainsi que de nouvelles expériences. Mais l'exil peut revêtir un autre caractère. Certains le vivent à l'intérieur de leur pays. C'est, en quelque sorte, le cas du chef Ada dans *Les Mages.* Il a quitté son pays après son combat avec le cheikh

[184] Ibrahim Al Koni, *L'Oasis cachée,* p. 10.

[185] Théodore Monod, *L'émeraude des Garamantes*, p. 73.

[186] *Les Mages*, p. 37.

Qadiriyya. Il dit en décrivant l'exil facultatif : « *je ne nie pas que l'exil est le secours des opprimés* [187]», il s'est exilé à Hamada, il n'est pas retourné dans son pays, la plaine d'Hojjar, avant d'avoir préparé un plan qui exclut l'existence du chef de Qadiriyya. Il s'est exilé une deuxième fois lorsqu'il a appris que le royaume de Wow traitait l'or. Il parle de son exil dans la jungle à l'étranger : « *seuls les exilés connaissent ce mystère. Toi, tu as vécu l'exil, et je ne ressens aucune gêne à te parler de l'appel obscur. Quand on vit relégué, porté par le seul espoir de revoir cet être aimé qu'on appelle patrie, on se sent tenu envers lui par un vœu inconnu, secret, solennel*[188] ». L'exilé souffre de la nostalgie de son pays.

[187] *Ibid*., p. 40.

[188] *Ibid*., p. 288.

Chapitre 3

Figures de la description du désert

La vibration du silence s'amplifiait.
Le sable jouait sa musique et le désert battait les tambours de la nuit.

Ibrahim Al-Koni, *Les Mages*, p. 416

Comment un texte parvient-il à suggérer les sensations de terre brûlée, les dunes de sable à perte de vue, le soleil écrasant et le vent, les plaines caillouteuses, massifs rocheux et oasis qui couvrent une grande étendue ? Ce chapitre sera justement consacré aux figures de la description, à la manière dont l'écriture du désert rend sensible à l'imagination la représentation, grâce à divers procédés d'expression qui caractérisent déjà les textes antiques sur le désert de Libye, les témoignages de Théodore Monod et plus encore l'œuvre romanesque d'Ibrahim Al Koni.

Les moyens employés sont essentiellement la comparaison (lorsqu'une similitude est explicitement établie à l'aide de « comme » ou d'un verbe du type « ressembler ») et la métaphore, qui constitue une comparaison abrégée. Dans son *Dictionnaire de Poétique et de rhétorique*, Henri Morier affirme : « Comme fait de style, la comparaison est un rapport de ressemblance établi entre deux objets dont l'un sert à évoquer l'autre : dans ce cas, il s'agit d'une image ou d'une métaphore [189]». En effet, la métaphore propose une analogie se référant au monde réel, mais sans terme intermédiaire, avec transfert direct du sens, comme le soulignent les définitions traditionnelles[190] : au lieu de désigner une chose par son nom usuel, cette figure de style

[189] Henri Morier, *Dictionnaire de Poétique et de rhétorique,* Paris, Presses universitaires de France- PUF, 1989, p. 200.

[190] Voir la définition de Du Marsais au XVIIIe siècle : « La métaphore est une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre

marque ainsi un « écart » de sens. Dans un texte littéraire, la métaphore remplit « une fonction expressive participant à l'esthétique du texte[191] ». De plus, il faut ajouter les ressources de deux types particuliers de métaphore : l'hyperbole et la personnification. L'hyperbole consiste en « une exagération de l'expression par rapport à la réalité de référence » ; l'énoncé est alors frappant, grandiose, « atteint l'inconcevable[192] », pour « produire sur l'esprit une forte impression » et « mettre en relief tel ou tel aspect d'une réalité[193] ». La personnification, quant à elle, associe à un comparé inanimé un comparant animé[194] , d'ailleurs le romancier libyen y recourt très fréquemment, dotant les éléments naturels de formes animales ou humaines et d'une vie active. Patrick Bacry définit la personnification comme « une assimilation métaphorique d'une chose concrète à un être vivant réel, personne ou animal [195]».

signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit » (*Traité des tropes*, Paris, Le Nouveau Commerce, 1977, p. 112). Voir aussi l'analyse du rhétoricien Pierre Fontanier, au XIXe siècle : «on transporte, pour ainsi dire un mot d'une idée à laquelle elle est affectée, à une autre idée dont il est propre à faire ressortir la ressemblance avec la première » (*Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 261). En effet le latin *metaphora,* emprunté au grec, signifie « transport » (*Robert historique*) « transposition de sens » (P. Fontanier, *Les Figures du discours*, p. 377). Paul Ricœur précise que l'analogie en cause peut être observée dans le monde réel ou ressentie par le locuteur : « la ressemblance objective entre les choses même ou la ressemblance subjective entre les attitudes se rapportant à la saisie de ces choses (*Imagination et métaphore,* texte fait d'une communication à la Journée de Printemps de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, à Lille 23-24 mai 1981).

[191] Éric Bordas, *Les Chemins de la métaphore,* Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 52.

[192] Patrick Bacry, *Les Figures de style et autres procédés stylistiques*, Paris, Belin, 1992, p. 223.

[193] Nicole Ricalens-Pourchot, *Lexique des Figures de style*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 67.

[194] Cf. Fontanier, *op. cit.,* p. 111 : « La personnification consiste à faire d'un être inanimé, insensible, ou d'un être abstrait et purement idéal, une espèce d'être réel et physique, doué de sentiment et de vie, enfin ce qu'on appelle une personne, et cela, par simple façon de parler, ou par une fiction toute verbale ». Voir aussi Patrick Bacry *op. cit.*, p. 414 : « une assimilation métaphorique d'une chose concrète à un autre vivant réel, personne ou animal ».

[195] Patrick Bacry, *Les Figures de style et autres procédés stylistiques*, Paris, Belin, 1992, p. 414.

Il serait trop long de présenter une liste exhaustive des figures présentes dans ce corpus, mais nous relèverons et analyserons les plus significatives et récurrentes, en les regroupant par thèmes. Pour ce classement thématique, nous nous inspirerons de la différenciation entre les éléments de la nature, notamment celle que l'on trouve en berbère dans la formule sacramentelle : terre et pierre, ciel et eau[196] — à quoi nous ajouterons l'air et le vent, ce qui nous amènera aux impressions auditives, avec le règne du silence.

Enfin, nous nous pencherons particulièrement sur le fonctionnement des figures chez Al-Koni : Ont-elles les mêmes sens en arabe et en français, la même charge sémantique une fois traduites ?

I. La terre du désert

1. L'étendue aride

La terre est considérée comme la source de toute vie. Dans le désert, elle est faite de sable, de pierres et de montagnes et, malgré cet aspect inhospitalier, elle fascine les hommes, elle a un pouvoir d'attraction quasi magique. Et, malgré la crainte et les mystères qu'elle inspire, les êtres y sont attachés et se nourrissent d'elle. Elle façonne, en quelque sorte, leur vie, leur richesse et leur identité, mais aussi leur histoire, écrite et marquée sur les pierres et dans les grottes. Sans cette terre nourricière, ils se sentent déshérités, sans identité, sans histoire. La terre désertique se révèle aussi comme un espace de libération, un lieu où se réfugier.

On connaît bien cette expression d'Hérodote caractérisant le désert libyen au livre II de son *Enquête* : *« Ce n'est que sable, aridité terrible, désert absolu »*. Cette formule totalisante et restrictive à la fois, chez l'historien grec, exprime la terreur et la vision d'un espace hostile, d'un inquiétant absolu, tout en donnant paradoxalement à l'imagination son élan et en ouvrant sur le rêve.

Dans la lignée d'Hérodote, les textes antiques s'attachent à l'évocation d'un sol brûlé et de sables stériles. Ainsi le poète Lucain, après avoir évoqué les bas-fonds

[196] Cf. Ibrahim Al-Koni, *Les Mages*, Annexe « Principaux éclaircissements culturels » par l'auteur, p. 612 : dans l'ordre *âmân* (eau), *âdû* (air), *âmdâl* (terre), *ikidî* (pierre) – mots tamahâqs.

mouvants des Syrtes au livre XI de son épopée *La Pharsale*, présente le désert de Libye comme l'archétype de la poussière et de l'aridité[197]. Il est important au préalable de rappeler que Lucain prend appui sur les conceptions de son temps : il évoque la répartition géographique des éléments, quand elle n'est pas une simple référence à valeur métonymique, et fait apparaître des tensions entre eau et feu, terre et mer, ainsi qu'entre nord et sud, chaud et froid ; il révèle aussi l'existence de régions « telles que les Syrtes et la Libye, marquées par la violence excessive des éléments et l'indétermination fondamentale de leur nature[198] ». Les régions désertiques sont tellement importantes pour Lucain que, au livre IX de *La Pharsale*, avant de pénétrer sur ces terres hostiles, le général héroïque Caton prévient ses hommes :

> *« Nous entrons dans des plaines stériles, dans un monde brûlé, où Titan[199] est excessif, où l'on trouve à peine quelques sources d'eau, où des serpents venimeux infestent les terres desséchées…[200] »*

Ainsi, le sol est présenté comme étant à la fois stérile et infesté d'animaux dangereux, représentant un domaine inhospitalier aux hommes. C'est une terre pétrifiée, où la seule vie est celle des serpents (v. 624-700, comme nous l'avons vu au chapitre précédent), et qui nie toute possibilité de culture (IX, 857 : un « sol... privé des dons de Cérès, … [auquel la nature a] refusé le laboureur »). Mais les soldats emmenés par Caton se sont engagés sur cette immensité de sable, dont la surface agitée par le vent fuit sous leurs pieds : « Nulle part le soldat ne peut se tenir debout sur ces sables qu'il foule et qui même en se dérobant sous ses pas lui font perdre l'équilibre » (IX, 464-465). Dans ces évocations, les formules négatives dessinent le désert comme espace de déplacement impossible et un lieu d'anéantissement. Lucain s'attache à produire une image exactement inversée de l'Italie célébrée par des poètes comme Virgile ou Properce comme terre idyllique et féconde.

---

[197] Annick Loupiac, « La poétique des éléments dans la *Pharsale* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, octobre 1991, p. 247-266.

[198] *Ibid.*

[199] « Titan » désigne ici par métonymie Hélios (fils du titan Hypérion), c'est-à-dire le soleil.

[200] Lucain, *La Pharsale*, IX, 382.

Nous voyons que les deux auteurs s'attachent à faire ressentir l'extrême chaleur du désert. Cette température écrasante non seulement appauvrit le sol mais tue aussi les végétaux. Chez Hérodote comme Lucain, c'est une scène de désolation sur une terre de mort.

La mention de la stérilité du sol revient à de multiples reprises dans *La Pharsale*, de façon obsédante : « zone torride » (IV, 669) « les champs horribles de Libye » (V, 41), « étendue inculte » (IX, v. 690), « cette terre stérile, ces campagnes fermées à toute bonne semence » (IX, 696-697), « sables stériles » (*steriles harenas*, IX, 378) et « sable aride » (*squalentis harenae*, IX, 755), etc. Lucain peint une région qui appartient pour ainsi dire au sable, comme si le pays était fait de cette matière et comme s'il en contenait de différentes natures. Mais cette abondance et cette diversité n'est pas un signe de fertilité et de richesse au contraire, elles suscitent un sentiment de solitude, de vide.

Ainsi, la Libye acquiert une dimension d'archétype de la contrée hostile et dangereuse, où la vie est presque insupportable.

Les grands poètes latins avant Lucain, Virgile et Ovide, avaient aussi caractérisé brièvement la Libye par l'immensité des terres desséchées et l'aridité du sol[201]. Mais cet effroi qu'éprouvent les auteurs anciens et qu'ils cherchent à susciter chez le lecteur, par l'évocation obsédante d'une étendue stérile et désolée, n'est pas le sentiment d'un savant tel que Théodore Monod, fait d'attente et de curiosité :

> *« À partir d'ici, le paysage commence à sentir le bon vieux Sahara planétaire classique : le relief s'aplatit, le sable vif apparaît, le vent se lève : approcherait-on de la mer ?*[202] *»*

C'est ainsi que Théodore Monod, dans *L'Émeraude des Garamantes,* présente le spectacle qui s'offre à lui dès son arrivée aux frontières du sud du désert libyen. Rempli d'une passion sans limite pour le désert, Monod met en lumière un lieu étrange

---

[201] Cf. Virgile, *Géorgiques*, III, 339-343 : *« Te décrirai-je dans mes vers les pâtres de la Libye, leurs pâturages, et leurs douars peuplés d'abris espacés ? Souvent, jour et nuit, et tout un mois sans interruption, le bétail pait et va de désert en désert, sans trouver aucun refuge : tant est vaste l'étendue de la plaine ! »* Ovide, *Métamorphoses*, II, 237-238 (à propos de l'incendie cosmique allumé par le char de Phaéthon) : « *c'est alors que la Libye, d'où l'incendie avait retiré toute humidité, est devenue si aride ».*

[202] Théodore Monod, *L'Émeraude des Garamantes,* p. 137.

et merveilleux. L'emploi de verbes d'action rapportés aux éléments (« le relief s'aplatit », « le sable vif apparaît », « le vent se lève ») suggère une animation propre et secrète, et souligne l'attrait insolite du désert. L'anticipation d'un espace immense est évoquée par l'impression trompeuse d'une proximité de la mer, et l'animation des éléments implique non pas un lieu mort, mais un vaste organisme vivant.

2. Un sable brûlant, mais aussi liquide et soyeux

Pour Lucain, comme pour Hérodote, on a vu que l'élément constitutif du désert est le sable « les sables brûlants de la Lybie altérée » (I, 367). Mais c'est un constituant meuble, friable, d'une inconsistance mortelle, comme le résume bien Annick Loupiac dans son étude sur la peinture des éléments dans *La Pharsale* :
« terre pulvérulente, poussière du combat à laquelle seul le sang versé peut rendre sa compacité (VI, 795) ou surface fuyante du désert de Libye, qui se dérobe sous le pied du soldat (IX, 464-465) ou s'élève vers le ciel sous l'effet de la tempête avant de retomber sur l'homme pour l'ensevelir et l'étouffer (IX, 484-487)[203] ».

Au contraire, Théodore Monod évoque la douceur et la finesse du sable :

> *« Après tant de cailloux, au sortir de la montagne, le sable, doux au pied, est ici le bienvenu. Les horizons se dégagent, des plantes nouvelles, inconnues du massif, apparaissent et se multiplient…*[204] *»*

Le caractère insolite des étendues sableuses saisit l'observateur européen qu'est Monod. Il se plaît à en peindre les diverses nuances, par exemple son aspect boueux après la pluie :

> *« Sur le sable gris des oueds mouillés par les pluies de l'été dernier, la plante, par champs entiers, a mûri ses petits melons, le sol est tout jonché de ces énormes belles de tennis*[205]*. »*

---

[203] Annick Loupiac, art. cit., p. 250.

[204] Théodore Monod, *L'Émeraude des Garamantes,* p. 137.

[205] *Ibid.*, p. 144.

Il évoque le gris ici, et le bleu ailleurs :

> *« Trois silhouettes noires, dressées sur un banc de sable dans la moire bleuâtre du mirage*[206]*. »*

Le savant naturaliste fait œuvre de peintre, figurant des impressions fortes par des couleurs et des silhouettes comme s'il maniait rapidement un pinceau. La phrase est brève, sans verbe, une notation purement descriptive. Voici encore une peinture stylisée, qui saisit la beauté des choses :

> *« Marché au clair de lune : le sable est tout brillant de paillettes de mica, plus chargé d'écailles et d'éclairs que le pont d'un sardinier ; au ras du sol, les toiles d'araignées se sont muées en somptueux tissus lamés d'argent*[207]*. »*

L'éclat brillant du sable dans la nuit est rendu par les images, visions de marché, de pêche et de tissus, mais aussi par des sons qui cliquettent : « mica », « écailles, « éclairs ».

Il existe une constante dans l'évocation des étendues sableuses chez Monod : il s'agit de la métaphore de la mer, de la plaine liquide. Ainsi, dans la suite immédiate du texte cité précédemment, au sortir des plateaux rocheux, l'horizon s'ouvre largement comme sur un rivage abandonné par la marée descendante :

> *« Et bientôt, un dernier détroit franchi, c'est la plaine, immense, océanique, sans obstacles avec ses grèves littorales de sable ridé, semées des flaques laissées par le jusant ; les dernières roches semblent sortir de l'eau…* [208]».

Sa description se poursuit en mettant en avant une étendue sans bords : « *Tout de suite, nous plongeons dans un océan sans rivages*[209] ». Certes la surface plane,

---

[206] *Ibid.*, p. 138.

[207] *Ibid*., p. 150.

[208] *Ibid.*, p. 138.

[209] *Ibid.*, p. 142.

« cette horizontale immensité sans limites[210] *»*, ainsi que la matière sablonneuse expliquent la métaphore. Mais il faut aussi souligner une intention paradoxale, dans cette assimilation du désert sableux à une étendue aquatique — le désert sableux se définit précisément par le manque d'eau. Peut-être Monod veut-il surprendre son lecteur européen, aller à l'encontre du cliché occidental, faire vaciller la représentation commune.

Lorsque Monod arrive enfin en vue du « désert libyque » qui est une étendue jonchée de verres naturels, il applique là aussi la métaphore maritime :

> *« En avant, ce sont les plaines et les cuvettes du désert libyque et l'on peut s'imaginer ici un rivage au bord de l'océan : encore quelques promontoires, quelques récifs battus des flots, un dernier écueil et puis plus rien que l'immobilité d'une mer pétrifiée, l'immensité vide scintillant sous le soleil*[211] *».*

À la fin de ce paragraphe, nous voyons jouer la synesthésie, figure de style qui, selon Henri Suhamy, « se manifeste notamment par des emplois d'adjectifs inhabituels, ce qui crée un sens nouveau et original basé sur la sensibilité [212] ». La figure est fondée ici sur la combinaison de deux sensations (vue et toucher), relatives aux dimensions de l'espace et à son inertie (« mer pétrifiée », « immensité vide ») mais aussi à sa luminosité qui contraste légèrement avec l'immobilité (« scintillant »). On remarque également la paronomase « immobilité »/« immensité ». C'est ainsi que l'auteur nous communique de manière frappante ses perceptions du désert.

Si Théodore Monod évoque la douceur du sable, le romancier libyen Ibrahim Al Koni le caractérise plus précisément dans *Les Mages* comme « moelleux » et « soyeux » :

> *« La silhouette bougea, s'approcha du corps étendu sur le sol, empoigna les oreilles pendantes et appuya cruellement jusqu'à ce que la face s'immerge dans le sable moelleux.*[213] *»*

---

[210] *Ibid.*, p. 138.

[211] *Ibid.*, p. 145.

[212] Henri Suhamy, *Les Figures de style*, Que sais-je ? Paris, PUF, 12e éd. 2013, p. 29.

[213] *Les Mages*, p. 513.

« Le chef remonta son voile sur son nez, tapota le tapis du bout de son index puis, à l'imitation des cheikhs, en replia le bord sous ses genoux pour trouver le sable soyeux et y tracer lui aussi ses symboles ? [214] »

Ces adjectifs mettent en jeu le toucher, la dimension tactile qui rend le désert moins hostile, presque accueillant. Le caractère érotique d'un tel rapport au sable est manifeste. En effet, le sable devient comme un tissu ou une peau que l'on caresse amoureusement, où l'on enfouit une partie du corps. L'auteur suggère ainsi la possibilité d'un contact doux et chaud au cœur d'une nature désolée et farouche.

Dans *Poussière d'or*, Al Koni, comme Monod d'ailleurs, l'étendue sableuse est volontiers présentée comme une plaine liquide :

« Dans les espaces séparant les montagnes isolées au milieu de cet océan d'argile rouge, se répandaient des cercles d'herbes et s'exhalait le parfum des fleurs sauvages[215]. »

Cette image transforme un paysage immense en une vision merveilleuse. El Koni reprend la même métaphore de la plaine liquide en la présentant dans *Le Saignement de la pierre* comme la « mer de sable » :

« Ici s'achevait la Hamada et commençait l'immense mer de sable, éternel auxiliaire des déserts secrets[216]. »

« Il se rendit compte que le mouflon majestueux s'envolait avec lui sur les vagues de la mer de sable et pénétrait dans un autre désert où tout n'était que mirages. Les rayons du soleil se déversaient sur les dunes[217]. »

---

[214] *Ibid.*, p. 227.

[215] *Poussière d'or*, p. 35.

[216] *Le Saignement de la pierre*, p. 111.

[217] *Ibid.*, p. 124.

La métaphore liquide est bien justifiée lorsque le romancier décrit la mobilité et le miroitement des mirages, en alliant eau et feu :

> *« Le jour était à sa moitié et le désert en flammes. Répandu sur les nudités, le mirage inondait à perte de vue, qui faisait danser les êtres et les choses, étirait les rochers, tordait les acacias, couvrait la chaîne des monts du sud d'un rideau de flammes d'argent. Le désert tout entier se prêtait au jeu, répondait aux facéties de cette eau illusoire, aux ondulations de cette mer frauduleuse*[218]*. »*

« Inonder », « eau illusoire » « mer frauduleuse » : dans ce passage qui exploite les images de liquide, l'auteur donne aux éléments une dimension fantastique. Ainsi, le mirage personnifié se montre un créateur de formes qui joue avec la cruauté habituelle de la chaleur. Monstre aérien fait d'eau, il semble couvrir d'un voile étouffant le désert qui répond aux invites de son jeu.

Une autre caractéristique du sable, dont Al Koni tire des effets stylistiques, est sa nature meuble et ductile :

> *« Le sable brûlant pénétrait par les trous de ses vieilles sandales et cuisait la chair de ses pieds*[219]*. »*

> *« Le sang continuait d'inonder les jambes, les pieds, de ruisseler sur le sable qui l'avalait assoiffé* [220]*. »*

Dans ce deuxième exemple le sable est personnifié en une puissance d'absorption vorace (« avaler », « assoiffé »).

La puissance de l'enlacement génère à la fois la vie et ses déchets. Elle draine confusément des éléments beaux et attendus mais aussi des surprises laides et imprévues. Toute beauté est donc relative. Et le désert offre des éléments bruts tout aussi surprenants.

---

[218] *Les Mages*, p. 463.

[219] *Ibid.*, p. 148.

[220] *Ibid.*, p. 194.

3. Roches et montagnes

À l'inverse du sable fluide, le paysage du désert offre aussi les roches dures. Là encore, Al Koni exploite dans *Les Mages* les procédés d'animation et de personnification. Ainsi, il évoque le toucher de la pierre, comme la sensation d'une peau tendue sur un corps :

> *« Il s'agrippa à la roche polie et se sentit bientôt glisser, emporter vers le bas. Le vent ou le temps avaient limé la paroi, l'avaient dépouillée de toute saillie, de toute aspérité, de toute porosité, de sorte que s'y tenir devenait impossible. Il lui sembla que la peau du rocher n'avait pas été aussi lisse à la montée*[221]*. »*

La montagne de l'Idinen ainsi décrite semble insaisissable au toucher, d'ascension difficile comme un être inaccessible. Comme un être à plusieurs facettes, elle présente diverses figures et apparaît également et régulièrement comme une énorme bête à cornes :

> *« Le chef resta figé devant son hôte. La braise s'était éteinte. Une timide lueur clignait sous la cendre chenue. À l'est, une grosse lune déversait une pâle lumière sur les cornes des montagnes. Le thé vert bouillait, assaillant leurs narines de cette odeur délicieuse que bergers et nomades entourent de légendes*[222]*. »*

Ce goût de la personnification chez Al Koni apparaît d'emblée dans le titre d'un de ses romans, « *Le saignement de la pierre* ». Ce titre métaphorique ouvre la scène de la rencontre rituelle entre Assouf et Caïn, les deux personnages principaux dans le roman, et se termine par un acte liturgique, dans lequel s'accomplit la prophétie du Matkhendouche le prêtre gigantesque, où il accepte le sang d'Assouf comme une offrande. Alors, la pierre fut saignée, et lorsque le sang coula sur la pierre, un portrait

[221] *Les Mages*, p. 521.

[222] *Ibid.*, p. 281. Voir aussi p. 286.

de caractères *tifinagh*[223] apparut : « *j'annonce aux générations futures que le salut arrivera lorsque le mouflon sacré perdra son sang qui coulera de la pierre. Alors, naitra le prodige qui lavera la malédiction et purifiera la terre*[224] ». Dans cette œuvre, la montagne est personnifiée en corps humain dont la tête se drape des teintes du jour naissant :

> « *… l'esprit du matin commençait à fendre l'horizon d'une lueur azurée à laquelle le sommet de la montagne empruntait des fils transparents pour tisser autour de sa tête une tunique bleue.*[225] »

> « *À l'horizon apparut le sommet de la montagne, encore enveloppé d'un voile bleu. À mesure que le jour se lève et que le soleil fait assaut d'arrogance, son tissu se ternit et se confond avec la couleur du ciel. Dans tout le désert, c'est le seul sommet montagneux qui se pare d'un nimbe céleste au petit matin. Ici, les prémices de l'aube aiment à draper la montagne d'un turban bleu pour la préserver de l'humeur capricieuse de la nature.*[226] »

L'écriture d'Al Koni vise à révéler les splendeurs du paysage désertique, en dotant la montagne d'un geste majestueux, à l'image d'un Touareg revêtant son cheich bleu. Ailleurs encore c'est « un rocher qui dressait en auvent son front plat et pointu » (*Les Mages*, p. 149), comme pourvu d'une intention.

Si la personnification est un trait dominant dans l'évocation des éléments chez Al Koni, d'autres évocations reposent sur la simple comparaison, pour fixer une image des lieux.

> « *Il [le derviche] se laissa tomber à genoux et se traîna jusqu'à une montagne solitaire, sculptée et rabotée par le vent, qui ressemblait aux pains de sucre rapportés par les marchands des caravanes. Une montagne triste, comme toutes celles de la Tadrat, que le temps avait empreinte d'une beauté obscure et qui,*

[223] *Tifinagh* : écriture des langues lybico-berbères.

[224] *Le Saignement de la pierre*, p. 130.

[225] *Ibid.*, p. 101.

[226] *Ibid.*, p. 110.

dans son maintien, lui rappelait la princesse au moment où ses yeux avaient trahi le secret[227]*. »*

Ici l'agrément des images qui servent de comparants vient du fait qu'elles appartiennent au monde du désert car elles sont offertes par le point de vue du personnage (les friandises apportées par les marchands nomades, la princesse de l'histoire racontée).

Dans *L'Émeraude des Garamantes,* Théodore Monod semble plus intéressé par les sensations des formes, des surfaces, des matières et des couleurs, rendues par des notations brèves comme des touches rapides de pinceau : « *granites couleur œuf de merle* » (p. 148), c'est-à-dire bleu-vert pâle : *« … le lit de l'oued est tout serti des gros œufs d'une roche bleu pâle et de granite rouge ; le ravin serpente entre les hautes murailles de schistes lustrés dont la soie miroite au soleil : les couches, violemment redressées, étirées, laminées, plissées et replissées sous la placide horizontalité du plateau gréseux, pesant couvercle qui en écrase les vagues pétrifiées »* (p. 150). Ici l'auteur rend ses impressions par des images naturelles (coquille d'œuf inerte mais renfermant mystérieusement la vie) et artisanales (tissu soyeux, plis de la roche qui évoquent le travail du métal).

II. L'eau et « le téton de la terre[228] »

Al Koni présente le désert à travers sa rudesse, son inaccessibilité, mais il aime à rappeler qu'il est aussi l'origine de la vie. En recourant souvent à la personnification, il aime inverser la représentation banale d'une terre dure et aride en image de corps féminin généreux : « le téton de la terre » est le titre d'un chapitre des *Mages*, où la formule est développée à plusieurs reprises : *« La poitrine du désert se perçait de deux puits, l'un à l'orient, l'autre à l'occident*[229] *» ; « Le téton merveilleux émergea. Le téton de marbre du désert, pointé droit sur le sein rabougri, flétri, patient, généreux de la*

[227] *Les Mages*, p. 148.

[228] *Ibid.*, p. 173.

[229] *Ibid.*, p. 187.

terre dont le soleil épuisait la fraîcheur et la vie[230]*. »* Le romancier veut montrer ainsi que le désert recèle de profondeurs mystérieuses, d'eau et donc de vie, comme les seins d'une mère contiennent le lait, liquide nourricier.

> *« Et depuis que le ciel a fait jaillir le lait des tétons de la poitrine généreuse, le désert ne cesse de suer l'eau et la vie.*
>
> *Le vent peut bien cracher sa poussière pour enterrer, ici un puits, là une source, il reste que dans les fentes des montagnes, dans les plus hautes gorges, dans les dunes de sable, il y a toujours un téton enseveli que la mère nourricière dissimule pour l'offrir au pauvre voyageur au moment opportun*[231]*. »*

Le mot « téton » renvoie fréquemment à l'élément fondamental pour toute la vie : « l'eau », car c'est une expression métaphorique pour désigner le « puits » ou la « source ».

> *« Le téton merveilleux émergea. Le téton de marbre du désert, pointé droit sur le sein rabougri, flétri, patient, généreux de la terre dont le soleil épuisait la fraicheur de la vie. Là, aux temps lointains, une étoile avait chu et avait fait jaillir une source*[232] *»*

> *« Toute la journée ils puisaient leur ration d'eau, pressant jusqu'à la dernière goutte la mamelle orpheline pour abreuver leurs pauvres chameaux voués à subir, outre l'absence de pluie, une autre malédiction*[233] *»*

> *« Mais le téton de la vie était sec avant midi et force leur était de le lécher et d'attendre patiemment jusqu'au matin suivant pour lui permettre de se refaire pendant la nuit et de dispenser de nouveau le lait de la vie*[234] *»*

---

[230] *Ibid.*, p. 189.

[231] *Ibid.*, p. 187.

[232] *Ibid.*, p. 189.

[233] *Ibid.*, p. 205.

[234] *Ibid.*, p. 205.

« Si le propre du Téton est d'être bien en vue sur le désert, c'est que les étoiles ont voulu faire de lui le havre et le secours de tous les voyageurs[235] *»*

Il y a une personnification de détails, chaque élément objectif est remplacé par une image. Al Koni a dessiné un tableau merveilleux en utilisant cette métaphore, le désert apparaît comme une femme généreuse qui ne néglige jamais ses enfants, il nous présente une image qui touche nos cœurs. La représentation d'une mère combine amour et bienveillance. Cette personnification rajoute une dimension esthétique et offre au lecteur un horizon d'attente. Alors, les éléments de la nature ne sont plus un décor mais des protagonistes ayant une présence importante et remarquable.

III. Les éléments du ciel

Après la terre et l'eau qu'elle cache, il faut nous intéresser au ciel. Les auteurs anciens insistent sur l'ardeur extrême du ciel sur le territoire de Libye. Le poète Lucain présente ainsi le rivage des Syrtes et la région désertique au sud :

« Quant à toute la côte qui embrasse les Syrtes mouvantes, étendue sous un ciel trop ardent et voisine de la zone brûlante, elle dessèche les moissons, étouffe sous la poussière les dons de Bacchus… La température n'y est pas favorable à la vie : Jupiter ne prend aucun soin de cette terre… Les saisons ne se font point sentir à ses sables jamais remués. Ce sol si paresseux laisse toutefois pousser çà et là quelques plantes[236]*. »*

Cette évocation suggère la passivité et l'inertie de la terre (côte « étendue sous » le ciel, « sables jamais remués » « sol paresseux ») sous un ciel écrasant, à l'action délétère.

Dans la tradition de la mythologie grecque (Ouranos et Gaïa), le romancier contemporain Al Koni représente l'union charnelle du ciel et de la terre — mais en la réinterprétant dans les termes d'un érotisme chargé de sadisme :

---

[235] *Ibid.*, p, 225.

[236] Lucain, *La Pharsale*, livre IX, v. 431-439.

« Le dernier fil de lumière s'est éteint à l'horizon. Le ciel s'enhardit et, laissant choir la pudeur, rampe dans les ténèbres pour s'unir au désert dans les rites d'une étreinte enflammée. Le ciel enamouré n'aime câliner le désert qu'après l'avoir flagellé le jour avec ses fouets ardents, comme un homme et une femme qui ne prendraient de plaisir à s'aimer qu'après s'être infligé toute la gamme des tourments et pour qui, plus âpre aura été le combat en plein jour, plus douce est l'union dans la couche nocturne.
Ils se brûlent l'un l'autre des feux de leur haleine. Leurs corps exsudent la fournaise et la sueur…[237] *»*

Le romancier assimile le coucher du soleil sur la terre désertique à une nuit d'amour après les supplices du jour. La comparaison du ciel brûlant et de la terre avec le couple d'un homme et d'une femme emportés tous deux par une passion torride est explicite, ce qui montre bien l'importance que l'auteur accorde aux symboles dans sa description du désert. Ici la terre du désert n'est pas un être passif, car elle a livré combat tout le jour contre les brûlures du ciel, et les amants insatiables prolongent la torture dans les plaisirs d'une « étreinte enflammée ».

1. Le soleil, tyran et bourreau

Dans le ciel au-dessus de la terre désertique, le soleil représente l'agent essentiel. Il est dans cette région, selon la formule du poète latin Lucain, le « Titan excessif » (*nimius Titan*, IX, 383).

Théodore Monod, en amoureux du désert, parle seulement du « malicieux soleil », comme d'un agent capricieux et rusé, qui joue avec la résistance du corps humain :

« Heures lourdes des débuts d'après-midi, somnolences : que cette plaine est donc vaste, cette dune épaisse, cette falaise haute, l'étape finira-t-elle jamais ? Ce malicieux soleil, si pressé tout à l'heure d'aller se percher sur nos têtes, en bonne posture pour nous lâcher sur les épaules sa chape de feu a l'air de se

[237] *Les Mages*, p. 199.

plaire au zénith et de n'en redescendre qu'à regret, en tout cas avec une singulière lenteur. C'est évident[238]*. »*

Al Koni charge le soleil de valeurs symboliques, souvent négatives et parfois positives. D'un côté, il se montre d'une cruauté impitoyable, avec son ardeur et sa puissance pourvoyeuse de souffrances. D'un autre, il peut signifier le renouveau, la naissance de l'espoir et de la lumière. Le plus souvent, il est représenté en souverain furieux, acharné et destructeur — une figure de tyran comme dans *Le Saignement de la pierre* :

« Ce moment où le disque incandescent quitte son trône situé au cœur du ciel, prend congé et menace de revenir le lendemain parfaire son œuvre en brûlant ce qu'il n'a pu encore consumer en cette journée[239]*. »*

Dans ce passage, on passe dès la première phrase d'une caractérisation physique par la forme, la lumière éblouissante et la chaleur (« disque incandescent »), à un symbole de toute-puissance et une personnification avec le mot « trône ». L'image du trône est développée plus loin par celle du souverain capricieux, moins redoutable à son déclin comme l'est un vieux monarque :

« Avant le crépuscule, le soleil dardait ses rayons avec arrogance, et Assouf fut incapable de soulever les paupières. Le soleil est toujours furieux, impudent et rancunier à son lever, et son humeur ne change que lorsqu'il décline : devenu sénile, il s'agenouille humblement et se fait implorant avant de regagner son refuge quotidien[240]*. »*

Plus loin le romancier évoque les « rayons impitoyables » du soleil (p. 14), et cette qualification est reprise dans les plaintes d'un personnage :

---

[238] *L'Émeraude des Garamantes*, p. 237-238.

[239] *Le Saignement de la pierre*, p. 9.

[240] *Le Saignement de la pierre*, p. 126.

« Depuis le matin, le soleil est impitoyable, une vraie journée d'enfer ! Mon Dieu, où pouvons-nous nous échapper ? Maudit soleil du désert ! [241]»

L'adjectif « impitoyable » revient de manière lancinante : « *Cette famille qui voyageait dans le vaste désert avait subi les assauts du soleil impitoyable[242] »*. Une telle cruauté, selon le romancier, s'étend aux morts après avoir anéanti les vivants : « *Le soleil du désert réveille même les morts*[243] ». Il enfonce ses traits brûlants dans les profondeurs de la terre, ravive alors les morts par une force extraordinaire.

Le soleil voyage d'un bout à l'autre à travers le ciel. Dans sa course, il enflamme tous les êtres vivants ainsi que les reliefs, les plateaux et les dunes : *« Les collines se succédaient, couvertes d'énormes roches noires grillées par le soleil immuable[244] »*. C'est lui qui décide de la température, du degré de résistance des personnes et des choses. Sa clémence est attendue au moment où il se couche et qu'il diminue l'ardeur de ses rayons. Comme un maître des lieux, il module sa puissance en fonction du moment. Le romancier évoque alors les couleurs du couchant par l'image d'un vêtement rouge violacé : « *Lorsqu'il se couche, le soleil se plaît à habiller le désert d'une tunique pourpre tissée par ses rayons[245] »*.

Mais dans *Les Mages*, les visions du soleil couchant sont plus violentes. Soit l'astre lui-même semble souffrir et se détériorer, comme si l'excès de sa puissance se retournait contre lui : *« le disque de feu saignait presque d'avoir trop brûlé et s'ébréchait sur le bord de l'horizon »* (p. 156) ; la couleur est ici associée à un épanchement sanglant et la forme à celle d'un plat de terre cuite aux bord abîmés, irréguliers. Soit le soleil se couche dans une étreinte brûlante :

« Le disque s'approchait du corps nu de la plaine et le couvrait d'une pluie de rais étincelants pendant que le mirage s'épanchait en longues coulées de flammes[246] ».

---

[241] *Ibid.*, p. 38.

[242] *Ibid.*, p. 98.

[243] *Ibid.*, p. 66.

[244] *Ibid.*, p. 79.

[245] *Ibid.*, p. 19.

[246] *Les Mages*, p. 189.

Remarquons ici la profusion d'images érotiques dans une même phrase : « disque » suggère une forme parfaite, d'une perfection inexorable ; le « corps nu de la plaine » figure la terre comme une femme ; la « pluie de rais étincelants » assimile la chaleur à un liquide séminal, comme plus loin la « coulée de flammes » à un flux continu, et rappelle dans la mythologie grecque l'histoire de Danaé emprisonnée, avec laquelle Zeus parvint à s'unir en se métamorphosant en pluie d'or.

Dans *Les Mages*, une métaphore revient sans cesse, celle du « bourreau », souvent renforcée par l'épithète « éternel » pour signifier l'impossibilité d'échapper à la brûlure du soleil. Quelques exemples : « La terre commençait à bouillir… Le désert… s'abandonnait à la tyrannie du bourreau » (p. 55) ; « l'éternel bourreau siégeait sur son trône » (p. 121) ; « l'éternel bourreau avait quitté sa fiole céleste et trônait au cœur du firmament. Sur son ordre, ses troupes fouettaient le corps nu du désert de leurs cravaches de feu, accomplissant le rituel d'un châtiment inscrit au front des sables depuis cinquante mille ans » (p. 148) ; « L'éternel bourreau avait chu de sa puissance, et son disque infernal expirait aux portes de son tombeau quotidien » (p. 388) … Le soleil, dans sa majesté et sa puissance journalière, torture sans pitié tous les êtres vivants qui se trouvent sous son accablante chaleur. Pire encore, les plaines et tout relief saillant du désert ne peut échapper aux rayons infernaux du disque d'or. Mais, comme toute puissance excessive arrivée au sommet de sa cruauté, elle finit par descendre du point culminant où son règne autoritaire faisait la loi. Le soir, ce soleil se couche, plonge derrière l'horizon. Alors, la vie reprend doucement sur le désert, dans une atmosphère plus respirable et supportable. Cette récurrence de l'expression « l'éternel bourreau » est manifestement imitée de l'écriture épique, en particulier des périphrases formulaires dans l'épopée homérique (comme « l'homme aux mille tours » pour désigner Ulysse). Ce procédé donne à la fois de l'élévation épique et une tonalité pathétique au style du roman.

Toutes ces images représentent le soleil comme un sujet omniprésent, acteur tout-puissant et agressif. Nous remarquons que ce sont les rayons du soleil qui agissent directement sur les éléments terrestres, comblant ainsi la distance entre le soleil et les choses sur la terre, avec des effets en grande partie négatifs. La lune serait-elle porteuse de paix dans ce monde désertique infernal ?

2. La lune

Dans les textes anciens, la nuit sur le désert libyen est peu évoquée, ni la lune ni les étoiles — même si ces éléments de la nature sont divinisés par les Grecs dans leurs croyances et essentiels dans la science astronomique. Lucain parle seulement de la lune en Libye pour expliquer que là-bas, lorsque le soleil est sous l'horizon — c'est-à-dire sous le disque plat que forme la terre selon la conception ancienne —, l'ombre de la terre qui atteint les hautes régions du ciel éclairées par les astres peut éclipser la lumière lunaire :

> *« … Le zéphyr détourne son vol et le porte au-dessus de la Libye, dont l'étendue inculte est le domaine des astres et de Phébus ; le soleil dans son cours presse et brûle ce sol ; aucune région ne voit la nuit s'étendre plus haut sur le ciel et gêner davantage la marche de la lune quand cet astre, renonçant à ses détours vagabonds, s'est mis à fournir sa course en ligne droite parmi les signes du zodiaque, sans fuir l'ombre de la terre…*[247] »

Il accorde peu de rôle à la lune, signifiant un manque d'intérêt pour celle-ci, qui semble se perdre au milieu des signes du zodiaque.

Dans les paysages d'Al Koni en revanche, la lune est souvent représentée. Nimbée de mystères, elle prend la place du soleil ravageur, silencieusement en recouvrant le monde d'une lumière douce et légère. Elle apparaît comme une compagne, une confidente lointaine.

> *« Il retourna à son trésor, s'allongea près de son méhari et contempla la lune majestueuse*[248] »

> *« L'œil ardent de la lune commençait à inonder l'horizon, détachant les cimes des montagnes de la terre sombre*[249] »

---

[247] Lucain, *la Pharsale*, Livre IX, v. 689-694. Voir les explications données à la note 5 p. 161-162 dans l'édition de la C.U.F.

[248] *Les Mages*, p. 191.

[249] *Ibid.*, p. 278.

À l'opposé du vent bruyant et au soleil brûlant, la lune apporte une lumière bienfaisante, une vision claire et une présence apaisante.

> *« Les nomades aiment employer les nuits de pleine lune au voyage pour fuir la terreur de l'astre du jour*[250] *»*

Son aspect changeant fascine (*« Une frêle lune se leva, coupée en deux moitiés et voilée d'un nimbe pâle*[251] *»*) et fournit des indications :

> *« Quand la lune se lève timide, dans un halo de poussière, c'est signe de gibli pour le lendemain et présage de nouvelles. C'est ce que disent les devins de l'Aïr.*[252] *»*

Elle accompagne le personnage dans son sommeil ou ne trouble en rien sa méditation :

> *« Il dormait étendu sur le dos, les yeux ouverts, comme si, même livré au sommeil, il ne voulait pas priver sa prunelle du spectacle de la lune vagabonde, à la face ronde et argentée*[253] *»*

Elle offre un visage placide, et une surveillance bienveillante, pleine de compassion :

> *« L'œil ardent de la lune déchira l'horizon. Khamidou poursuivit, d'un ton accordé à la majesté de l'astre naissant…*[254] *»*

> *« Il ne savait pas qu'Oudad était un démon qui taisait le secret de ses ancêtres, depuis le jour où son aïeul – l'aïeul des vassaux – avait commis un outrage envers l'eau en se baignant dans la flaque laissée par pluies dans les fentes des*

[250] *Ibid.*, p. 478.

[251] *Ibid.*, p. 526.

[252] *Ibid.*, p. 499.

[253] *Ibid*., p. 324.

[254] *Ibid*., p. 336.

cimes, à l'abri des regards. À l'ancêtre stupide, un bain n'avait pas suffi. Il était revenu le lendemain pour laver dans l'eau savoureuse, fraîche, étincelante comme un morceau de mirage, les miasmes de son corps crasseux, sans savoir que la lune, accrochée au-dessus de sa tête, surveillait sa besogne. Au septième jour, n'en pouvant plus, celle-ci pleura des larmes noires et détourna son visage du désert qui sombra dans l'obscurité. Par ses larmes arrosée, la mare se changea en marais putride, remuant de vases noirâtres, d'où l'ancêtre stupide ressortit marchant à quatre pattes, transformé en lézard[255]*. »*

Placide, la lune d'Al Koni n'en est pas moins vigilante quant à la paix dans le désert. Elle ne peut être complice des vices et des mauvaises intentions. Elle est pourvoyeuse de bienfaits et de sagesse à ceux qui savent bien se comporter à l'égard des autres êtres vivants de la nature et de la nature elle-même. Les sujets malfaisants sont punis et rejetés à jamais ou transformés en animaux rampants.

Sans agressivité ni violence sur les hommes qu'elle survole et surveille, la lune telle qu'elle est représentée par Al Koni est un personnage digne de respect. Elle inspire une saine crainte car elle jouit d'un pouvoir quasi-mystique. Elle est donc la confidente qui sait se retirer sans bruit quand les hommes deviennent ingrats ou indignes de sa compagnie salvatrice : *« Mais* ***la lune timide*** *refusa la première de témoigner. Elle* ***détourna son visage*** et prit le parti de se retirer[256]. »

Mais cette lune n'est pas seule au ciel. Elle est entourée d'étoiles qui ne sont pas moins actrices dans ce décor désertique changeant.

3. Les étoiles

Le poète latin Lucain, au livre IX de *La Pharsale*, évoque ainsi les étoiles dans la nuit du désert libyen :

« Et maintenant on ne distingue plus aucune trace de la route, et l'on n'a plus, pour se diriger sur la terre, que les flambeaux du ciel, comme au milieu de la mer : on se guide sur les astres, et encore les astres ne sont-ils pas entièrement

[255] *Ibid*., p. 468.

[256] *Ibid*., p. 510.

visibles sur l'horizon de la Libye, qui en cache un grand nombre sous le plan incliné de la terre[257] ».

Les étoiles, qui sont présentées comme les « flambeaux du ciel », des torches célestes éclairant le chemin, servent de repères dans la traversée du désert comme sur la mer pour les marins.

Théodore Monod évoque la « marche » des étoiles qui contraste avec l'immobilité désertique :

« …voir se refermer la nuit sur l'immensité vide, les ombres dégringoler des falaises et dévorer les dunes et les fidèles cortèges célestes entreprendre leur quotidienne étape : à ton tour, Antarès, à ton tour, Sirius, marche, marche, moi je m'arrête[258]*. »*

Selon cette évocation imagée, les étoiles, nomades elles aussi, forment une caravane inversée, qui se déplace au-dessus des têtes et la nuit. C'est pourquoi l'auteur s'adresse à deux étoiles principales du ciel nocturne, qui représentent des repères essentiels — Antarès, la plus brillante à l'extrémité de la constellation du scorpion ; et Sirius, d'une blancheur étincelante —, sur le ton d'une camaraderie entre voyageurs. À chacun son chemin.

Le ciel d'Al Koni est traversé d'étoiles filantes :

« Deux étoiles fendirent l'obscurité. L'une fila vers l'est, comme avalée par la mâchoire de pierre de l'Idinen ouverte sur le ciel, l'autre vers l'ouest, traînant derrière elle une écharpe de lumière et qui alla s'abîmer dans la mer de sable[259]*. »*

Elles sont présentées comme des êtres vivants : l'une en proie de la montagne, l'autre avec une longue écharpe lumineuse. Lorsqu'elles sont fixes, les étoiles tout comme la lune accompagnent sereinement, sans agressivité ni forte chaleur, celui qui s'aventure

[257] *La Pharsale*, IX, v. 492-498.

[258] *L'Émeraude des Garamantes*, p. 238-239.

[259] *Les Mages*, p. 185.

dans le désert. Elles éclairent le ciel et confirment aux hommes de passage leur présence utile. Elles se tiennent « en grappes » pour mieux éclairer le désert :

> « *Quand les loups eurent cessé de rire au fond de leurs sanglots, il se mit à regarder le ciel. Les grappes d'étoiles écoutaient, elles aussi, sans quitter des yeux le désert immense, sans oublier leur mission éternelle qui est de sauver les égarés victimes de la soif et d'offrir les puits en récompense à ceux qui les méritent*[260]».

> *« Ici, sur la Hamada,* […] *tu n'as qu'à tendre la main pour cueillir les étoiles qui s'amassent en grappes par les nuits sans lune, et malgré cela, tu renies les grâces de ton Seigneur et viens me provoquer en duel pour te tourner vers l'enfer ?*[261] »

> *« Il passa deux nuits à attendre la horde des loups. Allongé sous les grappes d'étoiles, il guetta le tragique hurlement, le rire de la faim, les pleurs du rassasiement, la sage plainte, l'appel de la veille à aïeule, de la bonne louve qui avait allaité son grand-père et fait des loups ses frères.*[262] »

> *« La lune s'attardait. Les grappes d'étoiles palpitaient dans le ciel. La collerette des cimes lui faisait comme un lit magique et moelleux sur lequel il voguait dans l'éther. Il s'approchait des étoiles ensevelies et l'étoile aussi s'approchait de son lit ; elles grossissaient, prenaient la taille des planètes, pendaient au-dessus de sa tête et lui parlaient bas à l'oreille dans leur langue secrète.*[263] »

> *« La compagne endormie s'agita sur sa couche ; l'enveloppe frémit, s'accrochant au souffle et à la vie. La silhouette rouvrit ses poings, lâcha les*

[260] *Ibid.*, p. 349.

[261] *Ibid.*, p. 383.

[262] *Ibid.*, p. 439.

[263] *Ibid.*, p. 496.

oreilles. L'enveloppe leva vers le ciel obscur, incrusté de grappes d'étoiles, un visage maculé de poussière.[264] »

L'expression récurrente « grappes d'étoiles », comme une formule homérique, participe à l'atmosphère épique et majestueuse de ces tableaux nocturnes, et elle suggère l'idée d'un fruit généreux, d'une promesse de fécondité.

4. Les nuages

Les nuages sont certes peu présents dans le ciel du désert, mais Al Koni les évoque à une reprise comme annonciateurs de pluies, comme autant d'éléments dont le ciel lui-même se farde ou se salit le visage :

« Comme tous les vagabonds dispersés sur le monde des nudités, il ne savait pas comment la pluie s'était annoncée, comment le ciel s'était grimé de nuages. »

Mais Al Koni emploie plus volontiers le mot « nuage » à propos des tourbillons de vent chargés de sable (« nuage de sable ») : *« Le vent se déchaîna dans un hurlement. Un nuage de sable se souleva entre eux deux*[265]*. »*

IV. L'air et le vent

Les éléments naturels que sont l'air et le vent peuvent revêtir un aspect négatif comme un aspect positif.

1. Air et chaleur

[264] *Ibid.*, p. 513.

[265] *Ibid.*, p. 159.

L'air du désert est chargé d'une chaleur écrasante, donnant l'impression qu'il tremble et agite des mirages. D'ailleurs, le personnage central dans *Poussière d'or*, un homme vivant de grandes aventures dans le désert avec son méhari en subit l'effrayante ardeur :

> *« Il* [Oukhayyed] *se tint dans la plaine, calme, silencieux, saluant de son regard malheureux l'horizon où dansaient les langues de feu du mirage céleste*[266]*. »*

L'air ici est assimilé par Al Koni au feu, et ces « langues de feu » à une figure diabolique. Cette métaphore est récurrente chez d'autres auteurs comme Lucain : la Libye est décrite comme une « terre de feu », une fournaise infernale. L'article d'Annick Loupiac sur la poétique des éléments dans la *Pharsale* confirme cette métaphore : « [le poète] emploie toujours […] le vocabulaire de la brûlure et de la soif (cf. par exemple IX, 624-626) », et définit cette région « par son feu (IX, 538) et ses espaces brûlants (IV, 674 ; IX, 861) » (p. 259). La philologue conclut à la « fascination horrifiée » du poète latin (p. 263) pour ce qui représente « l'anéantissement de toute vie », soit dans l'air immobile et étouffant, soit dans l'air en mouvement ; air secoué par la violence du vent et symbole d'un monde convulsé par la guerre civile.

Dans les œuvres koniennes, la chaleur est représentée comme un agent actif, un être animé. Il est intéressant de remarquer que cet élément est proche du soleil. Comme ce dernier, cet agent peut brûler, détruire. L'écrivain attribue d'ailleurs à cette figure des actions comme s'il s'agissait d'un être animé, doué de pouvoirs. En effet, la chaleur peut brûler le corps humain.

L'autre élément naturel qu'est le vent est présenté comme tout aussi dévastateur.

2. Le vent

Dans un premier temps, Al Koni montre que le vent a des effets positifs dans le désert. Ainsi, le vent fertilise la terre et purifie l'espace :

> *« Le vent… Messager de l'inconnu aux campements décimés par l'épidémie, il lave le désert du mal qui épuise la vieillarde et l'enfant ; il conforte les faibles*

[266] *Poussière d'or*, p. 23.

et vole au secours du nourrisson ; il tue la goule et donne aux innocents la santé et la vie[267]*. »*

Le vent peut aussi symboliser la circulation et la libération :

« Les gens du désert disent que le vent porte les nouvelles[268] *»*

« Le vent n'en continuait pas moins d'y porter les nouvelles des conquêtes dans le nord. Il ne cessait également de diffuser, parmi les tribus du désert, les détails des mariages, des divorces, des scandales, des naissances ou des décès[269]*. »*

Personnifié, le vent est assimilé à un colporteur de nouvelles. Qu'elles soient bonnes ou mauvaises, il les distribue à loisir à travers les dunes, les plaines et les plateaux aux gens du désert. Et comme s'il était un agent actif, complice du soleil, il s'évertue à rendre plus pénible la vie des habitants misérables. Ainsi, le vent est doté d'un langage :

« Car la langue du vent est facile à comprendre, même pour les enfants, lorsqu'il devient l'hôte régulier des habitants du désert[270] *».*

Le vent est présenté comme un vagabond curieux et tendant l'oreille à toutes les rumeurs qui circulent et qu'il fait circuler à son tour.

« Depuis longtemps, on disait que le vent transportait les rumeurs et les nouvelles dans le désert. Le vent était surtout spécialisé dans la transmission des scandales de mœurs, des turpitudes[271]*… »*

« Le vent. De quel secret le vent est-il porteur ? Il parle une langue comprise des enfants. Il susurre le secret du désert et de l'eau à l'oreille du nourrisson.

[267] *Les Mages*, p. 177.

[268] *Ibid*., p. 194.

[269] *Le Saignement de la pierre*, p. 32.

[270] *Les Mages*, p. 174.

[271] *Poussière d'or*, p. 129.

Il migre de la grande mer de sable pour aller en construire une autre, plus vaste, ailleurs. Il détruit ici une colline de poudre d'or, la disperse, la dissout dans l'air, puis la recrée là-bas à partir de rien, plus belle encore[272] »

Al Koni dote ici le vent, phénomène naturel, de caractéristiques humaines à l'aide de multiples verbes d'action (« parler une langue », susurrer », « construire » et « détruire ») : ainsi, la nature s'anime en prenant une attitude et une allure humaines.

Car selon sa direction, le vent du désert a des significations et des actions différentes. Le *gibli* est ce terrible vent du sud, turbulent et agitateur,-qui provoque les tempêtes de sable, tandis que le *bahri* (« marin ») souffle de la mer méditerranée, donc du nord, en apportant la douceur marine.

Le *gibli* correspond à ce que les Romains redoutaient sous le nom d'*auster*, et qu'on appelle aussi *simoun*. C'est ce fléau qu'ont rencontré les armées antiques, celle de Cambyse chez les Perses, celle d'Alexandre chez les Grecs — et enfin celle de Caton d'Utique, sur la route que sa rude vertu lui commandait de suivre :

« *C'est là qu'une jeunesse, qui croyait être en sûreté du côté des vents et n'avoir rien à craindre des tempêtes sur terre, eut à subir les frayeurs de la mer. Car l'auster souffle avec plus de violence sur le rivage desséché des Syrtes que sur les flots, il fait plus de ravages sur la terre ; quand il se lève, la Libye n'a pas de montagnes à lui opposer pour le briser ni de rochers pour le repousser et le dissiper : il s'échappe en tourbillons dans le vide des airs*[273]*. »*

Dans son article sur « la poétique des éléments dans la *Pharsale* », Annick Loupiac a analysé très précisément les motifs et métaphores présents chez Lucain, écrivant ceci à propos de vent :

« Le vent apparaît également sous la forme de la tempête, motif traditionnel de l'épopée. […] Lucain donne de cet épisode conventionnel une version tout à fait nouvelle, avec la tempête qui s'abat sur les troupes romaines dans le désert de

[272] *Les Mages*, p. 176.

[273] Lucain, *La Pharsale*, livre IX, v. 446.

Libye. Il précise en effet (v. 445-447) que les hommes, en cet endroit, ne se méfient pas des vents et qu'ils ont connu là des épreuves que l'on redoute d'ordinaire sur les eaux[274]. »

La tempête en mer, motif épique par excellence[275], qui est traité par Lucain au livre V de la *Pharsale* (au large de l'Épire, c'est-à-dire en Grèce), est transposée ici au livre IX sur terre, dans les sables de Libye — tempête d'autant plus néfaste que les soldats à pied n'y étaient pas préparés et qu'elle sévit plus violemment encore sur une surface plane (IX, v. 445-457) :

« C'est là qu'une jeunesse, qui croyait être en sûreté du côté des vents et n'avoir rien à craindre des tempêtes sur terre, eut à subir les frayeurs de la mer. Car l'auster souffle avec plus de violence sur le rivage desséché des Syrtes que sur les flots, il fait plus de ravages sur la terre ; quand il se lève, la Libye n'a pas de montagnes à lui opposer pour le briser ni de rochers pour le repousser et le dissiper : il s'échappe en tourbillons dans le vide des airs ; il ne se jette point sur des forêts où il s'épuise à tordre des chênes antiques : il a tout le champ ouvert, et, libre dans sa course, il donne pleine carrière à la rage que lui inspire Éole[276] ; il n'y pas de nuage de pluie mêlé aux tourbillons de poussière que sa violence pousse en cyclone : presque tout le sable est soulevé en une colonne qui reste suspendue sans que le sommet en retombe. »

La poussière de sable envahit le ciel, symbole d'un monde à l'envers, en désordre, à l'image de cette guerre civile à laquelle participent les soldats de Caton.

« C'est aussi avec plus de violence que jamais qu'elle assaille alors l'armée romaine, et nulle part le soldat ne peut se tenir debout sur ces sables qu'il foule

[274] Annick Loupiac, « La poétique des éléments dans la *Pharsale* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, octobre 1991, p. 247-266 (ici p. 249-250).

[275] Voir dans l'*Odyssée* : V, 282-392 ; IX, 62-75 ; X, 28-55 ; XII, 407-444 — et chez Virgile le chant I de l'*Énéide* (v. 81-123), avant que les Troyens n'échouent sur le rivage africain de Carthage (rivage dit « de Libye », au sens large).

[276] Éole : le dieu des vents, qui leur commande à tous.

et qui même en se dérobant sous ses pas lui font perdre l'équilibre. » (v. 463-465)

Sur le mode d'une « description d'action » (l'*ekphasis pragmatos* des rhéteurs grecs), la tempête de sable est présentée comme l'assaut d'un véritable ennemi auquel il est impossible de résister.

« … Les casques, les bouliers et les javelots des soldats tournoient sous l'impulsion violente du vent et sont emportés par ses coups intenses à travers le vaste espace. » (v. 471-473)

Les termes latins employés dans ces vers assimilent l'action du vent qui projette les armes au loin à celle d'un arc tendu dont la détente libère une énergie extrême (*intentusque tulit*…). Au terme de cette description d'une action violente et inexorable, la tempête s'achève sur l'immobilité de la mort :

« Sous les terribles assauts du simoun, les soldats romains s'étendent, de peur d'être enlevés ; les vêtements serrés, ils enfoncent leurs mains dans la terre ; ils appuient de tout leur poids, et même doivent faire tous leurs efforts pour rester couchés, et encore ont-ils du mal à tenir contre l'auster, qui roule sur eux d'énormes monceaux de sable jusqu'à les enterrer. Le soldat peut à peine se dégager de tout cet amas poudreux qui l'enserre. Quand ils sont debout aussi, l'amoncellement de tout le sable qui s'accumule les ligote, et leurs mouvements sont paralysés par la terre soulevée autour d'eux[277]*. »*

Dans son étude qui souligne la « fascination horrifiée » du poète latin, Annick Loupiac relève l'accumulation des termes latins indiquant ici l'immobilisation : *haerens, alligat, tenentur* (p. 264). Les corps des soldats sont ensevelis dans les sables et les âmes emprisonnées dans les corps entravés. Le déchaînement des tourbillons de sable aboutit à l'anéantissement de toute vie et le silence de la mort.

[277] Lucain, *La Pharsale*, livre IX, v. 481-489.

Théodore Monod, lui, fait du vent un agent de torture lorsqu'il évoque les cicatrices du sable :

> *« Les vents violents du mois d'avril ont effacé toute trace, le sable a cicatrisé ses blessures et les seuls témoins d'un passage récent d'êtres pensants seront une bouteille de vermouth, des boîtes de cigarettes…*[278] *»*

Al Koni, enfin, représente le vent comme une puissante entité pourvue d'un « brûleur », instrument mécanique qui génère une combustion, avec un effet hyperbolique à propos de l'extrême chaleur apportée par les souffles du sud :

> *« Le brûleur du vent du sud séchait les larmes qui coulaient lentement sur ses joues, et le sable assoiffé absorbait les gouttes de sang qui tombaient de ses lèvres*[279] *».*

À l'opposé du *gibli*, le romancier caractérise le *bahri* par l'action douce, caressante d'un être attentionné :

> *« Ici, sur la Hamada, des colonnes de pierre te portent jusqu'au ciel ; le souffle du bahri te caresse ; tu manges la truffe, la roquette, l'oseille ; tu humes le parfum de la fleur de genêt, tu sommeilles à l'ombre des jujubiers, tu vis une vie tranquille.*[280] *»*

La Hamada, ce plateau rocailleux qui surplombe la plaine désertique, est représentée par l'auteur comme un espace paradisiaque, un monde non dégradé où l'homme peut retrouver une certaine paix et une vie sereine sans désirs ni besoins, et où l'univers minéral et le souffle marin donnent de la vigueur.

Quant à l'action du vent violent qui provoque les tempêtes de sable, elle est décrite en termes humains. Dans *Les Mages*, Al Koni fait apparaître le vent comme doté d'une bouche qui souffle, crache, hurle :

---

[278] *L'Émeraude des Garamantes*, p. 151.

[279] *Le Saignement de la pierre*, p. 42.

[280] *Les Mages*, p. 383.

« Le vent se déchaîna dans un hurlement. Un nuage de sable se souleva entre eux deux » (p. 159)

« Le gibli, comme Azra'il, est l'envoyé de l'Inconnu » (p. 183)

« Le gibli se réveilla et cracha la Poussière pendant trois jours d'affilée » (p. 439).

Si le désert est parfois le lieu du déchaînement des vents (tourbillons, hurlements), il est habituellement montré comme l'espace du silence.

V. Le silence

La description est faite pour l'imagination visuelle du lecteur, mais aussi pour suggérer des impressions sonores.

Théodore Monod évoquant dans *Le chercheur d'absolu* « la leçon du désert, son épuré, son chant du silence » et sa lenteur, rappellent que le silence fait partie de la règle religieuse[281]. Il célèbre le silence du désert comme l'image sonore d'un sanctuaire ou d'un temple, loin du fracas et de l'agitation de la modernité urbaine, le signe de la pureté, l'appel à l'élévation : « Le salut n'est-il pas dans l'artisanat, la frugalité, une certaine autarcie, l'art, le silence, et aussi une lenteur recelant la dynamique ?[282] »

Beaucoup de notations chez Al Koni se rapportent à l'atmosphère silencieuse du désert. Le silence concentre mystère et méditation. Ainsi dans *Les Mages*, Oudad, personnage principal qui habite dans les montagnes, et a décidé de quitter les plaines en accord avec le derviche Moussa[283], perçoit la beauté et le sens du silence :

[281] *Le chercheur d'absolu*, p. 53 et 54.

[282] *Ibid.*, p. 65.

[283] *« On disait dans la tribu qu'il remontait aux Almoravides par son père. Et puisque les gens du désert avaient pour habitude, depuis fort longtemps, d'apparenter les derviches aux Almoravides, aux Compagnons, ou même à la famille de prophète… sa mère était morte d'une épidémie avant qu'il fût chargé du poids de la conscience. Son*

« Aussi, lorsque Oudad poussa sa voix merveilleuse, Moussa ne s'en offusqua pas. Il sentait que son chant était une réponse au murmure du silence, le complément d'un texte qu'il n'avait pas encore dit. Son chant prolongeait celui du silence… Le secret du désert tapi dans le silence sacré, la voix triste et tragique le portait au grand jour[284]*. »*

Il y a donc dans le silence une sorte de langage profondément ancré dans le désert. Il n'est pas audible par la jeunesse qui ne sait pas l'entendre comme Oudad. Il s'agit d'un silence complice des vieux. Ceux-ci en connaissent les arcanes, les clefs et les vertus.

« Le silence s'imposa derechef. Un silence sans fond, dont seuls les vieillards savent ouïr les batailles. Pas tous les vieillards. Cette frange extrême de la vieillesse qui ne reste que le silence. Moussa avait remarqué que, plus ils avançaient en âge, plus les vieux de la tribu s'attachaient au silence du désert… Leurs rites d'écoute du silence tenaient de ces cultes qui passent la prière en sainteté[285]*. »*

« De la bouche des ténèbres une rumeur s'éleva. Le babil du vent dans les fentes ? Il se dressa, aux aguets. Mais le silence, de nouveau parlait la langue du néant. Le silence du désert est la langue du néant[286]*. »*

« Le désert s'apaisait. Pour la première fois, il prenait conscience du silence et goûtait sa saveur. Du nord au sud, d'est en ouest, des dizaines de fois il avait sillonné le continent des sables, sans savoir que son silence sauvage cachait une langue secrète, que derrière son mutisme rude et austère s'épanchaient la tendresse, le désir et l'amour[287]*. »*

---

père l'avait abandonné dans le ventre de sa mère pour suivre une caravane à destination de Ghadamès » (*Les Mages*, p. 125).

[284] *Les Mages*, p. 477.

[285] *Ibid*., p. 478.

[286] *Ibid*., p. 521.

[287] *Ibid*., p. 565.

Le désert parcouru est couvert par le silence comme un langage qui s'offre au déchiffrement, une langue qui dit « l'amour », « la tendresse » et « le désir » autrement et sans bruit. C'est à ces points de mystères révélés que les jeunes personnages doivent parvenir au terme de leur aventure initiatique. Un mystère levé cache fatalement un autre mystère qui défie la curiosité des personnages. Le désert recèle les vents et les collines de sable changeantes. Mais il ne livre pas tous les secrets des éléments qui le composent ou le parcourent. Il ne révèle pas non plus le mystère de la lune, notamment dans sa face cachée.

> *« Mais voilà qu'il découvrait que, sur terre, il y avait un désert, que dans ce désert il y avait un silence, qu'au-dessus de ce silence tournait un énorme et merveilleux disque de lumière. Un diadème d'argent flottait à l'horizon. Était-ce la lune ?*[288] *»*

Conclusion

L'écriture du désert prend différentes figures de prédilection selon les auteurs. Un poète latin tel que Lucain insiste sur la vision d'un monde en désordre, effrayant : le désert de Libye représente chez lui l'enfer d'un anéantissement de la vie dans les sables brûlants — une image de fin du monde, illustrant le cataclysme de la guerre civile à Rome.

Théodore Monod, ce savant humaniste attiré et fasciné par l'espace désertique, s'intéresse à la beauté des détails : il fait œuvre de peintre, en rendant sensible au lecteur les matières et les couleurs.

L'écriture d'Al Koni est marquée par le goût des personnifications, qui révèle une conception animiste de la nature ainsi qu'une vision mythique des éléments. Comment s'explique chez lui l'extrême fréquence des métaphores et allégories ? Intervient ici une vision d'univers romanesque mais peut-être aussi une conception même du monde réel. Enfin la langue arabe est par sa tradition concrète et imagée.

---

[288] *Les Mages*, p. 567.

L’univers romanesque d’Al Koni est peuplé de personnages à la fois étranges et familiers. En effet, ceux qui inspirent et constituent le moteur des histoires que le lecteur découvre, dans *Les Mages*, *Le Saignement de la pierre* ou *Poussière d’or* ne sont pas, essentiellement, les personnages humains. Ce sont d’abord, le vent, le désert, le soleil, la lune ou le sable. Par eux se dessinent des trajectoires de vies, des malheurs ou des moments de joie. Ils remodèlent les paysages et déterminent les humeurs des hommes.

Dans les romans d’Al Koni, le pouvoir des éléments naturels est partout décrit et développé. L'auteur les révèle tels quels ou en utilisant des images — comparaisons ou métaphores —, qui permettent de saisir leur dimension active, créatrice.

La langue arabe permet des images inattendues en français, notamment des expressions hyperboliques, irrationnelles qui parlent à l’imagination et sollicitent directement la vision. Ainsi, le mot *gibli* qui signifie le “montagnard”, contient en arabe toute une épaisseur de sens que le français ne peut restituer : il suggère à propos du vent l’ardeur et la puissance associées à l’élément terrestre qu’est la montagne. Le mot *bahri* est chargé lui aussi d’une grande richesse : ce nom arabe du vent connote à la fois l’humidité et la fraîcheur. Dans le mot, il y a ce qui est dit et ce qui ressenti. Ces considérations de langue, qui montrent que les textes d’Al Koni sont polysémiques, entourés d’un halo de significations et difficilement réductibles à un seul sens, peuvent contribuer à expliquer le développement foisonnant des figures de description chez le romancier libyen.

DEUXIÈME PARTIE

DESCRIPTION ET NARRATION :

LE TEMPS DU DÉSERT

Chapitre premier

Le désert, un espace rempli par les récits mythiques

Toute culture est valable, qu'elle soit écrite ou orale.
William Syad

Introduction : le temps du mythe

Le temps tient une place significative dans les textes de notre corpus : épopées antiques, évocations de Théodore Monod, romans de Al Koni. L'écriture du désert se déploie dans une dimension non seulement de l'espace, qui a fait l'objet de notre première partie, mais aussi du temps. Or, si le désert apparaît comme un lieu de nulle part, souvent il contient des récits dont le temps est indéterminé, non situé par rapport à la narration. Le désert est un lieu privilégié des mythes, un espace habité par un temps « d'avant le temps ».

Le désert de Libye a excité l'imagination des auteurs anciens qui y placent des récits mythiques ou merveilleux. Théodore Monod, ce grand scientifique, exprime sa fascination pour cet objet légendaire qu'est « l'émeraude des Garamantes » : il y a consacré un article savant[289], et il a donné ce titre à un ouvrage qui résume sa recherche. Dans les romans koniens il est difficile de différencier la réalité de la fiction. L'auteur libyen intègre à son écriture des références à la mythologie gréco-latine, qui témoignent de sa vaste culture littéraire, des éléments bibliques et des récits fabuleux du Proche-Orient. Nous étudierons dans ce chapitre ces récits mythiques, en les identifiant et en examinant particulièrement chez Al Koni comment ils deviennent matière romanesque.

[289] Théodore Monod, « Le mythe de l'émeraude des Garamantes" », *Antiquités africaines*, t. 8, 1974, p. 51-66.

Revenons au préalable sur le sens du terme « mythe »[290]. Du grec *muthos*, qui désignait fondamentalement un discours narratif (chez Homère et Eschyle), il sert à désigner un type de récit particulier et présente des caractéristiques précises : récit d'un temps primordial, d'avant le temps des hommes ou, selon l'expression de l'historien Paul Veyne, d'un temps « antérieur, extérieur et hétérogène à celui que nous vivons[291] » ; récit d'un événement fondateur, qui explique ou justifie un état de choses existant (réalité naturelle, institution sociale ou rite). Ces deux premiers traits permettent de définir le mythe comme « récit des origines », à la fois ancré dans un temps immémorial et expliquant l'origine de quelque chose. Outre cette temporalité non historique et cette fonction, le mythe implique des acteurs dotés d'une nature supérieure à celle des simples hommes, dieux ou héros, c'est-à-dire deux types de personnages auxquels est voué un culte. L'événement raconté n'est pas objet de science, mais de croyance et exprime les représentations partagées par une société. De tels récits se relient entre eux en formant un réseau, avec de multiples variantes. Enfin, c'est un récit traditionnel, produit de l'imagination collective et issu de la transmission orale — avant d'être consigné par écrit dans la littérature, pour constituer alors ce qu'on appelle « mythologie », c'est-à-dire un ensemble rendu cohérent et fixé dans des versions données. Ces récits ont pu peut-être se développer à partir de faits réels, comme l'explique Odile Gandon dans son *Dictionnaire de la mythologie* : « Si elle raconte la naissance des dieux et leurs aventures, la mythologie raconte aussi les exploits des hommes. Les récits qui composent la "mosaïque" mythologique ont été longtemps portés par la tradition orale, véritable bibliothèque vivante de la mémoire des hommes. On se racontaient les exploits des ancêtres, la fondation de la cité, les misères des guerres d'autrefois, les longues expéditions de conquête ou de commerce, les voyages par terre ou sur mer. Et, de génération en génération, l'art des conteurs et l'imagination des auditeurs embellissaient les récits, mêlaient les dieux aux

[290] Cf. *Dictionnaire culturel de la mythologie gréco-romaine*, sous la dir. de R. Martin, Paris, Nathan, 1992, p. 255-264 ; Suzanne Saïd, *Approche de la mythologie grecque*, Paris, Nathan Université, 1993, p. 5-9.

[291] Cité par René Martin, *Dictionnaire culturel de la mythologie gréco-romaine*, « Approche générale de la mythologie gréco-romaine », p. 255 (cf. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983).

hommes[292] ». Mais il importe de distinguer la structure du mythe de celle de la légende. La légende (du latin *legenda*, signifiant « ce qui doit être lu » pour sa valeur édifiante) désigne justement un récit qui se situe entre l'histoire et le mythe, qui repose sur un fond de réalité historique, dans un temps réel et humain, mais inclut des éléments fictifs et merveilleux : cela recouvre par exemple les épopées qui concernent la guerre de Troie, ou dans la littérature française la *Chanson de Roland*[293]. En revanche, la structure même du mythe implique un temps indéfini.

À quel besoin répond le mythe ? Dans *Mythe et utopie*, le comparatiste Pierre Brunel propose trois fonctions essentielles — raconter, expliquer, révéler :

> « Il raconte (le mythe comme récit), il explique (il avance des causes que l'intelligence ou la raison ne pourrait fournir ; c'est le mythe comme discours étiologique, comme remontée aux origines), il révèle (le mythe comme hiérophanie ou comme ontophanie, manifestation du sacré ou de l'être)[294]. »

Le mythe dispense le plaisir du conte et l'explication des origines. Mais il est là aussi pour révéler et donner à voir travers une histoire « le divin », dans un sens large englobant des forces supérieures dont l'être humain peut sentir la présence et qui inspirent le sens du sacré. Grâce à l'imaginaire, le mythe répond à une énigme que l'intelligence rationnelle ne permet pas de résoudre. Dans son ouvrage *La Fable de Daphné. Essais sur un type de métamorphose végétale dans la littérature et dans les arts jusqu'à la fin du XVII^e siècle*, Giraud affirme :

> « Le mythe satisfait un besoin d'irrationnel non dissimulée de l'âme humaine et offre à celle-ci l'occasion de dépasser, de transcender l'ordre de la logique et du raisonnement, le monde des apparences et de la perception directe[295]. »

---

[292] Odile Gandon, *Dictionnaire de la mythologie*, Paris, Hachette, 1992, Introduction p. 15-16.

[293] Cf. R. Martin, « Approche générale de la mythologie gréco-romaine », *op. cit.*, p. 259-260.

[294] P. Brunel, *Mythe et utopie : leçons de Diamante*, Naples, Vivarium, 1999, p. 10.

[295] Yves F.-A. Giraud, *La Fable de Daphné. Essais sur un type de métamorphose végétale dans la littérature et dans les arts jusqu'à la fin du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 1968, p. 11.

Cette définition ouvre la perspective sur les dimensions de la représentation symbolique et de la méditation, que nous étudierons dans la IIIe partie.

Quels récits mythiques trouve-t-on attachés au désert de Libye ? Il faut remonter à l'Antiquité gréco-romaine, d'autant plus que Théodore Monod et Al Koni y puisent des références et des modèles de représentation. Mais le romancier libyen exploite surtout la matière biblique et orientale. Par précaution nous devons ici distinguer la mythologie gréco-latine et la tradition du conte oriental. Ces deux types de récits ont en commun de faire intervenir la fantaisie et le merveilleux en impliquant une temporalité indéterminée et en dépassant la réalité ordinaire, mais dans les récits fabuleux de la frontière entre humanité et divinité est plus floue, ils mettent en scène des génies (les *djinns*) ou des exploits et des extravagances d'êtres humains. Si le mythe renvoie à un temps « d'avant le temps » et raconte un acte fondateur, le conte se déploie plus librement dans un temps humain indéfini.

Nous allons donc nous intéresser à la réécriture de mythes, légendes ou contes et montrer comment ces textes s'entrecroisent, en distinguant l'Antiquité gréco-romaine, la tradition biblique et la tradition orientale.

I. Mythes et légendes du domaine gréco-latin

1. Le mythe de Phaéthon et l'origine du désert de Libye (Ovide, *Métamorphoses*, livre II)

Le désert de Libye est mentionné dans le corpus mythographique, à propos de l'histoire de Phaéthon, fils du Soleil, à qui son père avait confié son char céleste mais qui, ne sachant maîtriser l'attelage, embrasa l'univers[296] ; cette catastrophe cosmique fut à l'origine des déserts d'Afrique, Sahara et Libye.

Le mythe est bien connu par le long traitement qu'en donne Ovide dans son épopée des *Métamorphoses*, œuvre monumentale qui rassemble en une collection de quinze livres un très grand nombre de récits, organisés par le thème de la transformation des corps (*in noua… mutatas dicere formas / corpora*, « dire les changements de formes

[296] Sur l'histoire de Phaéthon, ses différentes versions et ses diverses sources littéraires, voir la notice du *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* de Pierre Grimal, Paris, PUF, 1951 (10e éd., 1990).

en des êtres nouveaux », selon la formule d'annonce en I, 1-2) et du changement perpétuel du monde (*cuncta fluunt omnisque uagans formatur imago*, « tout s'écoule et chaque image a une forme errante », selon une formule conclusive de XV, 178). Le poète romain s'inspire là de modèles mythographiques (telles que les *Métamorphoses* de Nicandre de Colophon, IIe s. av. J.-C.) mais peut-être aussi du corpus tragique grec : Eschyle (début du V^e^ s.), *Les Héliades* (nymphes sœurs de Phaethon, qui devront faire le deuil de leur frère), œuvre perdue pour nous, et Euripide, *Phaethon* (tragédie dont il subsiste quelques fragments). Dans la pièce d'Euripide, dont l'action se passe en Éthiopie, près du palais du Soleil, la Libye est effectivement évoquée dans les recommandations du dieu à son fils au moment de lui céder les rênes de son char, comme une région dangereuse, déjà sèche, qui risque d'attirer dangereusement la course du char. « Va, sans pénétrer dans le ciel de Libye car sa température n'est pas humide et ton char serait précipité sur le sol… » (fr. 779 Nauck[2])[297].

L'histoire de Phaéthon chez Ovide, qui s'étend sur plus de quatre cents vers, se trouve dans le premier ensemble narratif des *Métamorphoses*, qui est consacré aux récits cosmogoniques, sur l'origine et la formation du monde, l'ère des bouleversements initiaux (livres I et II)[298]. Dans cette première séquence intervient un motif récurrent, celui du châtiment de l'impiété et de l'orgueil humain (*hybris*), qui joue précisément dans le mythe de Phaéthon. L'histoire commence dès la fin du livre I (v. 747-779) et occupe tout le début du livre II (v. 1-332). Elle se développe en quatre épisodes. Dans le premier, nous apprenons que le jeune Phaéthon est fils de Clymène et du Soleil ; il vit sur terre parce que sa mère est une mortelle, mais quand il dit qu'il est le fils du soleil, personne ne le croit, son ascendance divine est contestée. Aussi décide-t-il de prendre la route pour rencontrer son père et lui demander des preuves de sa naissance (fin du livre I). Le deuxième épisode raconte cette rencontre au Palais du Soleil, avec cette demande que le jeune homme adresse au dieu : la permission de conduire, comme gage d'affection paternelle, le char solaire chargé d'illuminer la terre

[297] Traduction de H. Béguin et G. Duclos, *Euripide, théâtre complet IV*, Garnier-Flammarion, 1966, p. 387.

[298] Ensuite on peut distinguer successivement, selon un ordre de composition qui suit une chronologie légendaire, des mythes originaires à l'histoire romaine : une période qui s'achève sur l'apparition des poètes (livres III à IX), le temps d'Orphée (X et début de XI), le cycle épique de la guerre de Troie (XI-XII), la légende d'Énée (XIII-XIV), et un survol des siècles, introduit par le discours de Pythagore sur la loi universelle du changement, jusqu'à l'apothéose de Jules César transformé en astre (livre XV).

chaque jour ; le Soleil y consent, non sans avertir Phaéthon des dangers (II, 1-152). La troisième section retrace la course de Phaéthon : les chevaux s'emballent, ce qui aboutit à l'embrasement du monde (v. 153-271). La dernière évoque la mort de Phaéton, foudroyé par Jupiter à la suite de la plainte de la Terre (v. 272-332) ; il sera pleuré par ses sœurs les Héliades, changées ensuite en peupliers (v. 333-366). Ce mythe raconte donc un désastre cosmique d'origine humaine.

Le passage qui nous intéresse concerne l'embrasement de l'univers par le char solaire : Phaéthon sort de la route, incapable de maîtriser les chevaux qui ont senti qu'ils n'étaient pas guidés par le dieu et c'est ainsi que l'astre brûle toute vie. Cette histoire nous montre la présomption « péché » et l'imprudence de la jeunesse, comme plus loin celle du vol d'Icare (au livre VIII des *Métamorphoses*). Le personnage de Phaéthon figure un jeune homme plein de témérité, qui a voulu monter dans le ciel jusqu'au domaine des grands dieux, et retombe sur la terre des humains, et trouve la mort à cause de son *hybris* (orgueil de l'homme prétendant s'égaler aux dieux).

Il faut nous arrêter sur la description de l'incendie universel provoqué par dès lors que la chaleur du soleil a trop approché la terre et mis le feu à d'innombrables régions — pâturages, forêts, territoires et leur population, montagnes sont consumés par les flammes. Ovide précise (v. 227-234) :

> *« Alors Phaethon voit l'univers tout entier en flammes ; il ne peut supporter une chaleur si violente ; il respire un air embrasé comme par une fournaise profonde ; il sent son char s'échauffer jusqu'à blanchir ; les cendres et les étincelles lancées autour de lui deviennent intolérables et il est brulé de tous côtés par une fumée ardente. Où va-t-il ? Où est-il ? Au milieu des ténèbres de poix qui obscurcissent ses regards, il n'en sait plus rien et il se laisse emporter par ses coursiers ailés*[299]*. »*

L'impression de feu tourbillonnant est rendu dans le texte latin par de multiples allitérations en -f- (*Feruentis… Fornace proFunda… Fauillam Ferre.. Fumo*) L'aveuglement du jeune homme dans ces épaisses fumées répond à son aveuglement moral. Enfin l'insupportable chaleur et la perte de tout repère (« où est-il, ou va-t-il ? »)

[299] Ovide, *Les Métamorphoses*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1980, t. II (livres I-V), p. 44-45.

préfigurent une représentation du désert. De fait, suit immédiatement la mention des déserts de Libye (v. 235-238) :

> *« C'est alors, croit-on, que le sang des peuples d'Éthiopie, attiré à la surface de leur corps, a pris sa couleur noire*[300] *; c'est alors que la Libye, d'où l'incendie avait retiré toute humidité, est devenue si aride ; alors aussi les nymphes, les cheveux épars, pleurèrent leurs sources et leurs lacs…*[301] *»*

Le mythe remplit ici sa fonction étiologique : en Afrique, c'est cet incendie cosmique qui explique la peau noire des hommes et qui est à l'origine de la sécheresse et des immensités désertiques. Cela est présenté comme une métamorphose du monde tel qu'il existait auparavant, et on note le rejet très expressif de *arida* au début du vers 238 pour marquer cette rupture. D'où le deuil universel des nymphes des eaux. Et un peu plus loin, le poète indique encore (v. 254-256) :

> *« Le Nil épouvanté s'enfuit au bout de l'univers et y cache sa source, que nous ne connaissons pas encore ; ses sept embouchures taries ne sont plus guère que des sables, sept vallées sans eau. »*

Le récit d'Ovide, adapté des mythographes grecs, montre donc comment est advenue cette réalité géographique terrifiante que représente le désert de Libye pour les Anciens, Grecs et Romains : un morceau de terre aussi aride et désolé ne peut être que le produit d'un cataclysme. Mais puisque nous sommes dans un mode de narration mythique, le désastre est le fait d'un agent désigné — il est causé par l'arrogante imprudence d'un jeune homme, ce Phaethon rempli d'*hybris*. Dans son analyse des *Métamorphoses* d'Ovide, Jacqueline Fabre-Serris inscrit ce récit dans la série des mythes d'hybris : Phaethon est « un mortel qui s'efforce d'outrepasser sa condition »

[300] Les Anciens donnaient généralement le nom d'Éthiopiens à tous les peuples que nous désignons sous le nom de Noirs.

[301] *Les Métamorphoses,* éd. et trad. citée, p. 45.

et son entreprise désastreuse provoque une sorte de retour au chaos – d'où la plainte de la Terre (Tellus) qui appelle un châtiment divin[302].

Ce récit mythique a aussi pour fonction, comme on voit, d'expliquer la division des peuples, Europe d'un côté et Afrique de l'autre : ceux qui ont la peau blanche (couleur originelle dans l'esprit des Grecs), et ceux qui ont la peau sombre, par suite d'une brûlure du soleil, une fois pour toutes les générations suivantes.

À ce mythe gréco-latin Al Koni fait justement référence dans *Le Saignement de la pierre* (p. 126), avec une citation d'Ovide en épigraphe au dernier chapitre, lui-même intitulé « Le Saignement de la pierre » :

> *« C'est alors la Libye, toutes ses eaux taries par la chaleur, devint aride. Alors les nymphes, les cheveux épars, pleurèrent la perte des sources et des lacs*[303]*. »*

Cette citation nous montre bien que le mythe est une substance primordiale pour le romancier libyen et que la mythologie gréco-latine fait partie de sa culture. De plus, elle figure en tête de l'épilogue, pour éclairer le destin du héros, Assouf, qui meurt égorgé par Caïn, incarnation de l'orgueil et de la violence humaines, de cette humanité envoyée comme une calamité par les dieux. Il s'agit de célébrer la dimension immémoriale du désert mais aussi d'annoncer la mort du vieux berger, dont le sacrifice devrait selon la prophétie amener le déluge : « Dans les grottes, les nymphes répondirent par des gémissements, la montagne se fendit, la face du soleil se voila et les rives de l'oued disparurent dans les déserts infinis » (p. 129). Par un effet de clôture, les gémissements des nymphes font écho ici aux pleurs des sœurs de Phaethon, qui seront changées en peupliers, dans les *Métamorphoses* d'Ovide citées en tête du chapitre. Mais cela rappelle aussi, dans cette même œuvre (au début du livre XI), le deuil des nymphes et de la nature entière à la mort d'Orphée. Justement l'image frappante de la tête tranchée d'Assouf, qui tombe en bas du rocher et continue de murmurer la prophétie « *Seule la poussière pourra assouvir le fils d'Adam* », rappelle la fin d'Orphée, démembré par les Bacchantes en délire : la tête du poète mythique,

---

[302] J. Fabre-Serris, *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide. Fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 66-67.

[303] Ovide, *Métamorphoses*, II, 237-239.

roulant dans le courant d'un fleuve, murmure encore une mélodie plaintive à laquelle répondent les rives (XI, 51-53). Comme Assouf, Orphée aimait les bêtes, qu'il apprivoisait par son doux chant, et communiait avec la nature.

2. Les Psylles et le vent (Hérodote, IV, 173)

Autre hommage à la culture gréco-latine de la part du romancier libyen : en épigraphe d'un chapitre des *Mages*, il cite ce passage d'Hérodote sur les Psylles (chap. X, « La vision », p. 110) :

> *« À côté des Nasamons vivent les Psylles, un peuple anéanti par le vent du sud qui avait bouché leurs puits. Depuis lors, tout le pays situé à l'intérieur de la Syrte était devenu un désert. Ils tinrent conseil et partirent en guerre contre le vent du sud (je dis là ce que disent les Libyens), si bien que, dès qu'ils eurent atteint la région sablonneuse, le vent du sud les surprit, les enterra tous et, après qu'ils eurent tous péri, les Nasamons occupèrent leur pays.*
>
> Hérodote, *Histoires*, IV "Melpomène", 173. »

Cette citation atteste une fois encore le goût d'Al Koni pour la littérature antique et ses divers témoignages sur le désert libyen. Nous avons déjà évoqué les Psylles précédemment, au chapitre 2 de la Première partie. Mais ce qui intéresse ici Al Koni est la légende qui entoure leur disparition. Le texte d'Hérodote est donné en ouverture à un chapitre des *Mages* consacré au gibli, ce vent brûlant du sud, personnifié par le dieu Amânaï que les gens du désert apaisent par l'offrande d'une vierge, raconte Al Koni — « il en est ainsi depuis des générations et nul ne saurait en dater l'origine ».

La référence à Hérodote annonce l'évocation dans le roman d'une lutte incessante et impuissante contre les tempêtes de gibli. Chez l'historien grec, les Psylles représentent une peuplade berbère censée habiter le sud de la grande Syrte. Furieux contre le vent qui avait asséché leurs trous d'eau, ils se réunirent en assemblée et déclarèrent une guerre absurde au vent du sud : peut-être faut-il comprendre derrière ce récit qu'ils auraient décidé de migrer vers la région du Fezzan ? Arrivés dans la région

désertique, ils furent ensevelis dans le sable par les souffles violents du vent, dit-il[304], et leur territoire occupé ensuite par les Nasamons.

Mais l'explication de l'encyclopédiste romain Pline l'Ancien, au Ier siècle ap. J.-C., sur l'extinction relative de cette peuplade est toute rationnelle : il dit qu'ils furent « presque exterminés » dans une guerre contre leurs voisins les Nasamons (et non pas que ceux-ci profitèrent de leur disparition mystérieuse pour occuper leur territoire), et que quelques descendants « survivent aujourd'hui en quelques endroits », à partir « des hommes qui avaient pu s'échapper ou s'étaient trouvés absents lors des combats » (*Histoire naturelle*, VII, 2, 14).

3. « L'émeraude des Garamantes »

Un autre peuple mystérieux dans l'Antiquité est celui des Garamantes, que nous avons rencontré aussi au chapitre 2 de notre Première partie, et qui fascine aussi bien Ibrahim Al Koni que Théodore Monod. Le romancier libyen cite à propos de ce peuple un autre passage d'Hérodote, en épigraphe du chapitre « La Fillette » dans *Le Saignement de la pierre* (p. 35) :

> *« Plus loin en direction du vent du Sud, les Garamantes habitent les régions des bêtes sauvages ; ils fuient les hommes et la société, n'ont pas d'armes de guerre et ne savent pas repousser un ennemi[305]. »*

Il s'agit pour lui de proposer un emblème ancien du destin d'Assouf : une existence à l'écart des hommes et non violente. Mais en fait, la mention du peuple est peut-être corrompue à cet endroit du texte d'Hérodote (IV, 174) car, comme l'indique

[304] Le vent « se prit à souffler et les engloutit sous le sable » (*L'Enquête*, IV, 173). Cette légende rapportée par Hérodote frappe encore les esprits aux XVIIIe-XIXe siècles, comme en témoigne le *Journal des Sçavans* d'octobre 1736, p. 675, qui relève cette anecdote dans le compte rendu des *Généalogies historiques des empereurs* de Louis Chasot de Nantigny, 1736, Paris, P.-F. Giffart (t. I Antiquité, chap. 7). Voir aussi *Nouvelles Annales des voyages, de la géographie et de l'histoire*, publiées par J.-B. Eyriès & Malte-Brun, t. XVII, Paris, Gide fils, 1832, p. 225-226.

[305] Hérodote, *L'Enquête*, IV, 174.

J. Desanges [306] , « ces caractères ne conviennent pas au puissant peuple des Garamantes » qu'Hérodote décrit en IV, 183 : il doit s'agir plutôt des Gamphasantes qui, au dire de Pline l'Ancien, « nus, ignorants des combats, ne se mêlent jamais aux étrangers » (*Histoire naturelle* V, 8).

Le scientifique et explorateur Théodore Monod s'intéresse aux Garamantes en raison d'une mystérieuse pierre précieuse qu'ils étaient censés receler. En effet, les récits mythiques provoquent la curiosité de nombreux explorateurs pour découvrir ce monde mystérieux. C'est à partir du XIX[e] siècle que les grandes aventures ont vraiment commencé pour dévoiler les secrets du désert. Théodore Monod est l'un des grands voyageurs qui ont marqué le XX[e] siècle. Il a consacré de nombreux articles et ouvrages au sujet du Sahara et ceux-ci constituent une source essentielle sur le désert.

Dans *L'Émeraude des Garamantes* publié en 1984, Théodore Monod s'efforce de percer les énigmes du désert et nous donne une explication objective de la légende. Dans un article écrit en 1974 et intitulé « Le mythe de l' "émeraude des Garamantes" », fruit déjà d'un long travail d'enquête, il revient sur les éléments antiques de ce mystère[307]. Il se fonde sur un ouvrage récent d'Euloge Boissonnade (1971) qui évoque le « prodigieux trésor enfoui par les guerriers Garamantes » et « des émeraudes de Flatters » : cet ouvrage lui a fourni l'occasion de rouvrir le dossier pour tenter à son tour de rechercher l'origine de la légende, à partir des textes antiques qu'il passe en revue.

Dans le domaine grec d'abord, Monod ne trouve chez Hérodote aucune indication. Mais chez Théophraste, disciple érudit d'Aristote (fin du IVe s./début du IIIe s. av. J.-C.), il note « une pseudo-émeraude, et, à Chypre, une pierre mi- jaspe, mi-émeraude » et remarque que Théophraste semble le premier auteur à avoir signalé que des escarboucles était exportées de Carthage et de Marseille. Chez le géographe Strabon (fin du Ier s. av./début du Ier s. ap. J.-C.), deux passages (XVII, 3 11 et XVII, 3 19) évoquent des pierres appelées « lychnites- carchédoines » qui ne peuvent guère être que des calcédoines ; donc il n'y a là ni émeraude, ni même pierres vertes (amazonites). Mais le savant Dioscoride (V, 170) mentionne une sorte de jaspe ressemblant à

[306] J. Desanges, art. « Gamphasantes », *Encyclopédie berbère*, 19, 1998, p. 2961-2962 (mis en ligne juin 2011 – URL : http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1987).

[307] « Le mythe de l'émeraude des Garamantes" », *Antiquités africaines*, t. 8, 1974, p. 51-66.

l'émeraude – notation intéressante car le jaspe peut être effectivement vert explique Monod. Pour les textes latins ensuite, Monod commence par consulter Pline (*Histoire Naturelle*, livre XXXVII) où il note une confusion entre *calcédoine* (Bithynie) et *carchédoine* (Libye), à laquelle le mythe pourrait trouver son origine : émeraude de Chalcédoine-carchédoine, donc émeraude-Carthage (Libye), voire émeraude-Garamantes (à cause de leurs carchédoines) ; l'incertitude entre les « émeraudes » de Chalcédoine et les « carchédoines » de Libye existe déjà chez Pline. Dans les passages relatifs aux escarboucles rien ne concerne les émeraudes mais il s'agit encore apparemment, de pierre verte. De plus, au I^er^ siècle de notre ère, dans le poème de Publius Syrus contre le luxe (« *In luxuriam* ») on retrouve les pierres « carthaginoises ». Chez Solin (III^e^ siècle), il existe deux passages sur des pierres sahariennes, néanmoins, rien de vert encore une fois (pierre « nasamonite » et escarboucles pliniennes). Enfin Isidore de Séville (VI-VII^e^ siècle) ne fera que recopier Pline. De cette rapide enquête sur les textes anciens, Monod conclut que l'émeraude des Garamantes, vraie ou non, n'est pas nommée une seule fois : « Aucun des noms utilisés, anthrax, escarboucle, calcédoine, sandarèse, etc., ne semble *a priori* désigner une pierre verte ; si l'amazonite se trouve visée, c'est un nom inidentifiable ; il se peut évidemment que le nom de "pierre de Carthage" (carchédoines, calcédoines) soit en fait un terme très compréhensif, couvrant nombre d'espèces minérales de couleurs diverses. »

C'est à l'époque moderne que semble s'être constituée la légende. En 1855, un colon algérien, Nicaise, croit découvrir dans la haute vallée de l'Harrach « des topazes et des émeraudes », ce que confirmera un ingénieur des mines mais qui n'évoque plus, en 1857 que des « tourmalines vertes ». Selon Monod, la première mention explicite se trouve dans le classique *Touaregs du Nord* de Henri Duveyrier (1861) qui parle de « l'ancienne émeraude garamantique des Musées », « des émeraudes garamantiques jadis célèbres à Rome » et « des émeraudes enchâssées dans les bagues provenant des fouilles des anciens tombeaux » du Fezzan : Monod pense que Duveyrier a employé le mot « émeraude » pour désigner une autre pierre, « l'amazonite » par exemple. Puis c'est le militaire et explorateur Paul Flatters qui note, au cours de sa seconde mission au Sahara (1881) : « Autour de camp on trouve dans l'oued beaucoup d'émeraudes de toutes dimensions, quelques-unes sont grosses comme un œuf » (*Deuxième mission Flatters, Historique et rapport*, Alger, 1882, p. 89). Monod juge ce témoignage surprenant et il estime qu'il peut s'agir « d'une roche, par exemple d'une pegmatite à amazonite, mais on ne le saura jamais » (étant donné le massacre de cette expédition

par les Touaregs, on ne dispose d'aucun échantillon). Dès lors, chacun va répéter la légende, sans prendre la peine de vérifier les sources : même le géologue Conrad Kilian (1989-1950) contribuera à la propager, convaincu d'avoir lui-même trouvé une émeraude « dans une région qui appartenait au Royaume des Garamantes », une pierre attestant « la véracité des écrits latins sur l'existence d'Émeraudes Garamantiques » (*Quelques observations et découvertes de ma mission de 1927-1928 aux confins Imouhar-Téda dans le Sahara central et oriental*, 1929) ; mais pour Monod cette pierre a pu venir de très loin, car il faut exclure une origine locale en plein territoire sédimentaire. La conclusion de Monod est la suivante : « *Il n'y a pas, il n'y a jamais eu émeraude des Garamantes*, mais en revanche de jolis cristaux vert clair d'amazonite, très abondants, eux, dans le Néolithique saharien et dont une véritable "mine" a été retrouvée au Désert Libyque, en pays garamante. La présence de cet important gisement d'amazonite, avec traces d'exploration ancienne, dans le Désert Libyque (à Eguel Zoumma) incite à penser qu'à défaut d'une "émeraude" garamantique, il a bien pu y avoir une *amazonite garamantique*. » Ainsi « le mythe » de l'émeraude des Garamantes est-il démonté.

Pourquoi alors avoir choisi ce titre sensationnel, chargé de mystères, pour son second livre de souvenirs d'explorations au Sahara (1984), après *Méharées* en 1937 ? Monod lui-même s'en amuse en ouverture : « Ton titre, murmura doucement l'Ange, penché sur mon épaule […], est stupide, complètement stupide », et il signale qu'il est fidèle ici à un choix qui remonte à 1941 (p. 13). C'est qu'il s'agit non seulement de raconter les voyages et de décrire le désert, mais de retracer un cheminement personnel, d'inviter non seulement au voyage mais à la réflexion (p. 14-15). Il faut éveiller la curiosité pour « un gros livre de voyages, mais alors au double sens du mot : à travers la dune et le reg, sans doute mais aussi au long des étapes d'une destinée ».

C'est dans le chapitre VII intitulé lui-même « L'émeraude des Garamantes » (p 140-142) qu'il revient sur ce « mythe », au sens de fausse croyance :

> *« Il traîne un peu partout une histoire d'émeraude des Garamantes, tribu mentionnée dans le Sahara oriental par les auteurs de l'Antiquité. Il ne s'agit, et c'est bien dommage, que d'une légende mais qui a la vie dure et à laquelle les journalistes n'ont pas encore tous renoncé : c'est si tentant d'évoquer un trésor caché* […]. *La réalité est, hélas, moins romanesque. Rappelons d'abord que toute pierre verte, même ornant le pectoral d'un pharaon, n'est pas*

nécessairement de l'émeraude […]. *Les émeraudes citées par les archéologues dans les bijoux de l'Égypte pharaonique sont un simple feldspath vert, variété de microcline, l'amazonite*[308]*. »*

Cette belle pierre abondait au Sahara dès le Néolithique, de la Mauritanie à la mer Rouge, et elle a dû faire l'objet d'un commerce actif ; ailleurs, elle était importée. De fait, on a des preuves de l'existence d'une circulation transsaharien à date ancienne, et les importantes quantités de marchandises de provenance romaine trouvées sur les sites garamantiques et dans leurs tombes suggèrent que quelque chose (pierres précieuses) d'une grande valeur marchande a pu transiter par le pays des Garamantes[309].

Après avoir résumé sa mise au point sur les documents réalisée dix ans plus tôt, Monod propose de méditer ainsi sur l'envie de rêver au désert et le goût des mystères :

« L'histoire de la prétendue "émeraude des Garamantes" est instructive et amusante. […] la légende continuera de faire miroiter à nos yeux fascinés des trésors cachés au fond d'un mystérieux désert. Après tout, pourquoi pas ? On a bien le droit, je suppose, d'accueillir, et de savourer, les exaltations du rêve, et d'y trouver quelque plaisir. Sans doute, mais alors à condition de jouer honnêtement le jeu et de ne pas abusivement mélanger l'histoire et les histoires. Exit, morte, l'émeraude saharienne : reste l'amazonite dont un des plus importants gisements attend ma visite là-bas…[310] » [en 1940]

Il est permis de rêver, à condition de faire la part entre réalité et fantasme. Au-delà de l'émeraude des Garamantes, les déserts de Libye offrent bien des énigmes et des sujets de fascination pour Monod : « Le grand, le vrai désert libyque, désert des déserts, je n'avais pu, bien des années, qu'en rêver de loin » (chap. XIX, « Libyca », p. 375). Il évoque en particulier la Grande Mer de Sable (*Sand Sea*) sans oiseaux ni plantes, où les pluies peuvent ne pas tomber pendant vingt ans, qui recèle le mystère de

[308] *L'Émeraude des Garamantes*, p. 140.

[309] E. W. Bovill, *Golden trade of the Moors*, 1968; R.C.C Law, Trans-Saharan enterprise, 1968 ; Mario Liverani 2000b ; D. Mattingly, *Tripolitania*, 1995, p. 155-157 ; D. Mattingly *et al.*, 2003, p. 355-362.

[310] *Ibid.*, p. 142.

l'armée de Cambyse ensevelie dans les sables et l'énigme du « verre libyque » (*Libyan glass*) découvert en 1932 par le Britannique P. A. Clayton – des débris de verre naturel qui jonchent le sol depuis des millions d'années et dont l'origine n'est pas éclaircie. C'est pour étudier cette question du verre libyque (« ce "Glassland" dont je rêve » (p. 385), qu'il entreprend toute une série d'expéditions à partir de 1980. Il mentionne aussi « la légende de Zerzura, l'oasis perdue, cachée au fond du désert et qui a pendant tant d'années occupé l'imagination et la plume des géographes et des explorateurs » (p. 381), qu'il a pensé découvrir dans un oued du Gilf et pour laquelle il cherché une explication plausible (par la présence d'acacias et de mouflons, et surtout d'un petit oiseau nommé *zerzur* en arabe) [311]. Comme dans le cas de « l'émeraude des Garamantes », mythes et mystères excitent l'imagination et sont des moteurs pour la quête scientifique. Le désert est aussi une promesse.

II. Réécriture des récits bibliques et coraniques et mythes touaregs chez Al Koni

La référence à l'Antiquité (représentations mythologiques, et récits d'Hérodote), forme une première strate évidente pour l'imaginaire du désert, largement partagée entre lescauters contemporains. Mais chez Ibrahim Al Koni, qui nous présente dans ses romans un univers tissé de mythes et de mystères, s'ajoute un socle d'écriture fondamental, les textes de la Genèse et du Coran, mêlés à la tradition touarègue de poésie orale.

1. Le mythe de Mandam et du péché originel

S'il y a un mythe – au sens de récit fondateur et immémorial –transmis par beaucoup de religions, c'est celui du couple et de la famille originaires. Dans les religions monothéistes, au commencement Dieu créa Adam, puis Ève à partir d'Adam.
Le mythe d'Adam constitue dans *Les Mages* une référence centrale, dont le choix semble dicté par cette impérative quête identitaire qui obsède pour ainsi dire Al Koni,

[311] Il consacrera à cette énigme un ouvrage, en collaboration avec le géophysicien Edmond Diemer : *Zerzura, l'oasis légendaire du désert libyque*, Paris, éd. Vent de Sable, 2000, 199 p.

qui le réécrit à travers l'histoire de Mandam. Le chapitre VIII de la Troisième partie, intitulé « Le voile » s'ouvre sur une citation de la Genèse :

> *« La femme vit que l'arbre était bon à manger, qu'il était agréable aux yeux, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir l'intelligence. Elle prit de son fruit et mangea, elle en donna aussi à son mari qui était avec elle, et il mangea. Alors se dessillèrent leurs yeux, à tous deux, et ils connurent qu'ils étaient nus ; et cousant des feuilles de figuier, ils se firent des pagnes*[312]*.*
>
> *Genèse, 3, 6, 7. »*

Le récit de la Genèse choisi en épigraphe est celui de la première femme qui mangea le fruit défendu dans le paradis et qui incita son compagnon à faire de même. Le seuil textuel a fonction descriptive ou connotative d'annoncer la thématique et la narration du chapitre. Or ici le récit s'enchaîne directement, comme la suite immédiate du texte générique et son application particulière à l'histoire de Mandam racontée à la manière d'un mythe :

> *« Sitôt qu'il eut goûté la bouchée défendue, son corps fut infesté par le désir. La paix le quitta et l'angoisse l'étreignit. Il erra dans les halliers, escalada les palmiers et les treilles. Il descendit aux sources, but au fleuve de lait dans l'espoir d'éteindre l'incendie qui s'était allumé en lui. Mais sa chair au feu caché ne faisait que brûler davantage. Il se roula dans la poussière et se tordit.*[313] *»*

C'est ainsi que le romancier augmente et complète le récit indiqué dans le seuil textuel. Éventuellement, l'histoire mythique qui commence ici sous-entend que l'homme vivait auparavant en « paix », et qu'il ignorait l'appétence. Certes, une idée répandue dans beaucoup de cultures est que la femme tenta l'homme et le poussa à désobéir à Dieu par cette nourriture défendue : cela signifie qu'elle éveille le désir et suscite le trouble chez les hommes. Ainsi le corps de Mandam « infesté » par le désir encore inconnu de lui, comme par une maladie, puis enflammé et torturé par ce « feu caché » impossible

[312] *Les Mages*, p, 515.

[313] *Ibid.* p, 515.

à éteindre. Boire au « fleuve de lait », qui symbolise l'innocence et l'enfance, ne sert à rien. Sa bouche s'ouvre et la lèvre se partage en deux, en « une ouverture délicate et moelleuse ». Ce changement brusque chez Mandam s'accompagne d'inquiétude, de misère et de remords. Le désir continue à brûler dans son corps et traverse son corps jusqu'à dévoiler les parties intimes, comme un serpent il se cale dans l'entre-jambes en créant l'organe masculin. La femme survient et se montre « affectueuse » et « cajoleuse » afin d'apaiser l'homme, elle le berce comme un nouveau-né et l'invite à la douceur de l'interdit, enfin : « Elle s'allongea à coté lui, colla sa peau à la sienne. Il se tendit. Ses muscles eurent un pincement de fièvre. Le serpent remua, s'allongea entre les jambes puis s'insinua en rampant entre les cuisses blanches, à côté. » Ils ont fait l'amour défendu dans le paradis de Wow.

Quand le désir s'est éteint, une langueur s'empare du corps de Mandam, malheureux et contrit, tandis que la femme le caresse pour le réconforter. Cependant le chambellan du sultan sort de derrière les fourrés où il s'était caché pour les épier. La femme court envelopper sa taille mouvante avec un pagne cousu de feuilles de figuier. Quant à Mandam, il a couvert sa bouche avec un voile tissé de fibres de palmiers, car sa bouche est devenue hideuse après goûté la bouchée défendue, et il désobéi aux ordres du sultan.

Après la souffrance, qui représente le prix du désir, Mandam a perdu la tranquillité, et le sultan son maître a donné l'ordre de fermer désormais toutes les portes devant lui. Il ne peut plus avoir accès au sultan de Wâw que par l'intermédiaire du chambellan. Ainsi, Mandam aperçoit les conséquences catastrophiques de la désobéissance et de la bouchée défendue, il commence alors à maudire la femme et à lui grommeler ses reproches au visage ; quant à elle, elle accuse le chambellan qui lui a appris le secret du Jardin des gazelles, et en réponse le chambellan la compare à une vipère malfaisante.

Dans le récit-source de la Genèse, tandis qu'Ève se trouvait seule dans le jardin, le serpent lui adresse la parole pour l'inciter à manger du fruit défendu de l'arbre qui donne « la connaissance du bien et du mal ». Mais dans le récit du Coran, ce n'est pas Ève qui a l'initiative, imitée par Adam, mais le diable qui tente le couple et qui fait commettre le péché. Donc, l'histoire coranique d'Adam et Ève ne précise pas le rôle de la femme dans l'acte de désobéissance, il est seulement dit que le diable les poussa tous deux à faire cette action, dont ils se trouvent responsables tous les deux. Nous le lisons dans ces versets 35 et 36 du Coran :

« Ô Adam, habitez, toi et ton épouse, le Paradis. Et mangez de ce qui s'y trouve en toute aisance ; et ne vous approchez même pas de cet arbre [= pour en manger quelque chose], sinon vous serez du nombre des injustes. Par la suite le diable les fit glisser de l'arbre (fit trébucher ?) et provoqua leur expulsion du lieu où ils se trouvaient. Et nous dîmes : Descendez, les uns ennemis des autres. Et vous aurez sur la terre un lieu de demeure et un profit jusqu'à un certain temps[314]*. »*

Le diable fait glisser Adam et Ève ensemble dans la désobéissance, en les incitant à manger le fruit défendu, et Dieu ordonne à Adam et Ève descendre du Paradis vers la terre. Quant à l'intervention du serpent, les commentateurs disent qu'il s'agit d'une histoire construite (*Israiliyyat*, « récit fabriqué » en arabe), ce que nous pourrions appeler un mythe.

L'histoire de Mandam emprunte à celle d'Adam et Ève deux motifs essentiels : – le péché : ils mangent la nourriture défendue, et découvrent leurs parties intimes. Puis ils s'efforcent de les couvrir, ce qui témoigne de la pudeur qui les envahit tous les deux. – la sortie du Paradis Mandam et la femme eux aussi sont chassés du Jardin, c'est-à-dire de « Wâw ». Dans les textes coraniques, certains commentateurs affirment que le diable a réussi à venir parler à Adam et Ève ensemble, et parmi eux certains soutiennent que le diable s'est insinué dans le paradis sous la forme du serpent, ami du diable. Dans *Les Mages*, le chambellan rappelle que c'est lui-même qui a confié à la femme, cette « vipère », le secret du sultan et l'a prévenue de l'interdiction : mais Mandam proteste en pleurant que le chambellan l'a attiré au Jardin : « c'est toi-même qui m'as vanté la bouchée ! Tu m'as récité à l'oreille un poème sur la beauté des gazelles » (p. 518).

Le châtiment de Mandam est l'expulsion, sur ordre du Sultan transmis par le chambellan (« Prends ta femme et va-t-en » et « Cours le monde ! Gagne ta vie à la sueur de ton front ! Marche dans le désert ! »). Dès lors, « Mandam se retrouve « hors de l'énorme enceinte » de Wâw, « il serra le voile autour de son visage et la femme se couvrit du pagne du figuier ». Commence l'errance dans le désert « inondé par le mirage », où Mandam cache sa « bouche impudique » derrière le tissu, qui est devenu « l'insigne de l'homme du désert », son attribut distinctif (p. 519-520).

[314] *Le Coran*, versets 35-36.

L'histoire de Mandam contée dans *Les Mages* a tout d'un mythe explicatif : il n'est pas situé dans le temps historique ; il sert à justifier le nomadisme dans le désert ainsi que le port du voile pour l'homme du Sahara (au lieu de la femme), afin de dissimuler la bouche obscène qui a péché. Ce voile qui est devenu une tradition absolue pour tout Saharien est présenté comme l'emblème du remords, alors que la femme était indifférente. Aussi, ce mythe explique la cruauté de la vie dans un désert immense, où l'homme affronte la fatigue, l'égarement et la privation de la douceur de vivre dans le jardin de Wâw, qui reste un rêve pour tout Sahraoui : il espère toujours s'y retrouver quelque part, c'est le lieu qui sauve l'homme perdu, qui étanche sa soif et rassasie sa faim – paradis perdu dans un passé mythique, en même temps que fantasme projeté dans l'avenir. De cette manière, l'homme a été condamné à vivre dans le désert en guise de châtiment pour son avidité et sa désobéissance.

Récapitulons pour finir les éléments du récit biblique et coranique réécrits par Al Koni dans *Les Mages* :

– le Seigneur Dieu dans la Genèse est le sultan de Wâw dans le mythe touareg ;
– le diable prend les traits du chambellan ;
– Adam est Mandam ;
– Ève est la femme de Mandam ;
– le Paradis est le royaume de Wâw ;
– la terre devient le désert de l'errance.

Mandam dans le mythe touareg apparaît comme Adam dans le récit de Genèse, victime innocente de la tentation, car il ne savait pas que le jardin des gazelles dont il mangea était interdit ; c'est la femme qui en avait appris le secret par le chambellan. De plus, Mandam était contraint par les séductions de la femme cajoleuse, qui est traitée dans le mythe de « vipère », donc associée au serpent de la tentation. Mais c'est lui qui assume la culpabilité de la violation de l'interdit, en couvrant sa bouche obscène du voile. Ce mythe offre ainsi une variante ~~et~~ des récits de conflit entre les deux sexes.

2. La légende de l'Oasis cachée « Wâw »

Au dernier chapitre de la Deuxième Partie des *Mages*, intitulé « La Wâw terrestre et la Wâw céleste », Al Koni confie au héraut de la tribu, sur la plaine environnant l'enceinte de la cité, la récitation de la légende de Wâw, qui appartient à la culture touarègue.

Contrairement aux livres savants, « textes froids et arides », c'est – annonce-t-il – un propos narratif, à la fois élégant et édifiant, qui vient de « la seule imagination des aïeux » (p. 267 et suivantes). Ainsi grâce au dispositif romanesque, par une mise en abyme de la narration et une mise en scène de l'oralité, le sens profond est indiqué dans un récit enchâssé, qui comprend explicitement deux « époques » :

> *« Sur la vaste plaine cernée de sommets obscurs l'aveugle a proféré deux récits de la Wâw inconnue et, de sa voix noble, les a gravés dans la mémoire du désert pour répandre le précepte des anciens adressé à leurs descendants : "Gardez-vous d'être cupides et méfiez-vous de la curiosité"*[315]*. »*

Première époque de la légende

Cette légende raconte l'histoire d'un voyageur égaré dans l'immensité du désert, mais sauvé par l'oasis cachée « Wâw », qui donne à manger à l'affamé et désaltère l'assoiffé. Elle éclaire sur les conditions de l'entrée dans le royaume de Wâw, ce lieu extraordinaire, que personne ne peut découvrir sauf en errant dans le grand désert :

> *« Car jamais on n'a vu l'errant secouru ni l'assoiffé abreuvé avant qu'ils aient atteint le fond du désespoir et aient ôté leur vêtements*[316]*. »*

Ainsi donc, l'errant doit se débarrasser de son orgueil, sinon il trouve la mort : ce royaume caché ne pourrait jamais le recevoir, « car la mort est la seule porte qui ne reconnaît ni l'orgueil ni la honte et n'admet que l'homme nu[317] ». Les Sahariens se transmettent la loi d'entrée au royaume, qui stipule qu'aux orgueilleux invétérés qui ne consentent ni à ôter leur voile et leurs vêtements ni à se prosterner et baiser la terre, Wâw ferme ses portes.

> *« On dit que la loi perdue fournit à cela une explication. Le ciel ferait exprès de surseoir à la pitié jusqu'à ce que la soif ait épuré le corps du voyageur des scories de l'orgueil et ait ôté le voile arrogant de sa bouche impudique ; car*

---

[315] *Les Mages*, p. 267-268.

[316] *Les Mages*, p. 268.

[317] *Ibid.*

quiconque a été sauvé nu de ce fléau marche toute sa vie humblement, la tête basse[318]*. »*

La soif dans le désert a pour fonction de mortifier les orgueilleux, d'apprendre l'humilité, de purifier l'être dans son corps et son esprit. Or justement le voyageur du récit, acculé au désespoir et nullement « du genre orgueilleux », se dépouilla de tout : *« Il laissa choir l'orgueil en même temps que ses vêtements et le ciel lui apporta Wow, la vraie, l'unique, avec son imposante muraille qu'il planta à ses pieds, au bas de terre sablonneux*[319] *»*.

Dans cette oasis extraordinaire où il entra, il jouit du confort et de l'abondance, se retrouvant *« étendu sur un lit de plume, entouré de coussins opulents, bourrés de coton, de laine et de duvet »*, entre des *« murs diaphanes, tapissés d'un voile scintillant »*. Au sol et le long des murs courait un tapis d'herbe, et en son milieu une longue bande de fleurs variées évoquant l'arc-en-ciel et parfumées comme le genêt. Il percevait le chant mélodieux des oiseaux, depuis un « dédale de jardins » s'étendant jusqu'à l'horizon. Il y avait là des personnages merveilleux : à son chevet un sage vieillard, qui l'instruisit d'une voix paisible *(« Ne pénètre dans Wâw que celui qui a traversé la vallée de la souffrance et est né une deuxième fois. Perds-toi, tu te trouveras ! »*) et, avant même qu'il eut le temps d'exprimer son désir, la *« cohorte de beautés […] vêtues de voiles légers aux reflets multicolores »*, couvertes de bijoux, qui apparut pour lui servir des plats en or chargés de toutes sortes de mets, et des coupes remplies d'une boisson mordorée. Elles sont comme le vieillard car elles comprennent la langue du désir. Le voyageur égaré « *but et mangea, remercia le dieu des cieux et de la terre et pria deux rak'as* », avant de faire ses adieux au vieillard et de remercier les gens de Wâw. Une preuve que cette légende est récente, liée à l'arrivée de l'Islam dans le désert, c'est que la description de Wâw est pareille à celle de l'Éden, le paradis des musulmans.

Le vieillard raccompagna jusqu'aux portes de Wâw le voyageur, qui trouva à sa disposition trois chameaux chargés de marchandises et de vivres. Mais alors *« l'esprit tentateur s'agit dans le cœur du malheureux »* qui réclama une provision de bois pour cuire sa nourriture. Le vieillard et les gens de Wâw, qui savaient lire les pensées, lui

[318] *Ibid.*

[319] *Ibid.*

accordèrent tout de même ce qu'il demandait. Le voyageur quitta Wow à l'approche du soir, et entreprit de disposer sur le chemin des signes, marqués par les branchages qu'on lui avait donnés, pour lui permettre de retrouver l'emplacement de cette « oasis cachée ». Il trahissait donc le pacte, en décidant de ne pas garder le secret du lieu. Là les événements changent, les événements du second drame, le narrateur avec lequel romancier confond sa voix intervient afin d'avertir et conseiller les gens du désert en s'écriant : « *Ô gens du désert, écoutez votre héraut : "La curiosité est un vice aussi laid que la cupidité. Qu'on se le dise : les conscients aux rêveurs, les dormants aux voyageurs !*[320] ».

Après avoir ainsi souligné l'enseignement moral que contient cette légende et signifié sa mise en garde contre le péché de curiosité, le narrateur reprend son récit : le voyageur planta ses morceaux de bois pendant une journée et au soir la tempête se mit à souffler, effaçant et balayant tous les signes et le voyageur se retrouva livré à lui-même seul, perdu encore une fois dans l'immensité du désert, « bâillonné par la soif qui lui liait les pieds, aveuglait sa vue et sa pensée ». Le narrateur termine par une prédication adressée aux gens du désert en proclamant :

> « *Si jamais le ciel vous fait grâce et que Wâw vous ouvre ses portes, n'oubliez pas que vous y êtes entrés nus, sans même la feuille dont Adam et Ève se sont vêtus lorsqu'ils ont compris leur nudité. Oubliez que vous avez découvert le trésor et gardez le secret ! Sachez que le désir d'y retourner est un péché*[321]. »

Nous comprenons donc que Wâw est un royaume utopique, c'est-à-dire un lieu de nulle part (*ou-topia*, selon l'étymologie grecque) où tout est parfait et exemplaire : ses créateurs, ses habitants, leur générosité et leurs mœurs, leur hospitalité et leur bienveillance sans limites. En effet, Wâw appartient au monde surnaturel, alors que le voyageur égaré appartient à la terre, il utilise sa langue pécheresse afin d'exprimer ses envies, et de plus, au lieu de se contenter de ce qui lui a été offert dans ce royaume merveilleux, où il a été accueilli, nourri et pourvu à son départ de provisions pour retourner vers sa famille, il met en œuvre une ruse pour retrouver le lieu. Mais puisqu'il trahit le secret, jamais plus Wâw ne le recevra et c'est sa propre perte qu'il trouvera au

[320] *Les Mages*, p, 272.

[321] *Ibid.*

désert. Toujours l'oasis cachée se dérobe, comme un mirage : « Car la très pudique Wâw doit migrer vers l'inconnu pour s'y laver de la sueur des hommes qu'elle abrite ![322] ».

Deuxième époque de la légende

> *« Le deuxième voyageur était un commerçant. Comme il faisait route vers Zuwayla[323], il perdit le chemin des puits. Il abandonna ses trois chameaux pour se délester puis, quittant la piste des caravanes, il prit par le nord, pensant joindre au plus court les oasis[324]. »*

Bientôt effrayé et perdu dans l'immensité du désert, il se tourna vers le soleil, ôta ses vêtements et, prosterné nu sur le sol brûlant, poussa un cri de désespoir : *« Ô Seigneur ! » Il cacha son visage dans le sable et alors commença « le voyage vers l'autre désert, vers l'Inconnu »* : Wâw se dressa devant lui, et il se retrouva sur un lit moelleux. Dans cette deuxième histoire, le narrateur reprend ici la même description de Wâw que dans la première, sauf qu'il ajoute un cercle d'hommes autour du protagoniste et *« le tintement de l'eau qui laboure la terre »*, réveillant ainsi la curiosité de celui-ci. Le voyageur interrogea sur l'origine du bruit les hommes qui l'entouraient, et l'un d'eux lui répondit : *« C'est la crue éternelle, c'est le fleuve ! »* Le voyageur répliqua :

> *« Dans le désert il y a aussi des fleuves* […], *des fleuves anciens, des traces de fleuves inscrites dans la chair du désert comme les rides sagesse sur la face des vieillards, mais qui ne coulent qu'une fois tous les cent ans, tous les mille ans peut-être* […]. *Mais qu'a donc fait le désert pour être rivé d'eau et mériter la malédiction du ciel ?* […] *Pauvre désert !*[325] *»*

---

[322] *Ibid.*

[323] Zuwayla : ce nom correspond à un lieu réel, c'est une marque de réalité.

[324] *Les Mages*, p. 272.

[325] *Ibid.*, p. 273.

Mais il ne rencontra qu'une impassibilité souriante. Ensuite, trois jeunes serviteurs apportèrent de petits verres en or remplis de thé sur un plateau d'argent. En approchant un verre pour en examiner les incrustations de gemmes, qui représentaient une belle danseuse du paradis, le voyageur fut frappé par un parfum d'herbes sauvages, et il lui sembla avoir déjà senti cette odeur, peut-être sur la Hamada au printemps, ou sur le djebel Nefoussa. Mais accaparé par les voyages et les marchés, il n'avait jamais pu jouir des merveilles du désert (fleurs de genêt, troupeaux de gazelles, mouflons sur les hauteurs, montages bleutées). Il goûta à la boisson qui lui procura une douce ivresse, sans apaiser cependant le démon de convoitise et de cupidité qui s'était réveillé en lui *« depuis que le verre en or était tombé sous ses yeux et que les feux de sa mosaïque avaient lui sur son visage*[326] *»,* et qui l'incitait à les revendre à haut prix des objets venant de l'oasis cachée.

Le voyageur commerçant était impressionné par deux choses dans le royaume de Wâw : le fleuve éternel et les petits verres précieux, mais, rapidement, il oublia le fleuve, il oublia qu'il souhaitait seulement être sauvé avec une goutte d'eau quand il s'était perdu et avait failli mourir de soif dans l'immensité du désert. Il oublia que Wâw l'avait accueilli avec bienveillance et générosité, et s'autorisa à voler les verres magnifiques. Aussitôt qu'il en eut glissé un dans sa poche, il devint aveugle et sourd. Au terme des trois jours d'hospitalité, les notables le raccompagnèrent souriants jusqu'à la porte de Wâw et lui offrirent des victuailles pour la route ; il sortit de Wâw en emportant trois verres ornés de la mosaïque figurant les belles du paradis. Il marcha trois jours avant découvrir que ces petits verres d'or s'étaient changés en cuivre.

Le héraut termine la narration du mythe en proclamant cet avertissement : *« Or çà ! gens du désert, si jamais Waw vous ouvre ses portes, ressortez-en nus, car nus vous y êtes entrés*[327] *»*. Cette conclusion appelle non seulement à se montrer reconnaissant pour les bienfaits reçus, mais aussi à renoncer à toute cupidité. Alors, nous pourrions dire que cette légende est une sorte de parabole, qui enseigne à lutter contre les mauvaises mœurs et à juger les comportements humains.

L'oasis cachée de Wâw, le secret du désert, nous apparaît comme un espace mythique rêvé par les Touaregs, un lieu interdit au curieux (première époque) comme au cupide (deuxième époque). Illustrée comme un point focal dans l'œuvre d'Al Koni,

[326] *Les Mages*, p. 275.

[327] *Ibid.*, p. 276.

elle est cependant évanescente et double : paradis passé et à venir, Wâw céleste et terrestre[328]. À la nostalgie de l'origine perdue répond ainsi la promesse d'un bonheur pur.

3. Le mythe des frères Caïn et Abel dans *Le Saignement de la pierre*

Le Saignement de la pierre offre également un modèle de sollicitation de mythes et légendes connus dans l'espace romanesque. Nous y analyserons le traitement du mythe de Caïn, avant d'en tirer des remarques sur les techniques de réécriture du mythe chez Al Koni.

Le Saignement de la pierre évoque de manière suggestive la vie des Touaregs dans le désert : le zigzag de leur parcours de subsistance dans une vie quotidienne partagée entre la chasse des gazelles et la poursuite des mouflons, et pour le héros Assouf la surveillance des gravures et des pierres sculptées par les ancêtres, ou l'alternance de la sécheresse et de la pluie. Il exprime également leur perception de la nature et leur déchiffrement d'une sorte d'alphabet de l'invisible.

Au milieu de cet entrelacement complexe de thèmes, immédiatement frappante est l'utilisation par Al Koni du nom de Caïn qui s'impose comme une présence verbale, narrative et fonctionnelle. La nomination par elle-même manifeste l'inspiration biblique et coranique, mais il s'agit d'étudier si l'écrivain se contente simplement du nom ou s'il dépasse les événements du mythe. Or tout aussi frappante est l'absence du nom d'Abel qui est normalement associé au nom de Caïn. Justement Caïn ici n'a pas de frère, ni au sens propre ni au sens large[329]. En fait, cette absence est particulièrement efficace, car elle tend à inscrire en creux le modèle du personnage dans le texte-comme dans un cercle silencieux, pour permettre plus d'une lecture et plus d'une interprétation. Ainsi Abel nous semble s'incarner parfois dans le personnage du berger Assouf et

[328] Ce double aspect de Wâw est bien souligné dans la thèse de Tahar Ben Ali Ben Meftah, *L'univers mythique touareg dans l'œuvre d'Ibrahim Al Koni : pour une poétique du "Roman du désert"*, Lyon-2, 2010.

[329] Dans sa thèse *L'univers mythique touareg dans l'œuvre d'Ibrahim Al Koni : pour une poétique du "Roman du désert"*, Lyon-2, 2010, Tahar Ben Ali Ben Meftah signale que « le thème biblique du fratricide de Caïn est très présent dans l'œuvre d'Al Koni avec l'extension du mot "frère" pour désigner l'être humain en général », et il invoque le titre du roman paru en 2007 : *Caïn… Où est ton frère Abel ?* – titre reprenant la question que Dieu adresse à Caïn dans la Genèse (p. 117 note 176).

parfois dans le personnage de la gazelle, en particulier quand tous les deux, Assouf et la gazelle, ne font plus qu'un, se fondent pour subir le meurtre commis par Caïn, et ainsi réaliser le motif essentiel à ce nom propre, celui des frères antagonistes et du fratricide.

Rappelons brièvement d'abord les éléments du récit fondateur, qu'exploite Al Koni pour le renouveler. Selon les textes sacrés des religions monothéistes, l'histoire de Caïn et d'Abel fils du couple primordial Adam et Ève, illustre le meurtre originel et représente ainsi la–deuxième tragédie vécue par l'homme après son expulsion du Paradis. Dans la Genèse, Caïn, l'aîné, cultivait le sol, tandis qu'Abel, le cadet, était pasteur de petit bétail. Chacun présentant en offrandes les produits de son travail, Yahvé agréa celles d'Abel et non celles de Caïn, qui en conçut de la jalousie et attira son frère au-dehors :

> *« Comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua. Yahvé dit à Caïn : "Où est ton frère Abel ?" Il répondit :" Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ?" Yahvé répondit : "Qu'as-tu fait ? Écoute le sang de ton frère crier vers moi du sol ! Maintenant sois maudit et chassé du sol fertile qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Si tu cultives el sol, il ne te donnera plus son produit : tu seras un errant parcourant la terre"*[330]*. »*

La Bible oppose donc d'emblée Caïn comme cultivateur et Abel comme éleveur. Caïn est aussi défini comme sédentaire, puisqu'il construisit la première ville à l'est d'Eden (Genèse, 4, 16). Dans le Coran, l'histoire est racontée aux versets coraniques 27 à 32 de la sourate 5 Al-Ma-Idah. Là aussi, la jalousie de Caïn est cause du meurtre de son frère, sans que soit indiquée la raison pour laquelle l'offrande de l'un agrée à Dieu et l'autre non. En revanche il est précisé que Caïn menaça Abel, et que celui-ci ne se défendit pas, expliquant lui-même que sa piété lui interdisait de porter la main sur son frère :

> *« Et raconte-leur en toute vérité l'histoire des deux fils d'Adam. Les deux offrirent des sacrifices ; celui de l'un fut accepté et celui de l'autre ne le fut pas. Celui-ci dit : « je te tuerai sûrement », l'autre lui dit : « Allah n'accepte que de*

[330] Genèse, 4, 8-12. Trad. La Bible de Jérusalem.

la part des pieux, si tu étends ta main vers moi pour me tuer, je n'étendrai jamais ma main pour te tuer, je crains Allah, Seigneur de l'univers[331]*. »*

En portant le coup fatal à Abel, Caïn fut l'auteur, sans le savoir sur le moment, du premier meurtre d'un être humain commis sur terre. Il est important de remarquer que dans le Coran les deux frères ne sont pas désignés par leur nom propre respectif mais par l'appellation de « fils d'Adam », ce qui souligne l'importance de cette histoire, dont la symbolique s'étend à l'ensemble des fils d'Adam, soit l'humanité entière.

Dans *Le Saignement de la pierre*, Caïn s'impose dans le cadre narratif des événements comme personnage antagoniste d'Assouf (Abel), à travers une série de motifs.

– **L'enfant trouvé et néfaste, de mauvais augure :** son père est mort pendant que l'enfant était dans le ventre de sa mère, cette dernière est morte à son tour une semaine après sa naissance à cause d'une morsure de serpent, puis sa tante l'a élevé avec son mari, mais ils sont morts de soif dans le désert ; ensuite il a été adopté par un chef de caravane nommé Adam, dont aussitôt le commerce a périclité et les troupeaux pillés par des voleurs. La périphrase « fils d'Adam » pour désigner le personnage de Caïn se justifie par ce détail narratif, mais renvoie aussi à l'appellation caractéristique qu'on trouve dans le Coran.

– L'enfant sévère, effrayant : il sème la peur dans le cœur des autres enfants, et il rompt toute relation intime avec ses compagnons. Il s'impose comme une force divine, un personnage impérieux et tyrannique.

– Le nourrisson du sang : une gazelle errant sur les monts al-Hasawina à l'écart de la colonne des fugitives, raconte à sa fille comment jadis sa mère se sacrifia pour qu'un nouveau-né « fils d'Adam » ne meure pas de soif dans le désert en buvant son sang, ce qui lui assura protection à sa descendance (chap. « Le pacte », p. 96-101) : « *Son sang a lié notre peuple et celui d'Adam. A présent, les humains et nous-mêmes sommes frères de sang. Et cette protection, nous l'avons acquise au prix fort*[332] *».* Cette nourriture première va donner à Caïn un appétit insatiable pour la viande crue.

– Le cannibale : surnommé dès son enfance « fils de Yam-Yam » c'est-à-dire assimilé par ses camarades aux Noirs censés se régaler de chair humaine, Caïn devient un

[331] Le Coran, Sourate El-Ma-Idah, versets 27-28.

[332] *Le Saignement de la pierre*, p. 101.

carnassier impitoyable et un chasseur renommé (chap. « Les cannibales », p. 85 et suiv.). Le capitaine américain John Parker, désireux de chasser les gazelles, entend parler de cette passion vorace pour la viande, et *« Un derviche lui dit dans un langage obscur : "Il y a dans la bouche de cet être un ver qui le pousserait à se dévorer lui-même s'il n'avait plus de viande à manger"*[333]*. »*

Ces traits se complètent pour peindre une image vivante de Caïn dans le roman konien, qui se superpose à la vision du Caïn mythique, à partir du motif des frères antagonistes. Dans la Bible, le meurtre du frère inaugure la violence des hommes. Ici la mort d'Assouf représente un aboutissement, et son sens est changé car il vaut comme sacrifice purificateur qui ramènera l'eau de la pluie au désert.

Caïn a tué dans le mythe fondateur son frère Abel « l'homme », ici Assouf le berger parce qu'il refusait de le guider vers le mouflon. La confrontation entre les deux frères ainsi que ce meurtre représentent l'opposition entre deux types existentiels, le pâturage et l'élevage : Assouf incarne le nomadisme et Caïn l'agriculture. Caïn a tué le berger Abel parce qu'il a **perdu son oblation au ciel, à « dieu »** par jalousie à l'égard de l'offrande faite à Dieu, et Caïn tue Assouf en qui il reconnaît le mouflon qu'il a vu dans son délire causé par la privation de viande.

Cette relation sanglante entre frères ennemis est l'une des particularités du mythe originel qu'Al Koni a emprunté pour orner son texte romanesque, y ajoutant ses propres représentations, ce qui fait une construction littéraire et tout à fait personnelle. Al Koni a apporté de nouvelles connotations aux deux héros, qui tirent leurs caractéristiques du milieu saharien ; donc Caïn et Abel deviennent deux personnages à la fois très locaux et très universels.

Dans l'histoire des frères ennemis, un autre épisode sanglant précède le sacrifice final : la confrontation de Caïn avec sa « sœur » gazelle (celle dont il a partagé la mère, en s'abreuvant bébé à son sang), qui commence sur l'hésitation et se terminera par la trahison et le crime :

> « *Il s'étonna de n'avoir pas tiré sur elle : il avait complètement oublié le fusil, oublié qu'il était venu chasser, oublié qu'il était Caïn, fils d'Adam, pétri de sang et de chair. Il n'arrivait pas à concevoir que lui, Caïn, s'était retenu de presser*

[333] *Le Saignement de la pierre*, p. 104-105.

la détente au moment où une gazelle svelte se dressa devant lui. Mais cette créature était-elle véritablement une gazelle ?[334] »

Néanmoins, cet étonnement et l'éclair de doute ont été rapidement dissipés et, après avoir de nouveau repéré cette gazelle et sa petite, malgré le tremblement qui le saisit il tire sur la fille puis la mère : « *Cette nuit-là, Caïn fils d'Adam ne se contenta pas de tuer sa sœur, il mangea aussi sa chair*[335] ».

La gazelle partage plusieurs traits avec Assouf : la bonté, l'esprit de sacrifice et de doute. Par là ils peuvent incarner ensemble le personnage d'Abel. Mais de plus, Assouf est un solitaire qui vit retiré dans le désert, ne fréquente aucun compagnon ni aucune femme, ignore le sens de l'argent, il refuse de manger la chair animale. En d'autres termes, son mode de vie est ~~plus~~ proche de celui des animaux herbivores, ce qui donne une autre dimension au conflit entre Caïn et Abel dans le roman. C'est le conflit entre la nature (Assouf), et la civilisation (Caïn), sur lequel nous reviendrons dans la IIIème partie. Comme le capitaine ~~a~~méricain John Parker, qui lui a fourni des machines diaboliques (la Land Rover, le « criquet métallique » c'est-à-dire l'hélicoptère et le fusil automatique), Caïn représente le monde moderne, la domination cruelle de la nature, la soif du sang et la consommation exacerbée, en face d'Assouf qui vit en harmonie avec le désert et s'identifie avec les êtres qui l'habitent. C'est ainsi qu'est renouvelé le mythe des frères antagonistes.

4. Les techniques d'emploi du mythe dans l'écriture d'Al Koni : l'exemple du *Saignement de la pierre*

Les stratégies des romanciers diffèrent dans leur traitement des mythes : certains réécrivent le mythe en restant liés par sa logique d'autres le réutilisent partiellement ou de façon dynamique, en en modifiant le sens Nous pouvons examiner comment Ibrahim Al Koni a fait intervenir et a retravaillé la matière mythique dans *Le Saignement de la pierre*, en recourant à différents procédés.

a) Le symbole mythique. Al Koni a emprunté aux écrits biblique et coranique une figure mythique, celle de Caïn, l'a intégré à ses propres représentations. Il a supprimé le motif

[334] *Ibid.*, p. 113.

[335] *Le Saignement de la pierre*, p. 116.

de la rivalité fraternelle autour de l'offrande à Dieu, mais le nom même de Caïn continue de porter l'idée forte de meurtre fraternel et de crime primordial.

b) Déformation et fragmentation. Al Koni n'a pas reproduit l'histoire de Caïn et Abel mais il a organisé un décalage entre l'enchaînement du récit de base et les séquences de la narration romanesque. L'histoire mythique apparaît disséminée dans divers chapitres du roman, laissant entre chaque passage des lacunes–que l'auteur remplit par de nouveaux parcours narratifs ; ainsi, on voit bien que le romancier a voulu briser l'organisation ~~s~~linéaire non seulement du mythe mais aussi du nouveau récit, qui fait alterner l'histoire de Caïn et celle d'Assouf.

c) L'alternance et l'entrelacement. Al Koni raconte un événement puis le laisse en suspens pour raconter un autre événement pour y revenir ensuite

Ces morceaux épars ne trouvent leur cohérence qu'à la fin du roman, ce qui fait de la matière mythique un élément inhérent au corps du roman et non pas une composante textuelle qu'on pourrait isoler.

d) La multiplicité des narrateurs et des voix. Le romancier n'a pas voulu être un narrateur omniscient et omnipotent, disposant de ses personnages à sa guise, mais il a mis en scène des êtres responsables de leurs paroles et leurs actes. Ainsi, il représente Caïn à travers bien d'autres locuteurs comme l'ami Massoud, le capitaine John Parker, le derviche et le devin nègre. Ces personnages secondaires contribuent à dessiner l'image de Caïn sous différents angles.

d) L'épigraphe. Al Koni utilise volontiers l'épigraphe pour ouvrir certains chapitres de son roman. L'épigraphe fonctionne comme un signal pour « lancer » le texte, pour le placer sous une inspiration particulière, pour lui donner des caractéristiques narratives, esthétiques et symboliques.

Outre la double épigraphe en tête d'ouvrage (Coran VI, 38 sur les communautés de bêtes, et Genèse sur Caïn), six chapitres du roman s'ouvrent sur des citations :

– « Le Prix de l'isolement », p. 31 : Henri Lhote, spécialiste de la préhistoire et ethnologue, sur le rituel qui prélude à la chasse au mouflon dans le Tassili[336]

– « La Fillette », p. 35 : Hérodote, sur le peuple des Garamantes retiré et pacifique

[336] *Le Saignement de la pierre*, p. 31 : « *Les gens du Tassili augurent mal de la chasse au mouflon (al waddan). Le chasseur murmure donc des exorcismes magiques et pose une pierre sur sa tête. Il saute des quatre pieds avant de partir pour une expédition de chasse.* Henri Lothe [sic], *Les fresques du Tassîlî* » (en réalité H. Lhote, *À la découverte des fresques du Tassili*, Paris, Arthaud (1958), 4e éd. 2006).

– « L'Abîme », p. 47 : double citation de la Bible (psaume 30, *Yahvé tu as tiré mon âme du séjour morts*) et de Al Niffarî, mystique soufi du VIIIe siècle (*la survie est une composante de la patience qui est elle-même une composante de la force*…)
– « La Métamorphose », p. 68 : Sophocle, passage d'*Œdipe Roi* sur le mouflon qui erre épuisé dans la montagne sans échapper à son destin
– « Seule la poussière assouvira le fils d'Adam », p. 92 : la Bible, psaume 12 (*Au secours, Yahvé, il n'y a plus d'homme fidèle, la loyauté a disparu d'entre les fils d'Adam*)
– « Le Saignement de la pierre », p. 126 : Ovide, *Métamorphoses* II (voir ici plus haut).
Al Koni a choisi des citations très diverses, qui attestent l'ampleur de son érudition, en combinant culture gréco-latine, Écritures saintes, soufisme et ethnographie, et la place qu'il accorde aux mythes.

Finalement, nous pouvons dire qu'Al Koni, en amalgamant diverses sources, a réussi à créer un roman dans lequel la fiction s'appuie sur d'anciens mythes, et ajoute à la trame biblique de Caïn divers fils, sortant le lecteur de des formules habituelles de la composition romanesque. Il ne se contente pas de reprendre des symboles mythiques, mais il en vient à construire ses légendes propres.

Le Saignement de la pierre foisonne de passages descriptifs du désert, qui suggèrent la limite physique, et une abstinence qui force le héros, Assouf, à conserver la mémoire d'imagination et la méditation, en conséquence le manque de personnages. Cet espace immense place l'être humain dans un affrontement sincère avec lui-même.

Conclusion : le désert comme « palimpseste »

Le désert de Libye est la conséquence d'une catastrophe cosmique dans la représentation des Anciens (les *Métamorphoses* d'Ovide) : lieu calciné, condamné à l'aridité. Mais la solitude de ces espaces est traversée de mystères et de secrets, et leur immensité est accueillante pour l'imagination (Psylles, Garamantes, la source du Nil…) Il est surtout capital de souligner que le désert a toujours été un espace immémorial, propice aux récits merveilleux nourris par une tradition orale locale. Il est également

important de rappeler que les traditions biblique et coranique ont largement contribué à la richesse foisonnante des écrits sur le désert.

La production scientifique et documentaire de Théodore Monod et celle d'Ibrahim Al Koni ne s'écartent pas de cette veine riche et chargée d'informations tantôt vérifiables, tantôt romanesques et fictives. L'un et l'autre puisent dans le même creuset même si les méthodes, les questionnements et les découvertes peuvent diverger.

Certains secrets sont alors levés, d'autres restent dans l'obscurité du temps révolu et de l'espace avare d'indices clairs. Théodore Monod, fasciné par le désert, fait face à certaines désillusions et quelques tâtonnements relatifs à ses recherches. Al Koni, quant à lui, donne à ses personnages humains et non-humains des dimensions symboliques qui réinstallent la magie dans le désert en créant une polyphonie inattendue. Il convoque, de surcroît, des personnages connus tel qu'Adam et Ève, Caïn et Abel en les replaçant dans des histoires plus proches de nous et actualisées. Même l'idée du paradis est évoquée, non seulement celle des Écritures saintes mais aussi celle de la culture orale autochtone des Touaregs. Ainsi Waw est perçu comme un espace paradisiaque qui implique un passé nostalgique perdu et un futur prometteur qui exaspère l'attente de ceux qui placent beaucoup d'espoir sur son avènement.

Les romans d'Al Koni, la pensée magique des Touaregs, les écrits scientifiques de Théodore Monod et ses prédécesseurs, n'ont pas vocation à être uniques ou sans ressources. Ils s'inscrivent dans une intertextualité riche qui contribue par la filiation et la continuité qu'ils instaurent, à l'émergence d'une intelligibilité plurielle du désert. C'est ce que Catherine Delmas, dans le texte de sa conférence intitulée « L'exploration de la trace dans le palimpseste du désert[337] », développe en insistant sur le caractère historique voire archéologique des textes. En sachant que tout écrit, toute culture est valable, les apports de tous temps et de toutes disciplines, du moment qu'ils impliquent des traces, forment un tissage, un enchevêtrement donnant du sens au-dessus des autres sens. Cela accumule des strates de savoirs. « Le collage, la multiplicité des voix narratives et des espaces-temps du roman, l'instabilité des temps grammaticaux, une écriture rhizomatiques qui connecte de manière hétérogène et erratique des réseaux de métaphores, instaurent tout un système de différence, de traces » qui éclairent le lecteur.

[337] « L'exploration de la trace dans le palimpseste du désert », *Représentations*, vol 1, septembre 2005, p. 25-32

Ainsi, il n'est pas permis de hiérarchiser les sources ni d’établir leur degré de crédit. La totalité intelligible du désert dépend de tous les écrits et de toutes les voix. L’oralité traditionnelle des Touaregs pèse et impose ainsi sa différence.

Chapitre 2

Un espace où s'inscrit l'Histoire

La guerre porte cette tension extrême pour l'écrivain : la nécessité d'écrire tandis qu'on ne peut pas parler[338].

Si le désert en tant que *no man's land* est un lieu privilégié pour les récits mythiques, c'est aussi un espace visité et investi par l'histoire réelle, comme le montrent les textes de notre corpus. Nous étudierons dans ce chapitre la manière dont les auteurs du corpus convoquent et utilisent les évènements historiques et comment les déserts libyens sont ainsi représentés au fil de l'histoire collective, à travers les textes littéraires.

Depuis l'Antiquité et jusqu'à nos jours, le désert de Libye joue un rôle fondamental en tant que territoire saharien traversé par de nombreux axes commerciaux, c'est également une zone d'échange de contacts entre les peuples du pays. C'est enfin une zone stratégique entre la mer Méditerranée et l'Afrique équatoriale, objet de convoitises et de conquêtes au fil des siècles.

Nous suivrons ici l'ordre chronologique des faits, et non pas celui des œuvres du corpus, en examinant successivement trois moments du désert : les traces de l'humanité préhistorique (chez Al Koni) ; le cadre d'expéditions militaires dans l'Antiquité (auteurs anciens) ; la conquête arabe et la domination ottomane ; le théâtre de combats au XX^{e} siècle (Monod, Al Koni).

I. Vestiges préhistoriques

Dans les déserts de Libye, on trouve des traces archéologiques témoignant d'une présence humaine à date très ancienne, notamment des gravures et des peintures rupestres qui attestent

[338] Pierre Yana, « Écrivains dans la guerre », *Revue des Sciences Humaines*, n° 204, *Penser la violence*, Université de Lille III, octobre-décembre 1986, p. 4.

une civilisation datant de 25 000 av. J.-C. Le romancier libyen Ibrahim Al Koni évoque cela dans *Le Saignement de la pierre*. Au début de cette œuvre, il décrit le rocher le plus important dans l'oued Matkhendouch, où l'homme préhistorique a peint l'image du mouflon. Il nous présente ce rocher ainsi, comme une sorte d'icône de pierre :

> *« Ce rocher d'une hauteur prodigieuse marque la limite de la chaîne des grottes. Il se dresse à son extrémité, telle une pierre angulaire, pour affronter le soleil impitoyable tout au long de milliers d'années, et porte l'une des fresques les plus merveilleuses que l'homme préhistorique ait jamais peint dans tout le Grand Désert*[339] *».*

Al Koni décrit ce site préhistorique et nous le présente d'une manière géométrique qui ressemble à celle d'un archéologue qui dévoile les mystères des ères géologiques successives. Il nous permet de nous promener et de nous déplacer dans le désert et même de découvrir et imaginer ces lieux historiques. Voici une autre évocation de ces strates dans le désert de Libye :

> *« Durant des milliers d'années, le prêtre géant et le mouflon sacré ont conservé leurs traits gravés bien profondément au cœur de la roche dure*[340]*. »*

Ici, en écrivant : « durant des milliers d'années », Al Koni nous donne d'emblée envie de découvrir ce monde désertique dans toute l'épaisseur de son passé, il suggère le tissu de mystères dont les ancêtres fabriquent leurs récits magiques.

Dans la suite du même texte, Al Koni décrit également l'immensité du désert comme un espace qui témoigne d'une riche histoire de l'art rupestre ; c'est un espace et de la succession des civilisations. Cette description de l'espace oriente le lecteur sur la trace d'une présence humaine très ancienne, à travers le regard du héros Assouf :

> *« Dans toute l'étendue du Messak Settafet, des gravures ornaient la pierre des montagnes et des grottes… Il se plaisait ensuite à contempler les dessins : des chasseurs aux étranges visages rectangulaires, courent derrière des animaux de toutes sortes, parmi lesquels Assouf ne reconnaissait que les mouflons, les gazelles et les buffles*

[339] *Le Saignement de la pierre*, p. 10.

[340] *Ibid.*

sauvages. Il y avait aussi sur les rochers, des femmes nues aux seins démesurés eu égard à leur taille[341]*. »*

Le romancier exploite la vision du personnage qui transmet les détails précis de la scène archéologique décrite, en suivant le déroulement des motifs représentés sur les parois. Dès le début du roman donc, Al Koni présente une description des gravures qui ornent la pierre des montagnes et des grottes désertiques. Cette description, en forme d'invocation initiale, annonce les éléments narratifs de l'œuvre, et souligne la relation profonde que le protagoniste Assouf entretient avec la pierre historique.

« Il s'allongeait un peu, puis rampait jusqu'à la paroi et entreprenait de gratter les couches de terre pour dégager les traits gravés dans le roc, faire apparaître les visages masqués et rectangulaires, les silhouettes des animaux fuyant les flèches des chasseurs : mouflons, gazelles, buffles et bien d'autres qu'on ne trouve plus dans le désert[342]*. »*

En fait, Assouf connaît le rocher historique depuis sa jeunesse, il s'est appliqué à chercher des explications de ces dessins, tandis que sa mère lui répondait : *« Ce sont les anciens habitants des grottes… les premiers ancêtres !* [343]*»*.

Assouf est le défenseur de ces sites historiques, il protège leur sainteté, et c'est ce qui causera sa mort à la fin du roman :

« Le fonctionnaire du Service des Antiquité lui [à Assouf] avait dit : « Dorénavant, tu seras le gardien de l'oued Matkhendouche. C'est toi qui seras nos yeux dans cette vallée. Des gens de différentes races et religions viendront contempler les vestiges. Tu devras les surveiller. Tu leur interdiras de voler les pierres. Tu ne laisseras pas endommager les rochers. Ceux-ci représentent un grand trésor, ces dessins sont la gloire de notre pays[344]*. »*

[341] *Ibid*., p. 11.

[342] *Le Saignement de la pierre*, p. 13.

[343] *Ibid.*, p. 11.

[344] *Ibid.*, p. 16.

Ainsi, *Le Saignement de la pierre* présente le désert comme un lieu où l'histoire a laissé ses marques : la pierre elle-même recèle une activité humaine ancienne, elle porte la mémoire d'une vie passée. Al Koni montre bien que, contrairement à l'idée d'un lieu aride et vide, le désert est un espace riche de témoignages, chargé de vies et traversé d'événements.

II. Les expéditions militaires de l'Antiquité

Le désert est aussi l'objet d'intérêts stratégiques. Durant deux millénaires les peuples de la Méditerranée et de l'Orient — Phéniciens, Perses, Grecs et Romains —, se sont aventurés dans le désert de Libye et ils ont établi des relations avec ses habitants.

1. Expansions perse et grecque

À la fin du VI^e^ siècle av. J.-C., Cambyse II, roi de Perse, fils de Cyrus et petit-fils de Cambyse, voulut poursuivre l'œuvre d'expansion de son père et conquit l'Égypte à partir de 525, puis dirigea ses armées vers la Cyrénaïque et l'Éthiopie. Régulièrement représenté par les auteurs grecs comme un souverain particulièrement tyrannique et cruel, il aurait selon l'historien Hérodote ordonné une triple expédition : « contre les Carthaginois, les Ammoniens et les Éthiopiens Longues-Vies, qui habitent la côte sud de la Libye » (*L'Enquête*, III, 17). Celle contre les Carthaginois fut annulée, en raison de la mauvaise volonté des Phéniciens qui refusaient de faire la guerre à une colonie phénicienne. Contre les Éthiopiens il se mit en campagne sans avoir organisé son ravitaillement : détachant à Thèbes de son armée 50 000 hommes, il les dirigea vers Méroé-Napata en coupant à partir du Nil par le désert, où affamés ils tirèrent au sort un homme sur dix pour se nourrir, ce qui amena à abandonner le projet (*L'Enquête*, III, 25). Mais contre les Ammoniens, dont il voulait menacer l'oracle d'Ammon Ra, le grand dieu égyptien, à l'oasis de Siwa, et qu'il entendait réduire en esclavage, il envoya une armée qui aurait traversé la moitié du désert avant d'être engloutie par une violente tempête de sable, sans avoir pu atteindre son but (*L'Enquête*, III, 26) :

> *« Voici ce que racontent les Ammoniens : partis de la ville d'Oasis [i.e. Hibis, capitale de « la grande oasis » de Khargeh[345]] pour marcher contre eux, les soldats de Cambyse*

[345] Édition et traduction citée (Bibliothèque de la Pléiade), notes p. 1405.

s'engagèrent dans le désert, et ils auraient fait à peu près la moitié du chemin lorsque, au moment où ils déjeunaient, le vent du sud se mit subitement à souffler avec violence et les ensevelit sous les tourbillons de sable qu'il soulevait — ce qui explique leur totale disparition. Telle fut, selon les Ammoniens, le sort de cette expédition. »

L'archéologie n'ayant guère permis de retrouver des traces de cette armée ensevelie, les spécialistes ont longtemps considéré ce récit comme légendaire. Mais récemment on est revenu sur cette opinion : en 2000 des géologues à la recherche de pétrole ont découvert des objets textiles et métalliques qui pourraient faire songer à l'armée disparue ; en 2009 deux archéologues italiens ont déclaré avoir trouvé des restes d'outils et d'armes dont la datation correspondrait à l'époque de Cambyse ; en 2014 un égyptologue de l'université de Leyde a émis l'hypothèse que cette armée perse aurait été vaincue par les troupes d'un chef rebelle, le futur pharaon Petoubastis III.

Cette même oasis égyptienne de Siwa, située dans le désert de Libye, à l'ouest de l'Égypte, où était rendu l'oracle de Zeus-Ammon, reçut la visite d'Alexandre le Grand en 331 av. J.-C. Le récit de cette consultation est l'objet de sept textes, grecs et latins — par ordre chronologique : Diodore de Sicile, Strabon, Quinte-Curce, Plutarque, Arrien, Justin et le Pseudo-Callisthène du *Roman d'Alexandre*[346]. Après avoir vaincu et repoussé les Perses jusqu'au sud de Bosphore, Alexandre le Grand envahit en 332 l'Égypte et la Cyrénaïque, Consolidant sa domination sur ces territoires, il se rendit à l'oasis de Siwa pour s'inscrire, à l'inverse de Cambyse, dans le respect d'une prestigieuse tradition de consultation oraculaire (Persée et Héraklès du côté des héros mythiques, Lysandre et Cimon dans l'histoire grecque), et pour recevoir la confirmation de sa supposée ascendance divine et ainsi la légitimation d'un empire universel. Dans les témoignages antiques, cette sentence oraculaire figure « le point d'orgue » (Gérard Lucas) d'une traversée du désert sur plus de 300 km, déjà marquée par des prodiges : pluie et vol de corbeaux. Ainsi dans le récit de Quinte-Curce (I^{er} siècle ap. J.-C.) : l'historien romain insiste d'abord sur les difficultés et dangers d'un tel voyage :

[346] Sur les différentes versions de cet épisode fameux, cf. René Vallois, « L'oracle libyen et Alexandre », Revue des Études Grecques, tome 44, fascicule 205-206, avril-juin 1931, p. 121-152 ; Gérard Lucas, « La réponse d'Ammon à Alexandre corrigée par Plutarque », in *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, Actes de la Table Ronde organisée à la Faculté des Lettres de l'Université Lumière-Lyon2 (23-24 novembre 2000), Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen ancien, série philologique 33, 2005, p. 189-205.

« Le voyage à entreprendre dépassait presque les forces même d'hommes équipés légèrement et peu nombreux ; sur terre, dans le ciel, l'eau manque ; c'est l'étendue stérile des sables ; quand la chaleur du soleil les embrase, le sol est brûlant et attaque la plante des pieds ; une chaleur intolérable s'élève ; et il ne faut pas seulement lutter contre la sécheresse ardente du pays, mais aussi contre un sable qui adhère et dont l'extrême profondeur, cédant sous le pied, gêne le mouvement de la marche[347]*. »*

Nous retrouverons ici les éléments topiques de l'évocation du désert, que nous avons analysés dans la Première Partie de cette étude : stérilité du sol, chaleur ardente, enfoncement des pas dans le sable brûlant. Alexandre suit le Nil jusqu'au lac Mareotis, où il reçoit une députation des Cyrénéens, qui fondaient la réputation de leur peuple sur le sanctuaire oraculaire : ils lui offrent des cadeaux et lui scelle avec eux une alliance[348]. L'expédition poursuit sa route, et bientôt c'est l'entrée au désert :

« À vrai dire, pendant le premier jour et le jour suivant, la fatigue parut supportable ; pourtant, bien qu'on n'eût pas encore atteint l'immensité désertique des solitudes, la terre était stérile et mourante. Mais dès que se découvrirent à eux les plaines enfouies sous l'épaisseur du sable, ils cherchaient la terre du regard, tout comme s'ils avaient pénétré dans une mer profonde[349] *: devant eux, ni arbre, ni trace de sol cultivé ; l'eau même, que les chameaux avaient portée dans des outres, leur faisait défaut, et il n'y en avait pas dans le sol aride et le sable ardent. En outre, le soleil avait tout embrasé ; les bouches étaient sèches et brûlées… »*

C'est alors qu'interviennent des signes attestant la protection divine, ou de heureux hasards, selon l'interprétation que l'historien laisse libre :

« … mais tout à coup, par un présent des dieux, ou par le fait du hasard (siue illud deorum munus siue casus fuit)*, des nuages assombrirent le ciel et cachèrent le soleil ;*

[347] Quinte-Curce, *Histoires*, IV, 7. Texte établi et traduit par H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1947.

[348] Selon Diodore, ce cadeau consistait en un nombre considérable de chevaux de bataille et cinq quadriges (*Bibliothèque historique*, XVII, 49, 2-3).

[349] Pour cette image du désert comme plaine liquide ou mer immense, voir Première Partie, chapitre 3.

même s'il ne pleuvait pas, c'était là un immense secours contre la chaleur accablante. En fait, les nuages provoquèrent une grosse pluie : chacun la recueillit pour son compte ; et certains même cherchèrent à la capter dans leur bouche ouverte, tant la soif leur ôtait le contrôle d'eux-mêmes. On passa quatre jours dans l'immensité des solitudes. Déjà ils n'étaient pas loin du siège de l'oracle, quand des corbeaux, nombreux, croisent la colonne : ils volent doucement devant les étendards ; et tantôt ils se posaient sur le sol, quand la marche se ralentissait, tantôt ils prenaient leur vol, comme s'ils allaient montrant le chemin. »

Les troupes d'Alexandre sont d'abord soulagées par la pluie, puis encouragés par la présence des corbeaux. Comme ce sont des oiseaux prophétiques pour les Anciens, ils peuvent être porteurs d'un message divin ; ou tout simplement leur présence annonce la fin du désert : là aussi Quinte-Curce suggère sans décider, avec la réserve d'un « comme si » *(« comme s'ils allaient montrant le chemin »*). Au terme de ce voyage étonnant, c'est la découverte de l'oasis sainte qui aux yeux de l'historien va constituer la vraie merveille :

« On finit par atteindre le sanctuaire du Dieu. Ô prodige ! (incredibile dictu) *au milieu de solitudes immenses, le temple s'abrite sous un dôme de feuillages, dont les rayons du soleil percent avec peine l'ombre épaisse ; nombre de sources alimentent la forêt que parcourt en tous sens la douceur de leurs eaux vives. En outre, un climat admirablement tempéré* (mira temperies), *qui évoque avant tout la tiédeur printanière, fait régner sur toutes les saisons une égale salubrité*[350]*. »*

C'est bien ici qu'est le prodige incroyable et admirable (*incredibile dictu, mira temperies*). En contraste avec l'évocation du désert comme *locus horridus* (lieu inhospitalier, effrayant), enfer torride, l'oasis maintenant est décrite avec les caractéristiques d'un *locus amoenus* (lieu plaisant, agréable séjour) : toit hospitalier (« dôme de feuillages »), ombre et verdure, sources, douceur printanière de l'air, égalité d'un climat éloigné de tout excès. Cette même consultation du sanctuaire oraculaire de Siwa sera se retrouve dans l'épopée de la guerre civile à Rome.

2. La guerre civile à Rome, dans *La Pharsale* de Lucain, et la traversée du désert par Caton

[350] Quinte-Curce, *Histoires*, IV, 7, traduction citée.

Les conquêtes d'Alexandre ont abouti à l'instauration des monarchies hellénistiques, comme celle des Séleucides en Syrie et des Ptolémées en Égypte. Les régions nord-est de la côte méditerranéenne sont ainsi annexées par Ptolémée I^{er} en 321 av. J.-C. Son descendant Ptolémée lègue à sa mort, en 96 av. J.-C., ces territoires à Rome, devenue la puissance hégémonique. Bientôt la Cyrénaïque et la Tripolitaine, mais aussi le Fezzan au sud-ouest passent sous domination romaine.

Or de 49 à 45 av. J.-C., Rome est touchée par une grande guerre civile (après celle de 83-82), autour de l'affrontement des deux grandes figures politiques et militaires de Pompée et César. Les deux ambitieux, champions chacun d'une faction (les conservateurs derrière Pompée et les « populaires » pour César), avaient d'abord fait alliance pour se partager avec Crassus le gouvernement de la République (« premier triumvirat » conclu en 60, renouvelé par les accords de Lucques en 56), mais après la mort de ce dernier en 53 la rivalité entre eux était devenue ouverte, chacun affirmant ses pouvoirs et ses compétences. Tandis que César était occupé par la révolte des Gaules (52-50), Pompée avec le soutien par le Sénat se trouvait nanti de pouvoirs exceptionnels. Lorsque le César se vit refuser par le Sénat la prolongation de son commandement jusqu'à son élection au consulat, il ordonna en janvier 49 à ses troupes de franchir le Rubicon, cours d'eau marquant la frontière entre la Gaule et l'Italie, ce qui signifiait la rébellion contre les institutions et le déclenchement de la guerre civile. Vainqueur en Italie à la fin de 49, il transporta au début de l'année suivante la guerre en Grèce et remporta en juillet 48 la bataille de Pharsale (en Thessalie). Tandis que les chefs de l'armée pompéienne se regroupaient en Afrique, Pompée fut exécuté sur le rivage d'Égypte en septembre 48 par ordre du roi Ptolémée XIV. La guerre se poursuivit sur le sol africain : l'armée pompéienne emmenée par Labiénus, ancien lieutenant de César en Gaule, et rejointe par Caton, représentant du parti sénatorial, fut écrasée en avril 46 à la bataille de Thapsus (actuelle Tunisie), défaite qui fut aussitôt suivie du suicide de Caton à Utique, en symbole de la mort de la République. C'est en Espagne que César viendra à bout des derniers pompéiens, à la bataille de Munda en mars 45.

Le rappel historique que nous proposons ici[351] a pour but d'éclairer l'évocation du désert de Libye dans la *Pharsale*, le poème épique que Lucain consacre à cette guerre civile, un siècle après.

[351] Résumé élaboré à partir de : Marcel Bordet, *Précis d'histoire romaine*, Paris Armand Colin, 1969 ; Michel Christol et Daniel Nony, *Des origines de Rome aux invasions barbares*, Paris, Hachette, 2^{e} éd., 1974.

Lucain au livre IX de son épopée présente une vision complexe de la Libye qui constitue le décor historique de son récit : richesse du sol, peuples vigoureux et puissants, affrontement aux éléments naturels et bouleversements de l'ordre cosmique. La Libye était le royaume de Juba, qui s'étendait, dans sa plus grande longueur, de l'Atlas jusqu'au sanctuaire du dieu Hammon et, en longitude, du littoral de la Méditerranée jusqu'à la zone équatoriale – comme Lucain le rappelle précédemment, au livre IV :

> *« Toute l'Afrique soumise aux enseignes romaines suivait alors les ordres de Varus qui, bien que confiant dans la vigueur latine, appela cependant de tous côtés les forces royales, les peuples de Libye et les enseignes qui viennent, avec Juba leur roi, des confins du monde… dans sa plus grande longueur l'Atlas, voisin de Gadès, est la frontière du royaume au couchant, Hammon, limitrophe des Syrtes, au midi. Dans sa largeur, la contrée brûlante du royaume sépare l'océan et les régions brûlées de la zone torride. Des nations peuplent cet espace : dans tous les camps s'assemblent les Autololes, les Numides errants, le Gétule toujours prêt sur un cheval sans housse…*[352] »

En 49 Juba, le nouveau roi de Numidie, auquel nombre de peuples étaient soumis – mais pas autant que ce qu'indique ici Lucain[353], s'engagea du côté de Pompée dans la lutte contre César. Quant à Varus, allié de Pompée, il était le gouverneur romain de l'Afrique pendant la guerre civile. Une fois, le vainqueur César déposera Juba et transformera la Numidie en province romaine.

Lucain s'arrête longuement sur l'avancée des troupes commandées par Caton, austère incarnation de la « liberté » républicaine rempli de philosophie stoïcienne. Après l'assassinat de Pompée en Égypte, Caton fut rejoint en Afrique par sa veuve Cornélie et son fils Sextus Pompée et, après rendu hommage au grand homme, il dut contenir une mutinerie dans l'armée pompéienne. Puis il décida de faire longer aux troupes le rivage africain jusqu'à Cyrène (v. 296 sqq.) et ayant pris la ville, de rejoindre le royaume de Juba. Mais passant par les bas-fonds des

[352] Lucain, *Pharsale*, IV, 666-678.

[353] Cf. René Pichon, *Les sources de Lucain*, Paris, 1912, p. 35 sq. : « Lucain regarde tous les peuples depuis le détroit de Gadès jusqu'à l'Égypte comme soumis à Juba : en réalité Juba ne possédait que la Numidie ; la Maurétanie appartenait à Bocchus et à Bogud. Plus tard, son fils, Juba II, reçut la Maurétanie, mais perdit en même temps la Numidie qui devint province romaine, si bien que jamais ce vaste empire imaginé par le poète n'a appartenu à aucun prince de cette dynastie. ».

Syrtes, sa flotte essuya une tempête provoquée par l'auster, vent du Sud, et réussit à aborder au marais du lac Triton. Là, Caton décida de « tourner les Syrtes par terre » (v. 373) c'est-à-dure de continuer par voie terrestre en traversant les sables de Libye. Il fera étape au temple d'Hammon et, après avoir à nouveau affronté le désert infesté de serpents, parviendra enfin à *Leptis Magna* (actuelle Lebda, située à plus de 100 km à l'est de Tripoli). Cet itinéraire en Libye tel que le retrace Lucain au livre IX présente des imprécisions de détail et ce qu'en disent les anciens a donné lieu à des divergences d'interprétation[354].

C'est d'abord la marche à travers les sables du désert, sous une tempête de simoun, que vont affronter Caton et ses hommes :

> « *Quant à toute la côte qui embrasse les Syrtes mouvantes, étendue sous un soleil trop ardent et voisine du ciel brulant, elle dessèche les moissons, étouffées sous la poussière les dons de Bacchus, et sa friabilité empêche toute racine de s'y maintenir*[355]. »

> « *Telle est la route que sa rude vertu commande à Caton de suivre. C'est là qu'une jeunesse, qui croyait être en sûreté du côté des vents et n'avoir rien à craindre des tempêtes sur Terre, eut à subir les frayeurs de la mer*[356]*. Car l'auster souffle avec plus de violence sur le rivage desséché des Syrtes que sur les flots, il fait plus de ravages sur la terre ; quand il se lève, la Libye n'a pas de montagnes à lui opposer pour le briser ni de roches pour le repousser et le dissiper…*[357] »

Caton a annoncé à ses hommes les difficultés dans le désert de Libye : la brûlure du sable, la soif, les serpents (v. 402). Cette marche des soldats apparaît en effet comme une épreuve héroïque (une *aristeia* en grec) qui permet après l'humiliation de Pharsale de « regagner

[354] Jacques Aumont, « Caton en Libye (Lucain, *Pharsale*, IX, 294-949) », *Revue des Études Anciennes*, tome 70, 1968, n° 3-4, p. 304-320.

[355] Lucain, *Pharsale*, IX 431-434.

[356] « C'est-à-dire telles qu'on en éprouve sur la mer » (NdT : A. Bourgery & M. Ponchont, édition citée). Lucain insiste sur le fait que Caton et ses troupes vont connaître bien des tribulations sur terre, après avoir déjà vécu des épreuves sur mer.

[357] Lucain, *Pharsale*, IX, 445-452.

l'honneur perdu »[358]. Lorsqu'il arrêtait la tentative de désertion dans les troupes pompéiennes, le général avait bien précisé qu'un destina autre que la fuite les attendait (IX, 283 : *ignauum scelus est tantum fuga*, « il n'y a de lâche forfait que dans la fuite »). Et Lucain conclut ainsi ce passage : « La voix de Caton a fait rentrer dans les cœurs la résolution de souffrir avec constance une juste guerre » (v. 291-292). Ensuite, il à la fin de sa harangue avant la traversée du désert, Caton s'écrie (v. 405-406) : *Sola potest Libye turba presatare malorum, / ut deceat fugisse uiros*, « Seule la Libye peut montrer par la foule de ses maux, comme ils convient que fuient les hommes ». De fait, comme l'explique Martin Dinter, « le désert libyen se révèle le lieu d'une vraie tribulation, d'une série d'épreuves bien plus traumatiques que la bataille de Pharsale […]. Dès lors, les soldats de Caton souhaitent être de nouveau en Thessalie ; ils brûlent du désir d'être suivis dans la fuite par les troupes de César, pour que ces derniers puissent aussi subir les mêmes rigueurs que celles qu'ils sont en train d'éprouver » [cf. v. 849-949 et v. 897-881]. Toutefois « on peut aussi interpréter ces épreuves comme une punition infligée pour la faute, si l'on se réfère à ce qui est dit à propos de Pompée » [v. 1087] : ainsi, « le désert libyen constituerait le châtiment infligé au soldat, de la même façon que Ptolémée est le châtiment de Pompée[359]. »

Au milieu de cette traversée du désert, une étape est offerte par l'oasis du temple oraculaire de Jupiter Hammon, au pays des Garamantes. « *On était arrivé près du seul temple qui fût en Libye, et que possèdent les sauvages Garamantes* » (v. 512-514). Le sanctuaire est modeste, « *non profané per les richesses* » (v. 519), et abrité à l'ombre d'une forêt, « la seule verdoyante de dans toute la Libye » (v. 521-522). « *Car, poursuit le poète, toute la région de sables arides qui sépare la brûlante Bérénicide* [*i. e.* la Cynéraïque] *de la tiède Leptis ne connaît pas le feuillage ; Hammon s'est réservé les bois* » (v. 523-525) : là une source amollit les sables et nourrit les racines. Alors Labiénus presse Caton de consulter l'oracle : « *Nous devons, dit-il, au sort et à notre bonne fortune d'avoir rencontré, sur notre route, les oracles d'un dieu si puissant et ses conseils sacrés ; il peut nous guider à travers les Syrtes et nous révéler l'Issue réservée à la guerre* » (v. 550-554). Mais la religiosité stoïcienne de Caton lui interdisait de céder à cette forme traditionnelle de divination (« *la certitude, je l'attends, moi, non des racles, mais de la mort qui est certaine* », v. 582-583), comme on y reviendra dans un autre chapitre.

[358] Martin Dinter, « Les sentences chez Lucain », dans *Lucain en débat. Rhétorique, poétique et histoire*, éd. Olivier Devillers & Sylvie Franchet d'Espèrey, Ausonius Éditions, 2010, p. 55-62 (ici p. 61).

[359] *Ibid.*

Sur la deuxième partie de la marche dans le désert, ce sont, outre la chaleur et la soif, les attaques de serpents qui déciment les soldats pompéiens, et dont Lucain présente un long catalogue (voir plus haut, chap. 2 de notre Première partie). *« Parmi ces fléaux, Caton, avec ses durs soldats, parcourt la route aride : il voit nombre des siens périr misérablement et succomber étrangement à des blessures invisibles »* (v. 734-737). Finalement ces soldats sont sauvés par le peuple mystérieux des Psylles, qui possède la science des remèdes contre le venin des reptiles : « *enfin les malheureux reçurent de la Fortune, lasse de les exposer à un si grand péril, un secours longtemps attendu. Un seul peuple habite ces contrées sans avoir à craindre la cruelle morsure des serpents : ce sont les Psylles de la Marmarique* » (v. 890). Enfin, ils arrivent au terme de leur traversée, Leptis Magna :

> *« Ainsi la jeunesse romaine, allégée en fin par un tel secours, s'avance à l'aventure par l'étendue de ces plaines arides. Phébé éteignit deux fois sa flamme et ralluma deux fois sa lumière, tandis que son lever et son déclin virent Caton errer dans les sables. Et maintenant là-bas la poussière se met à s'affermir de plus en plus, le sol de Libye s'épaissit et redevient de la terre ; voici qu'au lointain s'élèvent des bois au feuillage clairsemé, se dressent des huttes sauvages couvertes de chaume. Quelle joie pour ces malheureux, quel espoir d'une terre meilleure quand, pour la première fois, ils virent en face d'eux des lions farouches ! Toute proche était Leptis : dans ce paisible séjour ils passèrent l'hiver à l'abri des pluies et des feux du ciel.*[360] »

Par une périphrase sur Phébé, déesse de la lune, Lucain indique que la traversée a duré deux mois[361] ; quant aux huttes couvertes de chaume qu'il mentionne, ce sont des gourbis (cf. *Pharsale* II, 89 et IV, 684), déjà décrits par Salluste (*Guerre de Jugurtha* 18, 8) et Virgile (*Géorgiques* III, 340).

Dans cette épopée historique sur la guerre civile à Rome, de structure fondamentalement narrative mais avec des développements d'ordre philosophique et religieux[362], la traversée du désert libyen au livre IX est un épisode qui focalise toute l'attention sur le personnage de Caton,

---

[360] *Pharsale*, IX, 542-549.

[361] Strabon donne trente jours (et Plutarque seulement sept).

[362] Voir la présentation de Nathan Calonne, « Enjeux poétiques et idéologiques de la représentation du corps dans la *Pharsale* de Lucain », *Camenae*, n° 1, janvier 2007.

peut-être le véritable héros pour Lucain (voir le chapitre suivant), et qui concentre des significations essentielles de toute l'œuvre (voir notre Troisième Partie).

III. La conquête arabe et la domination ottomane

L'histoire de Libye était liée à la puissance des Phéniciens (qui y établirent des comptoirs dès le XII^e^ siècle avant J.-C.), à la colonisation grecque (fondation de Cyrène en 631 av. J.-C.) et aux conquêtes hellénistiques, puis à la domination de Rome jusqu'à l'arrivée des Arabes au VII^e^ siècle après J.-C.

Les Romains développèrent des voies de communication tant côtières qu'intérieures au pays pour des raisons économiques et militaires. Mais après une phase de grand essor, notamment de la Tripolitaine (dont était originaire l'empereur Septime Sévère), à partir du III^e^ siècle la fertilité semble décroître (sans doute à la suite d'une exploitation trop intensive des sols), la sédentarisation commence à reculer et la tradition du nomadisme agricole et pastoral l'emporte à nouveau. Le nord de l'Afrique est envahi en 430 par les Vandales. Ensuite, le territoire libyen subira vers 535 la reconquête byzantine.

Sous le Haut Moyen Âge, la Libye a connu aussi la conquête arabe après la mort du prophète Mohammad (571-632), à partir de l'Égypte. Sous la conduite de Ouqba Ibn Nafi, les Arabes en 642 occupent la Cyrénaïque et en 663 arrivent au Fezzan. En 643 la Tripolitaine est conquise sans résistance par Amr Ibn Al 'As. L'établissement définitif des Arabes musulmans en Libye se fera en 696 avec la conquête de la Tripolitaine liée au Maghreb alors que la Cyrénaïque appartenait à l'Orient. Le mouvement kharidjite en Tripolitaine bouleversait la situation : les populations locales du pays étaient soumises aux dirigeants arabes, mais les Berbères avaient le désir d'indépendance, ce qui engendra des révoltes au milieu du XIe siècle, et ils se retirèrent vers le Sud. C'est dans ce contexte compliqué que Normands de Sicile purent à leur tour s'emparer de la Tripolitaine entre 1143 et 1158, mais cette conquête ne dura pas longtemps puisque les Almoravides marocains arrivaient en Libye. C'est dans cette période confuse de conquête musulmane et de résistance africaine que se situe globalement l'action des *Mages* d'Al-Koni[363].

[363] Sur cette période, cf. Jacques Thiry, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du nord médiévale*, Leuven, Peeters, 1995, en part. p. 20 : « Si les difficultés sont telles lorsqu'on rapporte ce haut fait de l'Islam que fut l'entrée des Arabes en Égypte, où se forma rapidement en élite

Pendant toute cette période la Cyrénaïque resta peuplée par des Arabes. Quant au Fezzan, il était un État indépendant et son rôle fut maintenu par le commerce caravanier dans le désert, et ses villes devinrent florissantes.

Au début du XVI^{e} siècle les Espagnols conquirent Tripoli, sans chercher à étendre leur occupation, parce que la ville était trop éloignée de l'Espagne pour qu'y soit établie une base de défense – aussi Charles-Quint imposa en 1530 de céder la ville comme Malte aux chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem, qui avait été chassés peu auparavant par Soliman le Magnifique. En 1551, la ville fut prise par le pirate turc Dragut, qui fut ensuite nommé gouverneur de Tripolitaine par le sultan ottoman. En 1577, les Ottomans étendirent leur domination sur l'intérieur du pays jusqu'au Fezzan. Mais cette autorité demeure limitée sur un monde qui au-delà de Tripoli reste régi par les tribus et réglé par la vie nomade. Au début du XVII^{e} siècle la Tripolitaine est dirigée par la dynastie Karamanli ; après une période de prospérité, cette autorité est minée par des révoltes et la famille est déposée en 1835 par le sultan et remplacée par un gouverneur. Mais les Turcs durent faire face à la résistance des Berbères, et ne développèrent guère la vie économique du pays. En février 1873, la France, la Grande-Bretagne et l'Italie s'entendirent avec l'Empire ottoman, en signant des protocoles pour régler leur relations consulaires, commerciales et maritimes concernant la Libye. À partir de 1880 les interventions anglaises et françaises inquiétèrent l'État ottoman, mais il était trop tard car les Italiens étaient prêts pour conquérir la Libye.

IV. Le désert de Libye au XX^{e} siècle, un théâtre de convoitises

Depuis le XIX^{e} siècle la Libye de par son importance stratégique était convoitée par différentes puissances, l'empire ottoman, comme on l'a vu, puis l'Italie, qui l'a occupée en 1911 jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. Les alliés ont ensuite partagé le pays : au sud, le Fezzan sera soumis aux autorités françaises et la Tripolitaine aux britanniques. Ces faits historiques transparaissent dans les œuvres de Théodore Monod et d'Ibrahim Al Koni.

1. Survol historique

intellectuelle soucieuse d'écrire son histoire, on imagine les problèmes que va poser la reconstitution des faits traitant de la pénétration musulmane dans le désert de Libye. »

À la fin du XIX[e] siècle, des rivalités internationales se font jour entre les puissances européennes pour contrôler les régions sahariennes et profiter de l'affaiblissement de l'Empire ottoman. L'Italie entend elle aussi disposer d'un empire colonial convoite la Libye, en faisant valoir l'ancienne possession romaine. Il faut ajouter qu'il y avait des ambitions italiennes pour occuper la Tunisie, mais la France s'était précipitée sur ce territoire, le Traité du Bardo instaurant un protectorat (1881). Cet événement est un coup dur pour les Italiens, qui rejoignent l'alliance germano-autrichienne en 1882 pour former la Triple Alliance. Au début du XX[e] siècle la France se trouve maîtresse de l'Algérie, de la Tunisie et met la main sur le Maroc. Le but des Français est de réaliser un couloir de domination d'Alger jusqu'au Caire et de sécuriser les conquêtes littorales grâce au désert comme base de défense. Cette occupation française met l'Italie en situation d'urgence pour éviter l'avancée vers les territoires libyens, aussi intervient-elle dans le partage du continent africain.

Les premiers rapports, d'ailleurs indirects, entre la Libye et l'Italie remontent à 1803. Ainsi, comme le rappelait François Charles-Roux dans son ouvrage *Bonaparte et la Tripolitaine* (1929), c'est la France qui a fait pour la première fois reconnaître dans la régence de Tripoli un État baptisé Italie et fait flotter le drapeau italien « sur une terre africaine où l'Italie contemporaine a, cent dix ans après, implanté sa souveraineté[364] ». En revanche, le désert de Libye connut deux invasions, italienne puis française, puisque la domination ottomane était restée faible et abstraite au sud du territoire. C'est en 1911 que l'Italie organisa une campagne militaire contre les Ottomans dans le Fezzan. Également, la France pendant la période 1840 jusqu'en 1910, s'occupait à investir la zone stratégique du désert libyen, « la province du Fezzan », afin de sécuriser son réseau saharien. L'administration italienne rencontra dès ses premières heures en Libye deux grandes difficultés : la résistance à l'intérieur, et les questions de frontières à l'extérieur[365]. En 1912, l'Empire ottoman cède par le Traité d'Ouchy les régions conquises par l'Italie, qui donne aux territoires de l'ancienne régence de Tripoli le nom de Libye, en référence à l'ancienne province africaine de l'Empire romain. Mais la région est loin d'être pacifiée, en 1914, une rébellion éclate dans le Fezzan.

En 1922 eut lieu la phase la plus agressive de la colonisation italienne de la Libye, au début du régime fasciste. Les troupes italiennes réussirent à occuper presque toute la région

[364] Azmi Mahmoud, « La question de la Libye », *Politique étrangère*, n°6, 1949 (14[e] année), p. 505-522.

[365] *Ibid*.

méridionale. L'enjeu du Sud libyen pour ce projet d'empire colonial était de garantir la sécurité de toute l'entreprise car cette région constituait un refuge pour les résistants menacés par l'armée italienne. De plus, la conquête de l'ensemble de la Libye devait valoriser l'image prestigieuse de l'Italie comme puissance impériale devant le monde. Enfin, l'occupation du Sud libyen permettait d'asseoir les relations avec la France voisine, déterminer les frontières méridionales. L'occupation du Sud, « le désert » libyen, n'offrait pas de difficulté pour le nouveau régime fasciste : les opérations militaires furent menées par le général Rodolfo Graziani dans cette région où se trouvaient quelques tribus mineures réfugiées dans les confins Libyco-algériens. En l'absence de base armée et de moyens matériels sur une si vaste zone, Graziani, ordonna à l'aviation de bombarder les réfugiés dans ces confins au large de la ligne de frontière. Néanmoins, certains résistants avaient réussi à rejoindre l'autorité française en Algérie. La dernière mission dans le sud du désert de la Libye contre le front de résistance eut lieu en février 1930, ainsi le désert depuis 1911 pouvait être contrôlé par les troupes italiennes. À partir de cette date jusqu'à fin 1942 le désert a été administré officiellement par l'Italie fasciste. Ainsi fut écrasée la résistance violente des Libyens contre l'occupation italienne depuis 1911, surtout entres les années 1923-1931 sous la conduite d'Omar Al Mokhtar surnommé « le Lion du désert » qui sera exécuté le 16 septembre 1931. En 1934 Italo Balbo est nommé gouverneur de Libye : il développe l'économie, fait venir des colons italiens et commencer des fouilles archéologiques.

Les Italiens, fiers de leur passé antique, se plaisaient à faire référence à l'occupation romaine de la Libye et notamment, derrière le nom de Balbo, à la figure-de Lucius Cornelius Balbus, « éminence grise de César » et habile diplomate[366] : en 48 avant J.-C. lors de la guerre civile entre César et Pompée, il s'était introduit dans les camp des pompéiens pour circonvenir Cornelius Lentulus, et en 21 il avait été nommé proconsul de la province sénatoriale d'*Africa* pour pacifier la région et notamment écarter le danger représenté par les tribus libyennes au nord du désert, les Garamantes ne cessant de défier les Romains : Balbus lança une campagne contre les Garamantes au Fezzan et conquit leur capitale Germa. Ainsi les Italiens rêvaient de reconquérir cette Libye romaine, comme une terre promise des Italiens en tant qu'héritiers de l'empire romain.

[366] Sur ce personnage, cf. Françoise des Boscs-Plateaux, « L. Cornelius Balbus de Gadès : la carrière méconnue d'un Espagnol à ''époque des guerres civiles (Ier siècle avant J.-C.), in *Mélanges de la Casa de Velázquez,* tome 30-1, 1994. Antiquité / Moyen-Âge, p. 7-35.

En 1938, la « Libye italienne » semblait stable et sécurisée, les villes Tripoli, Bengazi, Misurata et Derna constituaient un territoire métropolitain. En janvier 1939 La Libye est divisée en quatre provinces. Le gouvernement italien a commencé à valoriser et urbaniser les villes côtières. La région du désert devait être elle aussi valorisée par ses voies commerciales principales et par la culture de certains arbres fruitiers dans les oasis afin de faciliter le commerce à l'intérieur de cette zone. Mais les tensions se renforcent avec la France, causées par l'alliance de l'Italie avec l'Allemagne nazie et par les frontières entre empires coloniaux. Une crise s'était nouée en particulier au sujet de l'attribution à la Libye italienne d'une bande de 1200 km au nord du Tibesti, cette région montagneuse occupée par les Français (placée depuis 1929 sous le contrôle de l'Afrique équatoriale française)[367].

En juin 1940, l'Italie entre en guerre au côté de l'Allemagne nazie et Balbo meurt dans un accident d'avion. Graziani est envoyé pour lui succéder et contenir les menaces sur la Libye italienne du côté oriental par l'Angleterre et du côté occidental par la France. De plus, il faut préciser qu'à partir de 1942 les zones sahariennes méridionales étaient déjà réduites, les seules régions qui restaient sous contrôle italiens étant le Fezzan et Djofra, alors que la ville de Koufra était occupée par la France depuis mars 1941 sous le commandement du général Leclerc. Malgré les renforts allemands commandés par le général Rommel (*Afrikakorps*), la colonisation italienne avait perdu le contrôle du désert libyen.

Le 23 octobre 1942 se déroule la bataille d'El-Alamein, célèbre épisode de « la guerre du désert » durant la Seconde Guerre mondiale qui permit à l'armée britannique de détruire les forces italiennes et allemandes qui menaçaient la ville d'Alexandrie et le canal de Suze. Certains soldats fuient vers l'ouest. En janvier 1943, les Alliés réussirent à occuper Tripoli (offensive du général Montgomery) tandis que les Forces françaises libres prenaient le contrôle du Fezzan, le sud libyen. Alors commença l'occupation française dans le désert l'ensemble de Fezzan et les villes de Marzouk, Sebha, Ghat, et Ghadamès passant sous autorité française, le sud de Libye géré par une nouvelle administration militaire, la France, tandis que les Anglais avaient établi une administration militaire en Cyrénaïque et en Tripolitaine.

Mais les peuples libyens, qui n'avaient pas cessé de résister jusqu'au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale ne tardèrent pas à profiter de la nouvelle conjoncture

[367] Sur ce litige et ses enjeux, voir par ex. Camille Lefebvre, *Frontières de sable, frontières de papier. Histoire de territoires et de frontières, du Jihad de Sokoto à la colonisation française du Niger, XIXe-XXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, Bibliothèque historique des pays d'Islam, 2015, p. 312-313.

internationale. Mohammed Idriss Al Senoussi initia une réunion avec le gouvernement britannique et décida de former une armée afin de participer à la libération de la Libye.

À la suite de l'armistice de 1945, le conseil formé par les ministres des Affaires étrangères de Grande-Bretagne, de France, des États-Unis et de l'Union soviétique commença la préparation des traités de paix signés à Paris avec l'Italie, avec la renonciation à tous ses droits coloniaux sur « la Libye, l'Érythrée et la Somalie[368] ». Plusieurs réunions eurent lieu au sein des Nations-Unies concernant l'avenir de la Libye. La Grande-Bretagne qui avait occupé la Cyrénaïque et la Tripolitaine tenait à y maintenir son influence, d'où le projet de constituer une Cyrénaïque sénoussie avec l'émir Idriss en signant avec lui un *modus vivendi* proclamant une soi-disant indépendance de la Cyrénaïque[369]. De son côté la France garde le contrôle du Fezzan, pour des raisons stratégiques et des considérations commerciales. Pour leur part, les États-Unis ont installé en Libye des aérodromes servant de lignes de défense. C'est finalement le 24 décembre 1951 que Mohammad Idriss pourra proclamer l'indépendance de la Libye.

2. Échos de l'histoire contemporaine chez Monod et Al Koni

En 1938, Théodore Monod rejoint à Dakar l'Institut Français d'Afrique noire, pour en assurer la nouvelle direction. De là il sera mobilisé au Tchad, passant dix mois dans le Tibesti pour une mission de renseignement (1939-1940). C'est alors qu'il aborde le désert libyen, dont il décrira le paysage dans *L'Émeraude des Garamantes* (p. 137 et suiv.[370]), en évoquant à la fois sa quête de la précieuse pierre et la présence italienne sur le territoire. Monod voudrait franchir le désert, c'est l'occasion de travailler, faire des relevés scientifiques et découvrir la pierre qui l'intéresse beaucoup, la très jolie « pierre amazonite » qui se trouve en Libye et au sujet de laquelle court la légende de l'émeraude des Garamantes, du nom de ce peuple du Sahara oriental mentionné par les auteurs anciens[371] :

[368] Azmi Mahmoud, « La question de la Libye », *Politique étrangère*, n° 6, 1949-14e année, p. 505-522.

[369] *Ibid.*

[370] Voir en particulier plus haut le chapitre 3 de la Ière partie.

[371] Théodore Monod*, L'Émeraude des Garamantes*, p. 137-140.

« Par un hasard heureux […]*, je découvre un Téda* […] *qui connaît le gisement et s'y est rendu encore il y a quelques années pour pour extraire une charge de* zumma *qu'il ira vendre dans le Sud. La mine serait en territoire italien, dans une région très désertique, inhabitée, peu fréquentée par nos voisins. D'ailleurs même en cas de rencontre avec nez à nez avec un garde champêtre mussolinien, le frère latin ne me passerait pas au fil de l'épée au cri de "Garamanti a noi !"*

Le risque serait plus sérieux du côté français, mais j'annoncerai simplement à mes supérieurs mon départ pour "Dohone", toponyme vague à souhait puisque désignant en réalité non une localité mais une vaste région, chevauchant généreusement la frontière internationale.[372] *»*

C'est ainsi qu'il va pénétrer en Libye, dans une zone de nulle part : « *Je continue à remonter vers le nord par la piste caravanière menant à Koufra à travers une série de régions ignorées des cartes qui ont dû jusqu'ici les laisser en blanc. Depuis plusieurs jours, je suis en Libye, incognito* » (p. 144). Il se trouve alors dans une situation périlleuse et craint une rencontre :

« *Car pour celle-ci* [*la maréchaussée bénitienne*] *je n'ai évidemment, parlons net, rien à faire en ces lieux, militaire français* […] *et, qui pis est, "chef du poste d'études d'Aozou", en clair : agent du service des Renseignements. Mais vis-vis des autorités françaises, je viens de passer à l'étranger en temps de guerre. À la fois espion pour les uns et déserteir pour les autres :* peccatum duplex*, cela fait beaucoup.*[373] *»*

Finalement en mai 1940 les autorités françaises mettent fin à ses fonctions militaires sur la frontière de Libye et il doit renter à Dakar[374]. Poursuivant ses missions à l'IFAN, il s'engage dans le combat politique contre le régime de Vichy. Il deviendra rapidement le président de la France combattante au Sénégal, et il accueillera le général de Gaulle en janvier 1944. C'est en 1965 qu'il quittera définitivement Dakar, après l'indépendance des États africains. Mais il reviendra au désert de Libye à partir de 1980, se passionnant pour la question du « verre libyque ».

---

[372] *Ibid.*, p. 139-140.

[373] *Ibid*., p. 145.

[374] *Ibid*., p. 155.

Ibrahim Al Koni lui aussi, dans ses évocations du désert libyen, présente des échos de la colonisation italienne. À travers la fiction, il offre un témoignage de cette période d'autant douloureuse de l'histoire libyenne que la présence italienne est caractérisée par le fascisme[375]. Dans son roman *Le Saignement de la pierre*, il nous montre le protagoniste, Assouf, confronté à la conquête italienne.

> *« Des mois s'écoulaient sans que l'on aperçût une seule caravane en provenance du pays des Noirs. Avec les gens des oasis de Wadi al-Ajal, Ghat, al-Awaynat ou Mourzouk, ses relations étaient interrompues, surtout depuis que s'était répandue la nouvelle de l'incursion des Italiens sur les côtes et de leur intention de pousser vers le sud pour conquérir le désert.*[376] *»*

Al Koni suggère ici comment l'Italie imposa son autorité au Fezzan et ses villes. Pour pénétrer jusque-là, les Italiens s'occupèrent de désarmer les peuples du désert pour ne pas rencontrer d'obstacle et de résistance. La campagne militaire dans le désert provoqua l'interruption du commerce caravanier Assouf est inquiet car les caravanes en route vers le Soudan ou vers Agadès se font rares. Il ne trouve aucun moyen de se nourrir avec sa mère après le départ de son père.

Al Koni montre aussi comment les gens du désert vivent l'avancée des Italiens, et se préparent à résister :

> *« Les bédouins conservaient désormais chaque balle comme un véritable trésor. Ils la gardaient pour défendre leurs enfants le jour où l'ennemi donnerait l'assaut au désert. Car si les Italiens arrivaient à pénétrer au Sahara, ils investiraient chaque tente.*[377] *»*

Il évoque également l'enrôlement forcé par les Italiens de la jeunesse dans les oasis du désert, pour réaliser leur rêve de conquérir l'Éthiopie :

---

[375] Sur la politique fasciste consistant, parallèlement à l'entreprise colonialiste, à chercher l'appui des mouvements arabo-musulmans, notamment en Libye, cf. Olivier Forlin, « Le fascisme et la Méditerranée arabo-musulmane dans les années 1930 », *Cahiers de la Méditerranée*, 95 : *La culture fasciste entre latinité et méditerranéité*, déc. 2017, p. 209-222 [mis en ligne 15 juin 2018, consulté le 27 mai 2020].

[376] *Le Saignement de la pierre*, p. 32.

[377] *Ibid.*

« Chassé du désert par la sécheresse, Assouf fut contraint pour la première fois de sa vie à trouver refuge parmi les humains. Son arrivée à Ghat coïncida avec la vague d'arrestations opérée parmi les jeunes des oasis par le capitaine Bordillo. Celui-ci les conduisit à Mourzouk où il les plaça dans un camp d'entraînement en vue d'une expédition militaire qu'il préparait contre l'Éthiopie.[378] *»*

Assouf était allé à Ghat pour chercher de quoi subsister après la mort de ses parents. Mais malheureusement il tombe aux mains de l'armée italienne qui se préparait pour l'expédition contre l'Éthiopie. Malgré les conditions de l'environnement du désert telles que la chaleur, le soleil, les distances entres les oasis, les voies inconnues par l'armée italienne, celle-ci put tout de même pénétrer facilement au désert, avec la protection de l'aviation certainement utilisée pour la première fois en Libye.

Le Saignement de la pierre fait référence à des événements de l'histoire coloniale mais aussi postcoloniale. Outre l'occupation italienne et l'invasion de l'Abyssinie, la trame intègre aussi la présence militaire des Américains pendant la Guerre Froide, à travers le personnage du capitaine John Parker. La seule date mentionnée dans tout le texte[379] est précisément l'année 1957, lorsque l'officier américain arrive en Afrique du nord :

« *John Parker, capitaine à la base de Houwils.*
Il était délégué opérationnel dans un camp avancé de la base, stratégiquement installé sur le Jabal Nefousa. […] *Engagé dans la Marine, il profita en 1957 des manœuvres de la flotte en Afrique du Nord pour se consacrer à l'étude des confréries mystiques…*[380] *»*

Dans *Poussière d'or* aussi, Al Koni fait allusion à la colonisation italienne et à la résistance des hommes du désert. Car la loi du désert oblige tout homme à défendre sa terre, sa vie. La lutte contre la mort est le signe même de l'existence dans le désert. C'est ce que signifie un chef de tribu au héros Oukhayyed, fils d'un noble touareg renommé pour sa bravoure :

---

[378] *Le Saignement de la pierre*, p. 70.

[379] Remarque de Mag Furniss Weisberg dans son article "*Spiritual Symbolism in the Sahara: Ibrahim Al-Koni's Nazif al-Hajar", Research in African Literatures*, vol. 46 N°3, 2015, p. 46-67 (note 11 p. 64).

[380] *Le Saignement de la pierre*, p. 102.

« Nous sommes heureux d'accueillir chez nous le fils du chef d'Imenghsaten. C'est à lui que revient le mérite d'avoir repoussé les envahisseurs étrangers et arrêté leur progression dans le désert.[381] *»*

Et c'est ce que Oukhayyed lui-même conçoit lorsque, renié par son père à cause de son mariage et banni de sa tribu, il apprend depuis son nouveau séjour dans les vallées basses la progression des Italiens :

« Entre-temps, la Hammada Rouge vécut des événements sanglants : les envahisseurs réussirent à briser les résistances sur les rivages et déferlèrent à l'intérieur, à travers le désert du nord. Les messagers arrivaient pour rassembler les combattants. Il [Oukhayyed] *prit à part le tacheté* [son méhari bien-aimé] *et lui dit : "Que croyais-tu ? Que la vie était une chanson éternelle ? Sache que les cavaliers ne jouissent de ce titre qu'à leur retour de la guerre. Celui qui n'a pas fait la guerre, ne peut prétendre à ce titre. C'est là notre chance."*[382] *»*

Mais il apprend aussitôt que la résistance dans la Hammada a été brisée, que son père est mort en héros de la lutte contre l'ennemi et que toute sa tribu s'est dispersée dans la fuite. Au personnage comme au lecteur du roman parviennent les échos de l'histoire dans l'espace désertique :

« Puis la faim s'aggrava et régna sur tout dans le désert.

Après l'éclatement de la guerre sur les rivages, l'activité des caravanes à l'intérieur du continent devint plus chaotique. L'arrêt des caravanes et du commerce n'eut pas d'effet au cours des premières années, mais, avec le prolongement de la guerre, la faim redoubla et les paysans furent obligés d'augmenter le prix des grains et des dattes. Dans les derniers mois, ils les cachèrent dans des silos secrets et refusèrent de vendre ou de troquer…[383] *»*

---

[381] *Poussière d'or*, p. 19.

[382] *Poussière d'or*, p. 73-74.

[383] *Ibid.*, p. 78.

Ainsi, de brusques insertions viennent parfois interrompre le fil d'un récit qui semble sinon situé hors du monde et du temps, suivant son cours propre au cœur du désert, en parallèle de l'histoire contemporaine.

Conclusion

Espace habité de vies et parcouru de voyages, le désert de Libye est aussi chargé de traces historiques et traversé d'événements historiques. Les textes littéraires de l'Antiquité nous le montrent comme lieu d'expédition et enjeu stratégique. Théodore Monod en présente une vision émerveillée au cœur de la Deuxième Guerre mondiale, champ de rivalités internationales mais aussi terrain de convoitise personnelle, à la recherche de « l'émeraude des Garamantes ».

Al Koni enfin aime à peindre le désert comme un lieu hors du temps, mais il parsème ses récits de brèves allusions à des événements historiques, et ces insertions inattendues ne manquent pas de dérouter le lecteur. Le romancier libyen s'attarde sur les vestiges préhistoriques et sur des éléments de l'histoire coloniale et postcoloniale (présence des Italiens puis des Américains). Ainsi, c'est toute la profondeur du temps humain qu'il donne au désert : à un terme il révèle l'épaisseur des strates de vie, et à l'autre il célèbre la résistance des peuples Touaregs contre l'envahisseur, le sens de l'honneur et de l'existence indépendante.

Chapitre 3

Un espace où s'écrivent des histoires singulières

Dans le chapitre précédent nous avons examiné les traces et les strates de l'histoire universelle dans l'écriture du désert, y compris dans les œuvres d'imagination du romancier Al Koni. Notre étude va maintenant descendre du temps historique au niveau du temps individuel, pour comprendre comment l'histoire des protagonistes s'inscrit dans le désert et comment cet espace détermine leur trajectoire particulièrement étrange singulière. Cette étude s'ordonnera selon les trois grands genres de notre corpus (écriture épique, autobiographique et fictionnelle), et de là nous distinguons trois types de personnages : héros historique magnifié par l'épopée (Caton chez Lucain), le "je" des mémoires et réflexions de l'exploration scientifique (Théodore Monod), les personnages inventés de roman (Al Koni).

Les traits communs de ces textes sont assez nombreux pour justifier leur rapport dans ce chapitre. Dans cette optique, nous aborderons le désert comme un espace propice aux destins singuliers, un monde à découvrir ainsi que les personnages qui en font partie et évoluent au sein de leur communauté et de leurs proches sont inattendues et pour le moins surprenantes.

I. Caton, héros de la *Pharsale* : le désert comme destin

La figure historique de Caton le Jeune représente le modèle du courage, au centre de *La Pharsale*, ce poème épique dans lequel Lucain au Ier siècle de notre ère, relate la guerre civile du siècle précédent entre César et Pompée. Profondément inspiré par la philosophie stoïcienne, Caton s'est battu jusqu'au suicide pour défendre une certaine conception de la liberté et de la justice, dans le camp de la légalité républicaine que représentait Pompée. Lucain, neveu du philosophe Sénèque, est lui-même imprégné d'éthique stoïcienne et, entre les deux personnages de Pompée, incarnation de la

stabilité (« le grand chêne ») et de César, symbole d'énergie (« la tempête »[384]), a voulu camper le héros de la « vertu » et de la soumission stoïcienne à la volonté divine assimilée au Destin. De fait, ces trois personnages principaux dans la guerre civile jouent dans l'épopée des rôles supplémentaires, selon Jean Soubiran, illustrant les trois fonctions primitives : religieuse pour Caton, militaire pour César et civique pour Pompée[385]. Mais c'est Caton nous intéresse ici en raison de son rapport avec le désert de Libye.

Au livre II de la *Pharsale*, Lucain a mis en scène Caton décidant avec son neveu Brutus de défendre la liberté c'est-à-dire, dans la guerre civile déclenchée par Jules César, de suivre Pompée (v. 286-323). Le livre IX est centré sur ce héros : après la nouvelle du meurtre de Pompée (septembre 48 av. J.-C.), Caton passe en Afrique, y reprend en main le reste de l'armée républicaine, pour rejoindre le roi numide Juba. Après avoir tenté de franchir les Syrtes par la voie maritime et essuyé une tempête, il décide de contourner cet obstacle à pied en traversant le désert. Il adresse à ses hommes un discours qui les prévient des difficultés de cette marche – la chaleur, la soif, les reptiles –, et les exhorte à les supporter (IX, v. 382 et suivants). Ensuite Lucain s'appesantit ensuite sur les souffrances endurées par cette armée qui affronte des éléments désertiques (sable où l'on s'enfonce, vent violent : voir plus haut le chapitre 3 de notre I[ère] partie). Dans cette traversée du désert, Caton manifeste son héroïsme physique et moral, autant que son humanité profonde à l'égard des soldats, qu'il soutient et auxquels il donne l'exemple :

> « *Lui-même, avec ses javelots dans sa main, marche à la tête de ses troupes haletantes, à pied ; il leur montre à supporter la chaleur, sans leur en donner l'ordre ; il ne se fait pas porter indolemment sur des épaules ni traîner sur son char ; il est de tous le plus sobre dans le sommeil, le dernier à soulager sa soif : qu'enfin on trouve une source, où les hommes, avides, se rafraîchissent, se*

[384] Cf. Lucain, *Pharsale*, III, 362-365 : « *Si le vent perd ses forces quand il ne rencontre pas d'épaisses forêts et se répand dans l'espace vide, si un grand feu s'éteint faute d'obstacles, ainsi le manque d'ennemis m'est nuisible.* » César se compare ici orgueilleusement à une grande force de la nature.

[385] Jean Soubiran, « Encore sur les héros de *La Pharsale* », *Pallas*, 14, 1967, p. 59-68.

bousculent à l'envi, il reste là, laissant boire el dernier valet. […] *Le voici, le vrai père de la patrie, le plus digne, ô Rome, de tes autels…*[386] »

L'adversité est pour les stoïciens l'occasion de la vertu, et le désert offre, avant le suicide à Utique en 46, l'image du destin auquel entend se soumet le stoïcien, comme l'annonçait la décision dans le livre II : « *Nous avouons, Brutus, que la guerre civile est la pire des impiétés ; mais là où les destins l'entraînent, la vertu suivra, sans souci* » (*sed quo fata trahunt, uirtus secura sequetur*, v. 287).

Entre la tempête de simoun et le passage sur les reptiles, un épisode marquant de cet itinéraire de Caton dans le désert est l'étape du temple de Jupiter Ammon (oasis de Siwah), au pays des Garamantes[387]. Son ami Labienus le presse d'y consulter le célèbre oracle : « *Nous devons, dit-il, au sort et à notre bonne fortune d'avoir rencontré, sur notre route, les oracles d'un dieu si puissant et ses conseils sacrés ; il peut nous guider à travers les Syrtes et nous révéler l'issue réservée à la guerre*[388] ». Mais Caton refuse de céder à cette sollicitation, parce que l'idée qu'il se fait du dieu, dont la volonté est identifiée au destin, est bien supérieure aux croyances en la divination :

« Quelles questions, Labiénus, veux-tu me faire poser ? Si j'aime mieux succomber libre, les armes à la main, que voir un tyran ? si la vie n'est rien ? […] si la fortune, quand la vertu lutte contre elle, perd ses menaces ? s'il suffit d'avoir un but louable, et si le succès n'ajoute rien à l'honnête ? Nous le savons, et, ces vérités, Hammon ne les graverait pas plus profondément en nous. La divinité réside en nous, et même quand le temple se tait, nous ne faisons rien sans la volonté de Dieu ; les paroles ne sont pas nécessaires à sa puissance : celui qui nous a fait naître nous a dit une fois pour toutes, à notre naissance, tout ce qu'il nous est permis de savoir ; il n'a point choisi des sables stériles pour ne s'y communiquer qu'au petit nombre, pour enfouir dans cette poussière

[386] *Ibid.*, IX, 587-601.

[387] *Ibid.*, IX 512-514 : « *On était arrivé près du seul temple qui fût en Libye, et que possèdent les sauvages Garamantes* ». Sur l'itinéraire de Caton, voir Jacques Aumont, « Caton en Libye (Lucain, *Pharsale*, IX, 294-949) », *Revue des Études Anciennes*, 70, 1968, n° 3-4, p. 304-320.

[388] *Ibid.*, IX 550-554.

la vérité ; la divinité n'a pas d'autre demeure que la terre, la mer, l'air, le ciel et la vertu. Que cherchons-nous les dieux ailleurs ? Jupiter, c'est tout ce que nous voyons, tout ce qui nous meut[389]*. »*

Ce discours exprime et éloigné des formes traditionnelles. La vraie religion selon le héros stoïcien procède d'une morale innée en l'homme et consiste dans le consentement au destin – celui de Caton est de lutter pour la liberté républicaine. Ainsi Danièle Bouché conclut son étude sur ce personnage : « Pour […] Lucain, mettre en scène Caton d'Utique, […] c'est présenter un héros hors normes, parfait symbole d'une résistance que rien ne peut entamer. Caton devient l'Homme de bien, le stoïcien idéal, le sage romain plus proche des lecteurs du premier siècle que le modèle de Socrate. Si les accents épiques de la *Pharsale* célèbrent le courage et l'humanité de Caton en Libye, Lucain a su aussi mettre en scène des passages à coloration plus philosophique ». Comme dans les œuvres de Sénèque, la figure de Caton incarne « une sorte de république idéalisée » et le modèle stoïcien du sage, à travers l'histoire d'un homme politique courageux et d'un résistant inébranlable[390].

II. Théodore Monod : le désert comme monde à découvrir

Le désert exerce une attirance particulière sur le savant Théodore Monod, chercheur pluridisciplinaire en biologie, géologie, botanique, zoologie, et curieux aussi d'anthropologie, qui a mené plusieurs expéditions d'une grande témérité dans des régions sahariennes au XX^{e} siècle, et notamment dans les déserts de Libye. Les trajets et les séjours dans le désert de Monod excitent son imagination et inspirent sa réflexion philosophique, à partir de ses connaissances scientifiques et culturelles[391]. Dans *L'émeraude des Garamantes* (1984) et *Le chercheur d'absolu* (1997), l'explorateur se représente lui-même à travers ses souvenirs et ses réflexions, à la première personne.

[389] *Ibid*., IX, 566-580.

[390] Danièle Bouché, « Le mythe de Caton : étude de l'élaboration et du développement d'un mythe politique à Rome de la République au deuxième siècle après Jésus-Christ », *L'information littéraire*, 2001/1 (Vol. 53), p. 32-34. URL : https://www.cairn.info/revue-linformation-litteraire-2001-1-page-32.htm.

[391] Théodore Monod, *Le chercheur d'absolu*, introduction, p. 7.

Le désert est le cadre d'un parcours géographique autant que biographique et méditatif. Il devient le lieu des révélations multiples, celle du lieu renfermant des secrets, des cultures qui s'y trouvent ainsi que de la personnalité profonde du chercheur occidental.

1. Soif d'exploration

Monod exprime sa passion du désert dans ses œuvres de souvenirs et de réflexions. En 1923, alors qu'il a vingt ans, il part pour sa première mission en Mauritanie, et c'est là que, acceptant la proposition de se joindre à une caravane en partance pour le Sénégal, il va découvrir l'étendue désertique avec ses pistes, sa solitude et sa pureté, qui le hantera des dizaines d'années durant. Il écrit dans *Le chercheur d'absolu*, au début du chapitre intitulé « Se soustraire » : « *Je songe à cette longue parenthèse, ouverte en 1923 et refermée le 9 janvier 1994 à midi dix, heure et date auxquelles je suis descendu de chameau pour la dernière fois.* […] *Le voyage au long cours saharien, je le ferai désormais en 4x4.* » Et il ajoute : « *En vieillissant, je voyage dans ma mémoire, même dans mon appartement*[392] ». Les méharées se poursuivent par la pensée et l'écriture, en un voyage intérieur.

Cette première aventure le préoccuper toute sa vie. Elle devient une image obsédante, déterminante, au sens où elle forge un destin : « *J'ai eu la chance de rencontrer le désert, ce filtre, ce révélateur. Il m'a façonné, appris l'existence*[393] *»* – la formulation même présente le désert comme un personnage, un autre être dont on fait la rencontre, voire un maître qui modèle l'esprit. En 1925 Monod repart en mission au Cameroun, puis en 1935, il explore le Tanezrouft, une région encore inconnue du Sahara, entre Algérie et Mali, où il parcourt des centaines de kilomètres à pied et à dos de chameau. Par la suite, il est nommé en 1938 directeur de l'Institut français d'Afrique noire, et c'est à partir de là qu'au cours d'une mission de renseignement au Tibesti (1939-1040) il découvrira les sables désertiques de la Libye (voir *L'Émeraude des Garamantes*, p. 137 et suiv., et notre chapitre précédent). La passion de l'exploration continue. Il poursuit ses recherches scientifiques et personnelles, et revient sur le territoire libyen à partir de 1980 pour participer à la première traversée du « désert

[392] *Le chercheur d'absolu*, p. 53

[393] *Ibid.*, p. 65.

libyque », ce « désert des déserts » situé à la frontière est du pays avec l'Égypte, immense étendue de sable jonchée de fragments de verre dont l'origine intrigue les scientifiques depuis la fin du XIX[e] siècle. Cette expédition qui sera suivie de plusieurs autres marques une nouvelle étape dans la curiosité scientifique de Monod et dans son rapport au désert. Il a recueilli de multiples échantillons de flore et de minéraux ; il n'y a pas d'eau, pas de pâturage, ni même de caravaniers dans cet espace où pourtant la vie existe et laisse des traces. Dans *Le chercheur d'absolu*, il souligne la pureté, la richesse secrète et le mystère du lieu désertique :

> *« Le Sahara libyque m'intéresse beaucoup en raison de son infinie solitude, de son aridité. Nulle végétation. Son éloignement le préserve des envahisseurs touristiques. Ici, j'ai le sentiment presque palpable de la montée de la vie et de l'esprit.* […] *Parmi* [s]*es trésors, j'ai recueilli la flore de ce plateau, pour la plupart des débris de plantes. J'espère récolter une vingtaine d'espèces, chose difficile.* […] *Ce désert dénote combien le couvert végétal s'est réduit. La vie a existé. Les gravures rupestres et les fragments de jarres à col étroit en témoignent. Il reste quelques acacias et, plus étonnant encore, des mouflons. Se nourrissent-ils de la chute des feuilles ? Ils ont en tout cas découvert des points d'eau ignorés des humains*[394]*. »*

Pour toutes ces explorations, il revendique des moyens modestes et traditionnels, qui attestent une curiosité humble et intacte. Voici comment il caractérise les conditions habituellement austères de ses expéditions, qui révèlent sa personnalité :

> *« Savant "à l'ancienne", je tiens toujours à découvrir le désert au plus près, avec mes outils de débutant. Le Sahara connaîtra les scientifiques pourvus d'ordinateur, de confort. Lors d'une mission dans le Sahara libyque, je préfère ce mot de l'Antiquité à celui de Sahara oriental, nous avons usé d'un confort scandaleux. De grandes rations d'eau et de vivres. Beaucoup de temps perdu à la préparation des deux repas, alors qu'un seul eût suffi.* [...] *Lorsque j'étais seul, je partais vers 6h30. Il faut dix heures de route pour faire 40 kilomètres.*

[394] *Ibid.*, p. 68-69.

Un tel processus exaspéra mon impatience à découvrir encore et toujours, à être en éveil au plus tôt…[395] *»*

La curiosité scientifique se double d'une jouissance esthétique intense. L'explorateur exalte ainsi le plaisir des yeux qui tient à la pureté des lignes et au jeux de la lumière : *« La beauté du désert n'est pas nue, mais faite de dunes, d'architectures de grès, du mouvement des ombres, des lumières*[396]*. »* Passionné du désert dès l'âge de vingt ans, Monod a réussi à y fonder son histoire et y trouver son chemin personnel. Sa fréquentation assidue de cet espace hostile lui fait découvrir son propre moi intérieur, loin des "humains suffrages" et des communs élans" comme disait Rimbaud.

2. Découvrir et préserver un autre monde

Théodore Monod, humaniste attentif à la culture des autres et à leur histoire, dans ses missions au désert, a découvert des peuples dont il ne connaissait ni la langue, ni la tradition. Il s'est fondu lui-même dans ce monde nomade, portant le sarouel et la gandoura depuis sa jeunesse, vivant à la manière des Bédouins.

Dans *Le chercheur d'absolu* il évoque les mœurs des populations nomades du désert qu'il a rencontrées en traversant le désert et il s'inquiète de leur devenir face à l'empiètement du monde moderne. Il les présente ainsi :

« Le nomade ignore les frontières. Sa course est ancestrale. Il suit les traces transversales pour troquer les produits de son élevage, mouton sur pied, viande séchée, fromages beurre, artisanat du cuir. Le "paiement" se résume en semoule, dattes, sucre, thé, couvertures.[397] *»*

Ce ton neutre, de la description objective, qui procède par notations brèves, laisse percer de la sympathie pour un mode de vie sobre et autosuffisant, et bientôt Monod exprime

[395] *Ibid*., p. 68.

[396] *Ibid*., p. 63.

[397] *Ibid*., p. 60.

son indignation devant les bouleversements auxquels les peuples nomades sont désormais confrontés, et la contrainte à laquelle on veut les réduire :

> *« Mais maintenant, ils doivent organiser leur voyage en franchissant les frontières des États, ce qui signifie des détours clandestins et périlleux. Les points de jonction ont été modifiés. Le peuple du Sahara en général se contente de sa propre culture, de sa propre civilisation. Quant à sa méthode pour soustraite à l'ennemi, elle consiste à utiliser le terrain, la mobilité, en évitant si possible le combat. Détruire un peuple qui sait vivre en autarcie, qui souhaite l'autodétermination et pouvoir circuler librement sur quelques arpents de sable est un bel exemple de dictature gratuite.* […] *Les gouvernements, pour résoudre le soi-disant problème du sous-développement des nomades, veulent leur sédentarisation ; autrement dit, leur mort mentale. La liberté n'est pas aimée. Parqués, ils sont neutralisés, étouffés*[398]*. »*

On voit ici comment l'auteur passe de la description au discours militant, en revendiquant les valeurs de « l'autarcie », de « l'autodétermination » et de la « liberté » de circulation, contre une « dictature gratuite » et l'imposition d'une sédentarisation définie comme « mort mentale ». Le nomade vit en harmonie avec son lieu d'origine, un espace hostile et isolé du monde auquel il est profondément habitué ; il a réussi à s'assimiler à cette terre du désert.

Cette observation de l'autre, cet intérêt précis pour l'autre inspire en retour un regard très critique sur la modernité occidentale et une réflexion sur le devenir de l'humanité – Monod dit que « le modernisme nous a transformés, et même déformés[399] ». Mais « il faut croire quand même, espérer quand même, aimer quand même », la phrase qu'il aime répéter toujours. Monod croit en l'humanité, à son dépassement et notamment à sa reconsidération de la nature. Il est persuadé que l'errance apparente des hommes modernes cache une profonde aspiration à une meilleure harmonie. Nous y reviendrons dans notre IIIe partie.

---

[398] *Ibid.*, p. 60-61.

[399] *Ibid.*, p. 64.

III. Fictions d'Al Koni

Dans la production littéraire d'Al Koni, qui contient de nombreux thèmes, la guerre, la misère, la mort, la vie, l'histoire…, le désert reste le thème le plus impressionnant, qui invite à un dépassement de soi. À travers la fiction romanesque, l'auteur présente en effet une réflexion morale et une méditation spirituelle. Dans cette perspective, nous nous proposons ici d'étudier les personnages de *Poussière d'or*, en particulier celui de Oukhayed, un caractère véritablement façonné par le désert, dont l'expérience exemplaire se termine par la mort, puis ceux du *Saignement de la pierre*, en nous appuyant sur des analyses déjà menées[400].

1. Poussière d'or

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le roman *Poussière d'or* traite d'une époque où la Libye était sous occupation italienne, avec l'invasion du désert. Comme dans toutes ses œuvres, Al Koni relate des faits où le récit mythique se mêle à la réalité : l'exploitation des animaux a conduit à la disparation de certains d'entre eux, comme le méhari. La narration se trouve ainsi élevée à une dimension philosophique jusqu'à la vision soufie.

Le romancier présente deux types opposés de personnages du désert : Oukhayyed, le protagoniste, et Doudou sont différents dans

Leur comportement. Les autres personnages viennent de l'étranger : le Cheikh Moussa, de Fès au Maroc, et l'astrologue, de Kano au Nigéria ; le premier est soufi, le second fétichiste. Les personnages évoluent dans ce cadre qui leur a été fixé selon la vision du narrateur et la structuration antithétique. Ils ne sont pas indépendants, ils ont leurs caractéristiques sociales et psychologiques. Ce sont des caractères façonnés par le désert.

[400] Voir notamment : Tahar Ben Ali Ben Meftah, *L'univers mythique touareg dans l'œuvre d'Ibrahim Al Koni : pour une poétique du "Roman du desert"*, thèse de doctorat, Université Lumière Lyon-2, 2010 ; Meg Furniss Weisberg, « Spiritual symbolism in the Sahara: Ibrahim Al-Koni's Nazīf al-Ḥajar », *Research in African Literatures*, Vol. 46, No. 3 (Fall 2015), p. 46-67 ; Khaled Elmahjoub, « L'architecture des personnages chez Ibrahim Al Koni », revue *Norsud* N° 10, Misurata, décembre 2017, p. 117-127.

A. Oukhayyed

Le narrateur ne donne pas lui-même de description physique d'Oukhayyed, le personnage central, mais le laisse présenter par le chef de tribu technique d'écriture plus efficace pour le lecteur, d'autant plus que les chefs de tribu sont réputés peser leurs mots : « *Nous sommes heureux d'accueillir chez nous le fils du chef d'Imenghsaten. C'est à lui que revient le mérite d'avoir repoussé les envahisseurs étrangers et d'arrêter leur progression dans le désert* [401]». Plus loin : *« Le sage cheikh s'écria en direction de ses hommes : "Mon dieu, qu'est-ce que c'est ? pourquoi ne m'avez-vous pas dit que notre noble hôte possède un méhari de cette perfection ? un méhari tacheté, gracieux, comme une gazelle.* […] *On dit chez nous que le méhari est le miroir du cavalier. Si tu veux t'enquérir du cavalier et découvrir ses secrets, regarde sa monture, son méhari. »* Et enfin : *« je peux maintenant déclarer que tu es un jeune homme à qui la perfection ne fait pas défaut. Celui qui a un méhari comme ce tacheté ne peut manquer de nobles valeurs. Tu as honoré nos demeures, noble adolescent de noble lignée ![402] »* À travers ces propos d'un tiers rapportés en style direct, le romancier fournit au lecteur des éléments précis sur son personnage : l'équitation, la jeunesse, la noblesse et la notoriété.

Cet être, isolé du monde, aime la liberté, il se méfie des autres et considère l'homme comme plus méchant et plus dangereux que les génies : *« Le cheikh Moussa avait remarqué son goût pour la solitude et sa relation froide avec son père ; il lui offrit son amitié, atténua un peu la disparation précoce de sa mère et trouva ainsi le chemin vers son cœur »*. Le narrateur dit aussi, en suivant les pensées d'Oukhayyed à qui un paysan a donné des dattes tout en proposant d'acheter son cher méhari tacheté : *« Ah, les gens ! Ils t'offrent généreusement d'une main et te poignardent de l'autre*[403]*. »* Il reproduit aussi le discours intérieur du personnage se rassurant sur le pouvoir des djinns, dangereux mais justes :

---

[401] *Poussière d'or*, p. 20.

[402] *Ibid.*, p. 20.

[403] *Ibid.*, p. 84.

« Il se dit : Les vieilles affirment que les djinns ne sont pas comme les humains. Il n'y a en eux ni fourberie ni malice. La différence réside dans leur noblesse. Ils sont plus nobles que les humains lors des duels. Si tu fais du tort à un djinn, il te fera du tort ; et si tu lui fais du bien, il te fera du bien. Ils ne connaissent pas la traîtrise, ils se conforment aux règles du jeu[404]*. »*

Oukhayyed croit aux signes, aux songes et aux mythes. Ainsi, s'étant rendu en pèlerinage, pour obtenir la guérison de son méhari, au pied d'une statue mystérieuse, saint du début des conquêtes musulmanes ou ancien dieu païen du désert, autour de laquelle s'éparpillent les ossements de suppliants, il fait un rêve dans lequel il lutte pour arracher son animal aux flots d'un fleuve déchaîné, qui se transforment en démons tirant celui-ci par la queue vers l'abîme : *« Il réfléchit longtemps à ce signe. Les songes des mausolées nécessitent les connaissances des devins pour les expliquer.* […] *Il ne devait pas prendre à la légère les visions inspirées par les tombes.* […] *Mais où trouver un connaisseur en mausolées dans cette immensité ? où rencontrer un expert des signes des idoles ?*[405] » Le narrateur s'appuie sur ce procédé qui consiste à adopter le point de vue de son personnage pour affirmer que les rêves et la réalité sont partie intégrante de l'être.

Oukhayyed est d'un tempérament querelleur et obstiné. *« Il avait hérité l'entêtement de son père. Il avait hérité de lui l'entêtement plus que son amour des charges important*[406]*. »* L'évocation de ce trait de caractère est développée plus loin par une anecdote de l'enfance :

« Oukhayyed, qui, enfant, avait mis au défi l'un de ses camarades, pour voir lequel des deux garderait le plus longtemps un tison dans sa main, sans flancher. L'odeur de chair brûlée s'était dégagée de sa main, mais il ne s'était débarrassé du morceau de feu que lorsque son concurrent s'était écroulé et avait jeté le sien en hurlant[407]*. »*

---

[404] *Ibid.*, p. 36.

[405] *Ibid*., p 33-34.

[406] *Ibid*., p. 72.

[407] *Ibid*., p. 112.

Ce personnage incarne les tendances intellectuelles de l'auteur. Al Koni a voulu nous montrer le modèle exemplaire avec ce fils du désert, austère et menant une vie isolée dans un lieu hostile. C'est un personnage attentif à tout ce qui l'entoure et, malgré sa méfiance à l'égard des autres, il fréquente sans réticence le cheikh Moussa. Il défend les êtres contre toute agression. La force du protagoniste réside dans l'endurance et la patience qui se révèlent dans les épreuves du désert.

Oukhayyed est l'enfant du désert, un être modelé spirituellement par cet univers. La tribu maternelle dont il est issu est pleine de contradictions ; vivant dans un environnement désertique, imposant son contrôle sur l'existence, considérant que la terre est la mère qui embrasse et soigne ses enfants, elle a imposé son autorité sur les affaires humaines. Cette autorité de la civilisation de la Mère se caractérise par le devoir de confirmer les liens du sang et les liens avec la terre, et d'accepter passivement l'état de la nature entière. Issu de cette société matriarcale qui respecte et vénère la terre, Oukhayyed a été imprégné de l'esprit du soufisme, du sentiment d'une appartenance profonde au monde du désert.

> *« Il ne s'attendait pas à une telle réponse. Dans ses yeux passa un nuage de colère, Moussa le menaça du doigt : "Patience, le fils ne doit pas répondre sur le même ton que le père". Il ravala sa rage et se leva pour cacher son impuissance dans le désert*[408]*. »*

Oukhayyed trouve dans le désert la mère bienveillante et consolante qui le comble et s'inquiète parfois de lui. Mais celle-ci peut s'avérer mère cruelle quand elle veut révéler la vérité de l'existence à son fils, qui regarde le monde avec un œil observateur chargé d'interrogations existentielles : *« il n'avait pas besoin des conseils de cheikh Moussa pour saisir le sens de l'imprécation des parents : n'importe quel enfant du désert savait que, chaque matin, les portes du ciel étaient grandes ouvertes pour accueillir de telle prières*[409]*. »* Oukhayyed est un bon élève du désert, il aspire à maîtriser la langue des signes et des symboles que parle le désert, et à la compréhension de laquelle il faut se soumettre. Il peine beaucoup pour s'initier à ces mystères, mais sa détermination, sa

[408] *Ibid.*, p. 65.

[409] *Ibid.*, p. 73.

ténacité l'aident dans son entreprise. Il a donc la possibilité de choisir entre deux types de déserts :

> *« Le désert de sable ne promet rien. Le désert de sable est traître. C'est un néant, où il n'y a ni herbe ni arbre, ni animaux sauvages. Comparé à cet ingrat, le désert des Hamada est un paradis. Si tu n'y trouves pas une gazelle ou un mouflon, il l'offre un lapin, et quand il n'y a pas un lapin, alors il te propose un lézard. Mais, si la saison ne convient pas à l'apparition des lézards, il t'invite à un banquet de plantes vertes, et quand le ciel est avare de pluie, il te gratifie de graines de jujubier de l'an passé. Seigneur, que la Hamada est clémente. Alors que le désert n'offre comme nourriture que le sable, la poussière et le gibli*[410]*. »*

Dans ce passage, Oukhayyed décrit le désert de sable d'une façon qui exprime sa haine larvée pour un environnement qui l'a tyrannisé et torturé de toutes les façons. Au contraire le désert pierreux de la Hamada représente un refuge salvateur et un paradis de quiétude, où règne le silence, la paix et la liberté (p. 120-122) : on y reviendra dans la IIIe partie de cette étude. Le désert est un espace de souffrance, de dépassements contraints. Comme tous les Touaregs, la tribu d'Oukhayyed se déplace pour trouver des pâturages et a toujours été poursuivie par la famine et la sécheresse. Cette obsession tient le héros éveillé, et hante ses rêves et ses visions, qui occupent toujours son esprit et le provoquent, sans qu'il parvienne à déterminer leur signification. C'est comme s'il vivait en permanence dans une situation de crise et d'urgence. Il fuit la dureté du désert, cherchant la protection de l'oasis, qui l'accueillerait et lui accorderait son hospitalité Mais il lui reste à vivre les répercussions de cette crise. Il se voit en songe enchaîné à ce lieu :

> *« Ce rêve n'était pas nouveau. Il l'avait beaucoup tourmenté durant son enfance. Et même pendant les premières années de sa jeunesse. En ce temps-là alors qu'il n'avait pas encore visité d'oasis ni vu un édifice d'argile où de pierre, cette maison sombre mélancolique lui rendrait visite. Bâtie avec des briques d'argile, elle avait deux étages, un plafond fait troncs de palmier*[411]*. »*

[410] *Ibid.*, p. 74.

[411] *Ibid.*, p. 55.

Dans ce rêve, Oukhayyed est torturé par la hantise du lieu ; il sent que cette maison est sombre, fermée, démolie, qu'elle le cherche et l'attire dans un inconnu effrayant. Il ne sait pas où se diriger : tout le traque, l'obscurité, la nouvauté, le plafond qui menace de s'effondrer sur lui. Nous percevons ici les contradictions du personnage, et son rapport particulier à l'espace.

Tous ses efforts ne sont pas vains car ils tendent vers une adéquation avec son environnement malgré les épreuves morales et physiques.

B. Autres personnages de *Poussière d'or*

Les personnages représentent indirectement l'espace et ses valeurs, à travers leurs relations avec l'environnement investi par leurs croyances, mythes et légendes. Ainsi ils s'offrent comme moyens de comprendre le désert.

Doudou. Si le personnage d'Oukhayyed est décrit par le chef de tribu, la présentation de Doudou est faite du point de vue d'Oukhayyed. Al Koni introduit ce personnage apporter une antithèse dynamique à son roman. En face d'Oukhayyed, Doudou est l'étranger qui détient les secrets subtils du désert et ~~s~~ parle le langage de l'or et du confort. Il fait du chantage à celui qui tombe dans ses filets dont on ne peut pas s'échapper qu'en payant la rançon (très élevée pour Oukhayyed). Doudou est assez habile pour maîtriser les ruses du désert, il est un fils gâté du désert.

Doudou joue avec Oukhayyed et il est sûr de gagner. En effet, il est parvenu à lui prendre tout ce qu'il possédait, en particulier son méhari tacheté et pour le soumettre à son chantage il se sert de l'animal bien-aimé :

> *« Il* [le tacheté] *arriva couvert de blessures, portant une nouvelle recommandation de Doudou le malin. Une recommandation terrible. Ces blessures et cette affliction étaient la nouvelle recommandation. Ce squelette malheureux était le message de Doudou. Une mise en garde. Un avertissement. Un signe. Ah, le signe ! Qu'il redoutait ce langage secret appris du désert. C'est le désert qui lui avait appris à le craindre. Car il ne parle pas de manière claire et évidente, il cache le mystère, il est le mystère. Et le mystère ne signifie pas à*

la légère, il ne plaisante pas. Le mystère c'est le destin. Et son langage est meurtrier[412]*. »*

Le personnage de Doudou assume une partie de la représentation du désert, il la rehausse de ses couleurs propres, ruse et cruauté.

Le cheikh Moussa. « Cheikh » est l'appellation qui est généralement réservée à la personne la plus âgée, et désigne aussi selon le dictionnaire de Larousse le chef de tribu arabe, ou le titre donné à un notable musulman ; mais la signification offre ici une plus large extension : c'est celui qui a une longue expérience de la vie et de vastes connaissances et inspirant le respect de toute la communauté incarne l'autorité religieuse ou morale. Cette autorité peut passer inaperçue à cause de la discrétion du personnage, mais elle est confirmée par la force de caractère. Le Cheikh Moussa attire d'autres personnages, avant même Oukhayyed, son père et toute la tribu. Il en impose par son savoir religieux : le *« cheikh Moussa lisait les livres, récitait le Coran et dirigeait la prière, il était seul, sans femme, ni enfants, ni parents et vivait en transhumance avec la tribu, s'il n'en faisait pas partie. On raconte qu'il était venu de l'ouest du désert… De Fès, la ville des jurisconsultes et des sages de la loi*[413]. » Il vit en solitaire, retiré comme le désert d'où il est venu, de ce Sahara qui l'a marqué de ses caractéristiques et qui a fini par façonner une personnalité étrange.

Le cheikh Moussa est le plus généreux de la tribu, il n'a pas hésité à prodiguer ses conseils, et cela découle de son expérience soufie : *« Le Cheikh Moussa était adepte de la Qadiriyya*[414]*. »* Le soufisme a diffusé ses pensées et ses pratiques à ses serviteurs. *Poussière d'or*, le cheikh Moussa est un maître et Oukhayyed un aspirant. En fait, Oukhayyed a été converti aux idées soufies par le cheikh Moussa.

Le berger avec sa « sa bouche édentée » est un personnage sans grande épaisseur psychologique. Mais il joue finalement un rôle décisif dans *Poussière d'or* grâce à sa fonction d'intermédiaire entre Oukhayyed et l'étranger Doudou. S'il ne s'intéresse dans la vie qu'au pâturage et au tabac à mâcher, il reste toujours jovial et optimiste. Il évolue

[412] *Ibid.*, p. 109.

[413] *Ibid.*, p. 25.

[414] *Ibid.*, p. 57.

en dehors des règles, des cadres moraux et ~~ans~~ traditionnels. En effet, il ne soucie de rien autour de lui et ne respecte pas les lois coutumières du désert. C'est déjà perceptible dans sa façon de parler, dominée par la spontanéité et l'indifférence. Intoxiqué par le tabac, il tend plus vers la nonchalance et le vice, que vers la sagesse : « *La chose la plus importante, je peux rester affamé, mais la vie sans chique m'est impossible. Je pourrais vivre des mois sans et des années dans le désert en me nourrissant d'herbes, mais je serai incapable de passer un seul jour sans chique*[415]. »

Le rapport du berger à sa ration de tabac est une relation vitale et plus précisément de dépendance, comme son rapport au Sahara. Il passe la plupart de son temps dans le désert, errant et faisant paître les chameaux de Doudou. Le Sahara est un havre de paix où il gagne son pain quotidien, en dépit de la dureté de cette nature et de sa tyrannie. Mais la fréquentation régulière de cet espace l'a rendu quelque peu aigri et stupide. Voilà pourquoi il ne prête aucune attention à ce qu'il dit ou fait.

Al Koni fait reparaître le berger pour transmettre à Oukhayyed les conditions de Doudou pour rendre le méhari : « *Le même berger enjoué à la bouche édentée. Il s'assit pour mélanger le thé du crépuscule et dit avec l'idiotie des bergers : "Il te rendra le tacheté, à condition que tu répudies sa parente." Comme ça, sans décence, sans détour. Le berger ne se donna pas la peine de biaiser. Oukhayyed ne pensait pas qu'il était idiot à ce point*[416]. »

À partir de là, nous mesurons la puissance du désert sur le personnage. Ce dernier a fini par s'habituer à cet environnement auquel il a toujours été attaché en vertu d'un métier qui impose de longs séjours solitaires dans l'immensité inhospitalière. La nature sauvage et rigoureuse a imprimé sa marque sur le caractère du berger : simplicité d'esprit.

Air figure parmi les personnages auxiliaires, par rapport au protagoniste Oukhayyed. Elle est son épouse et la mère de son fils. Elle a de l'influence sur son comportement. Air est d'abord source de séduction, puis cause de douleurs et de misères.

C'est une jeune fille venue du désert : « *La belle venait d'Ayer avec ses proches, fuyant la sécheresse qui s'était abattue sur le désert, au cours des cinq dernières années. Et même si la détresse était visible sur les pauvres bêtes, la belle ne manquait*

[415] *Ibid.*, p. 90.

[416] *Ibid.*, p. 97.

pas de fraîcheur, la longue route ne lui avait pas fait perdre son éclat. En plus de sa beauté, elle avait une âme légère et attirante. C'est cette attirance qui subjugua Oukhayyed lors de leur première rencontre[417]. » Air, dont le nom renvoie justement à la légèreté et à la liberté, a connu la sécheresse et la famine sans que ces épreuves entament sa grâce ni son esprit de plaisir et de joie Oukhayyed tombe amoureux d'elle dès la première rencontre : « *Il fit sa connaissance lors d'une fête nocturne, éclairée par la lune. Il contempla son sourire ensorcelant à la lumière blafarde et l'ombre de sa taille svelte, pendant qu'elle se déplaçait parmi les femmes. Puis il l'entendit chanter. Seigneur ! Que sa voix était puissante. Elle chantait avec son cœur, comme décidée à en arracher la mélancolie de la vie et de la dureté du désert*[418]. »

Le méhari est un personnage essentiel de *Poussière d'or*, à cause de son rôle : Al Koni fait de cet être muet l'ami et le frère d'Oukhayyed, attaché à l'être humain par les liens du sang et de la solidarité. Cet animal, qui a été et demeure encore le vainqueur du désert, est l'emblème de cet environnement. Mais il ne peut échapper à la puissance du lieu ni à sa tyrannie s'y transporte avec nostalgie et tendresse : Oukhayyed découvre ainsi que le méhari est attaché au lieu appelé Mougharghar : *« Sa certitude grandissait à mesure qu'il voyait comment le tacheté volait vers Mougharghar et brûlait d'impatience pour leur virée nocturne*[419]. » D'après ce passage, il est clair que l'autorité du lieu dans *Poussière d'or* ne se limite pas aux humains mais concerne aussi l'animal : le méhari fait partie intégrante de cette nature désertique.

Le tacheté a acquis le don de communiquer avec son propriétaire Oukhayyed par gestes. Il exprime ses sentiments et ses douleurs dans un langage des signes, qui est comme la langue du désert, et il interagit avec son ami dans un dialogue intime entre eux. En voici un exemple, lorsque le jeune homme a compris que son méhari s'était follement épris d'une chamelle blanche et le taquine sur cette passion : *« Le tacheté lui répondait alors en se dandinant, répandant son écume, et mâchant son mors, tout en poursuivant sa course joyeuse ; "Ouaah… Ouaah !" Oukhayyed riait et continuait à s'amuser avec lui*[420]. *»* Cette communion romanesque place l'animal au même niveau

[417] *Ibid*., p. 65.

[418] *Ibid*., p. 66.

[419] *Ibid.*, p. 18.

[420] *Ibid*., p. 18.

émotionnel que l'humain, pour la sensibilité et la perception du monde. Al Koni brouille les pistes et efface toute frontière « spéciste » entre les êtres. Nulle hiérarchie n'est conservée entre les deux personnages.
Nous pouvons voir ici un puissant effet de l'espace désertique, qui absorbe les différences, abolit les limitations identitaires et unifie les âmes.

Le personnage du méhari affronte une maladie dangereuse, se sacrifie pour sauver la vie de Oukhayyed ~~d~~ mourant de soif dans le désert, le protège des rayons brûlants du soleil : il incarne l'idée du sacrifice et illustre une relation fraternelle, totémique. Comme le méhari est l'animal le plus ancien du désert, l'auteur lui donne une sorte d'aura de gloire légendaire. Au bout du compte, c'est peut-être lui le personnage central du roman. Par ailleurs, l'œuvre nous propose nombre d'orientations intellectuelles et visionnaires à travers ce couple improbable que forment le méhari et Oukhayyed. Le narrateur met l'accent sur le caractère symbolique d'une telle union, au rebours de la morale régnante et de la tradition locale. Elle évoque l'harmonie mythique entre l'être humain et les éléments de la nature, et en particulier l'animal. Elle implique aussi des valeurs philosophiques et mystiques, illustrées par des mythes et légendes et tendant vers la libération de l'homme de tous ses liens et de ses contraintes terrestres. Le roman suggère ainsi que la vie dans le désert, à l'écart du monde, favorise une sorte de purification des péchés ou leur atténuation dans l'esprit des personnages. Oukhayyed se sacrifie lui aussi pour sauver son méhari. Cette relation dialectique entre le sacrifice de Oukhayyed et celui du méhari est l'axe principal autour duquel tourne le roman.

Les actions et les acteurs de *Poussière d'or* se structurent selon la vision mystique de l'auteur, puisée dans l'attitude rituelle et soufie des *fils du désert*. Chacun des personnages signifie un aspect du lieu désertique, en conformité avec la conception chez Al Koni d'un univers magique, primitif et disparu, mélange d'ensorcellement, de mythe, de guerre, de peur, de soif et de faim. Ils ont en commun le partage d'un espace de vagabondage où ils représentent autant de « signifiants errants », qui cherchent à donner du sens au monde dégradé qui les entoure et à y retrouver une harmonie.

2. Les personnages du *Saignement de la pierre*

Le Saignement de la pierre présente trois personnages principaux : Assouf, Caïn et John Parker. Les deux premiers sont issus du désert, et représentent deux figures antithétiques dans leur façon de réfléchir et leur relation avec l'environnement : Assouf aime la vie du désert, il éprouve un respect profond pour ses créatures, tandis que Caïn est un chasseur convaincu, qui n'hésite pas, avec son esprit conquérant, à parcourir le désert pour chasser gazelles et mouflons. Le troisième, étranger au lieu, est l'Américain John Parker.

Al Koni nous présente ces personnages dans une perspective contrastée, brouillée et en structurant le roman sur ces conflits. Une telle complexité exprime les tendances possibles de l'auteur lui-même.

A. Assouf

Le narrateur ne décrit pas le personnage d'Assouf en détail, mais il laisse le lecteur imaginer ce berger touareg un homme grand et mince, au visage émacié, au moment de sa rencontre avec Caïn : *« De nouveau, Assouf parut embarrassé. Il se hâte de dissimiler sa gêne en rabattant les pans du voile sur son visage*[421] *»* et « *Le sang afflua aux pommettes saillantes de son interlocuteur*[422] ». Ces indications nous montrent le caractère introverti d'Assouf, sa pureté intérieure, issue de la tradition soufie qui lui est familière : c'est un être isolé du monde, ~~il est~~ timide, prudent, scrupuleux. D'autre part, il croit à la magie, à la métamorphose, aux mouvements des esprits et à l'errance des âmes, conformément à la mythologie touarègue.

Le père d'Assouf avait fait le vœu sacré de ne pas pourchasser le mouflon (*waddan*) et la rupture de son vœu avait entraîné sa mort[423]. Une nuit, Assouf, saisi à son tour d'une passion irrépressible, avait lancé une corde autour des cornes du mouflon, qui l'avait traîné sur les rochers coupants de la montagne jusqu'au bord d'un précipice, et après l'avoir laissé suspendu au-dessus de l'abîme, l'avait sauvé en tirant sur la corde : à cet instant, Assouf avait reconnu dans ses yeux de l'animal majestueux

[421] *Le Saignement de la pierre,* p. 20.

[422] *Ibid.,* p. 21.

[423] *Ibid.,* p. 51.

la réincarnation de son propre père[424]. Depuis lors, il avait cessé de manger de la viande et, après la mort de sa mère et l'extinction de son troupeau de chèvres, il s'était retiré dans les montagnes, et il avait été désigné gardien (*'assās*) des vestiges préhistoriques de Makthendouch par le Service des Antiquités[425].

Ce personnage incarne les aspirations spirituelles de son auteur. Il représente ~~e~~ l'homme idéal, qui concentre tous les éléments d'un caractère libre et sage. C'est en quelque sorte le modèle même du *fils du désert* tel que l'imagine et l'apprécie le narrateur. Son éducation stricte et sa vie d'isolement dans le désert ont forgé son caractère complexe. C'est un être méfiant, comme le montrent ses relations avec les convois avec lesquels il a échangé des chèvres contre un sac d'orge et son contact avec Caïn. En revanche, il est compatissant avec le fonctionnaire des Antiquités qui lui semble las et désespéré, à l'aise avec l'archéologue italien qui manifeste tant d'intérêt pour les pierres et avec les touristes européens, qui se montrent respectueux du site et généreux pour lui. Le lecteur n'est pas dupe de la crédulité excessive d'Assouf. Il comprend que derrière le calme, le silence et la bonhomie du personnage, se cachent une force, une patience et une intelligence que seules les âmes solitaires sont capables d'avoir en face du commun des mortels. Sa détermination inébranlable s'affirme quand il refuse de dévoiler à Caïn la localisation et la cachette du mouflon[426].

La nature étrange et rude d'un tel être a été façonnée et renforcée par le désert. Il incarne lui-même le désert et son secret. Dans son important article sur les valeurs symboliques et spirituelles du roman *Poussière d'or*, Meg G. Furniss Weisberg: a bien montré tout le sens du nom même d'Assouf[427] : *əsuf* (qu'on peut transcrire aussi *asuf* ou *essuf*) signifie en tamasheq, la langue des Touaregs de la région, « solitude(s) », « dehors », « désert » ou « inconnu ». Il s'agit d'un concept essentiel à l'identité touarègue, construite sur une opposition fluide intérieur et extérieur. La chercheuse renvoie aux travaux d'Hélène Claudot-Hawad sur l'identité touarègue : l'extérieur (*essuf*) « est peuplé de kel essuf, sortes de génies protéiformes dont les métamorphoses

[424] *Ibid.*, p. 63-64.

[425] *Ibid.*, p. 16-17.

[426] Pour une analyse approfondie du personnage d'Assouf, cf. Tahar Ben Ali Ben Meftah, thèse citée, p. 115-117.

[427] Meg Furniss Weisberg, « Spriual Symbolims in the Sahara: Ibrahim Al-Koni's Nazīf al-Ḥajar », *Research in African literatures*, Vol. 46. No. 3 (Fall 2015), p. 46-67. Voir pour toute l'analyse résumée ici : p. 53.

sont multiples » ; loin d'une conception manichéenne séparant un dehors négatif et hostile au monde positif de la civilisation, « l'essuf est conçu comme un élément nécessaire et incontournable de la structure de l'univers[428] ». Le personnage d'Assouf est en dehors, à l'écart de la civilisation et capable lui-même de métamorphose. Il représente le désert comme espace sauvage, mais non pas comme l'inconnu effrayant – ou seulement tel pour ceux qui ont une conception statique du dedans et de dehors ; mais ici identité et altérité ne sont pas des notions permanentes et exclusives l'une de l'autre : Assouf avec son nom symbolique incarne l'idée touarègue d'une identité mouvante[429].

B. Caïn

Le nom de ce personnage est emblématique de son rôle criminel (voir plus haut le premier chapitre de cette partie). Le romancier lui attribue une nature impulsive, violente et sans pitié. Grand et maigre, il est audacieux, irascible, acharné, et sa seule préoccupation est de manger de la viande, surtout la viande de mouflon. Dans ses yeux, un regard, agressif, toujours ennuyé, affamé de chair : *« Je me vante d'être celui qui a mangé la dernière gazelle dans le nord du désert[430]. »*

À sa naissance, il a été allaité avec du sang de gazelle, un animal pur, inoffensif et sans malice. Caïn est maudit, il fait partie d'une longue lignée frappée par la malédiction. La brutalité de ce personnage et son commerce difficile avec ceux qui le côtoient font de lui un être détestable et honni. L'auteur ne manque pas de le comparer aux cannibales dans sa cruauté inhumaine et sa soif de sang. En outre, Caïn est présenté comme un personnage transfuge qui aide les étrangers à violer la sainteté de sa terre, ce qui en fait un être doublement maudit. Il tourne le dos à sa tradition et permet sur le sol du désert les excès qu'il génère ou qu'il encourage[431].

---

[428] Hélène Claudot-Hawad (éd.), *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres*, Les Cahiers de l'IREMAM 7/8, Aix-en-Provence, 1996, Avant-propos p. 7-8.

[429] M. Furniss Weisberg, art. cit., p. 53.

[430] *Le Saignement de la pierre*, p. 23.

[431] Sur le personnage de Caïn, cf. Tahar Ben Ali Ben Meftah, thèse citée, p. 117-120.

C. John Parker

Ce personnage de capitaine américain représente une construction hybride, entre ambition mystique et violence destructrice. Il se passionne pour les philosophies de l'Orient et leurs enseignements spirituels mais les interprète à contresens. Curieux des voies du soufisme, Parker est fasciné par l'idée d'une communication directe, d'une communion avec la divinité et c'est ce qui le conduit à rechercher la chair des créatures du désert et à faire alliance avec Caïn, à partir d'un mysticisme mal compris :

> « *John Parker avait été particulièrement impressionné par l'opinion d'un Français, auteur d'un ouvrage intitulé* Le Soufisme en Afrique du Nord. *Il y soutenait que "L'Occident arabe a fait descendre le soufisme du trône de la philosophie céleste sur la terre de la vie quotidienne. Contrairement à l'Orient, dans ces pays, on ne peut distinguer un cheikh sage d'un derviche imbécile ou d'un pieux santon, car ils sont tous semblables au mendiant vagabond. C'est pourquoi le soufisme – en tant que philosophie ésotérique – est ici plus proche du bouddhisme, car il n'établit pas de différence entre la divinité du ciel et le vagabond de la terre – la divinité ne voit pas d'objection à élire le corps d'un simple d'esprit pour s'y abriter."*
>
> *Dans le même livre, il trouva un texte impressionnant qui fut le point de départ de son obsession pour la viande de gazelle. L'auteur l'avait trouvé chez un obscur mystique qui soutenait que : "La vérité réside dans les bêtes. Dieu a placé dans les gazelles le mystère et le germe du sens. Celui qui consomme la viande de cette créature met fin à la faiblesse qui est en lui, déchire le voile de la raison et acquiert la vision de Dieu en son Trône." La phrase ne l'aurait pas impressionné s'il n'avait été séduit par les vues hardies des bouddhistes sur les créatures dépourvues de parole. À l'université, il aimait répéter devant son amie Caroline une phrase sibylline qu'il avait empruntée aux enseignements de l'école Zen, pour laquelle il se passionnait alors : "L'effort de l'homme pour parvenir au rang de la divinité ne se réalise que s'il passe par l'état animal. Alors, il s'isole jusqu'à devenir sauvage, se tait jusqu'à perdre la parole, se nourrit d'herbe jusqu'à oublier le goût de la nourriture. Le créateur est surtout*

enclin à s'incarner dans la créature […] *isolée dans les espaces déserts* […]*"*[432]*. »*

Combinant philosophie soufie et bouddhisme zen, John Parker croit que consommer la chair d'un animal sauvage et paisible lui permettra d'accueillir en lui « l'esprit céleste ». Obsédé par le divin et le sacré, mais sur le mode de la consommation, il va contribuer à la destruction du patrimoine, à la violation de l'espace désertique, en introduisant pour ses chasses jusque sur la Hamada des machines modernes : fusil automatique, Land Rover, hélicoptère (« le criquet volant »). Le personnage de Parker est représentatif de ces voyageurs occidentaux fascinés par le monde désertique, nostalgiques d'une pureté originelle, mais violateurs de la dimension sacrée du désert et ignorants de ses lois millénaires. Il incarne ce que le modernisme a de plus néfaste pour l'environnement, tant par l'obsession idéologique que par les moyens technologiques.

Au total on peut suivre, à propos des trois personnages principaux du *Saignement de la pierre*, l'interprétation en termes d'études postcoloniales proposée par Meg Furniss Weisberg : Caïn représente la culture dominante et globalisée, Assouf la minorité indigène. Caïn incarne l'humanité dans sa cruauté et sa décadence, sa gloutonnerie et sa soif de carnage, Assouf la solitude et la pureté du désert[433]. Ensemble Caïn et Parker symbolisent le néocolonialisme et ses dévoiements, ancré dans les idées occidentales d'une hiérarchie des êtres naturels autorisant une domination de l'humain[434].

D. Autres personnages du roman

Le père d'Assouf est un être strict, obstiné, solitaire, qui ne fait pas confiance aux gens. Mais on le voit fasciné par le désert et les animaux. Il est à la recherche de la liberté, celle que pourrait lui donner le désert avec sa profondeur, son silence et ses mystères. Il s'agit d'un espace magique dans lequel il aime vivre entouré de ses bêtes. C'est le lieu même où il a conclu avec le mouflon le pacte totémique.

---

[432] *Ibid.*, p. 103-104.

[433] Art. cit., p. 53.

[434] *Ibid.*, p. 58.

Le narrateur évoque également **la mère d'Assouf**, mais demeure flou sur son caractère ~~é~~. Elle est l'épouse fidèle, esseulée, qui meurt comme une inconnue, sans les égards ~~ni respect~~ attendus de sa communauté. Sa dépouille, délaissée aux confins du désert, est livrée aux charognards. Elle est présentée comme un être trahi par son entourage et plus spécialement par son époux sur qui pèse le soupçon d'un possible meurtre.

L'expert italien est un homme âgé, sage, aimable et manifestant une certaine empathie pour tout ce qui respire. Son intérêt ne se limite pas aux êtres vivants, mais englobe tout ce qui implique une histoire, des traditions, un passé dont les effets se traduisent par des des réalisations humaines dans ce désert dont il est

Massoud, l'ami de Caïn et son assistant, ne semble pas avoir une grande importance dans les événements ni beaucoup d'épaisseur psychologique. Il est le faire-valoir d'un héros sanguinaire et carnassier.

Les personnages animaux en revanche remplissent un rôle essentiel. **La gazelle**, qui est restée à sa place après la migration du troupeau, se sacrifie pour sauver Caïn et ses parents qui échappent ainsi à une mort certaine dans le désert. Elle incarne l'idée du sacrifice et crée une relation fraternelle et totémique avec les êtres humains. Enfin, **le mouflon** demeure l'animal le plus ancien du désert africain, que le romancier glorifie comme un être sacré et mythique. Il est l'axe autour duquel tournent les événements du récit et l'être divin qui conduit les autres à leur mort.

3. Le désert comme personnage

Dans son étude sur le symbolisme spirituel du *Saignement de la pierre*, Meg Furniss Weiberg montre la manière dont ce « roman du désert » construit l'espace désertique – pas simplement cadre de l'action mais finalement personnage à part entière.

Le narrateur parsème le récit de quelques noms de lieu : Wadi Matkhendouch et Wadi Aynesis, deux vallées ; Messak Settafet et Messak Mallat, deux chaînes montagneuses ; les villes de Ghat et de Mourzouk, les djebels Nefoussa et Uweinat, les régions du Tassili et du Fezzan, les cités libyennes de Tripoli et nigériane de Kano. Ces quelques noms correspondent à une géographie du désert que l'anthropologue Hélène Claudot-Hawad caractérise par l'expression « le chemin de l'eau », en référence à la vision de l'espace chez des Touaregs orientée sur les points d'eau et les vallées, et à l'aptitude apprise à « lire » les traces d'eau et de vent sur le sol pour trouver les

sources[435]. Privé de la cartographie officielle, urbaine et politique, le lecteur est sans repères, de même qu'il est désorienté par l'absence de linéarité du récit, avec l'entrelacement des trois histoires d'Assouf, Caïn et Parker avec leurs retours en arrière. De ces lieux on ne trouve pas de longue description. Les éléments du désert sont traités comme des forces animées qui influent sur le comportement des êtres humains et des animaux. Ainsi, le soleil brûlant apparaît souvent en sujet de verbes (par exemple p. 1 : *« le disque incandescent* […] *menace de revenir le lendemain parfaire son œuvre »*, ou p. 66 : « *le soleil du désert réveille même les morts »*), et p. 110 il *« fait assaut d'arrogance »*). Il semble pourvu de sentiments : comme humilié par sa défaite à la fin du jour, *« le soleil a toujours l'air préoccupé et triste »*, au moment de *« faire ses adieux au désert »*, tandis que le matin *« son visage* […] *exprime la cruauté et semble menacer les créatures des pires supplices* » (p. 79). Par rapport à l'analyse de Meg Furniss Weisberg, nous pouvons préciser que ce genre d'indications se trouve dans des passages qui concernent l'histoire d'Assouf : elles expriment certes le point de vue du personnage qui perçoit le désert comme puissance animée, mais c'est cette vision des choses qui est à privilégier dans le roman, par opposition à la conception utilitaire de Caïn et de Parker, qui ne lèvent pas les yeux vers le ciel.

Le désert apparaît comme l'être primordial, le personnage central qui a son existence propre et domine, commande celle des autres personnages, en façonnant leurs actions, leurs connaissances, leurs comportements et leurs caractères[436].

Conclusion

Le désert modèle des personnages exemplaires, que ce soit dans l'univers épique imprégné de stoïcisme de Lucain (Caton), dans la réalité vécue par Théodore Monod, épris de silence et de pureté, ou dans l'imagination d'Al Koni qui puise à ses propres racines, le mysticisme soufi qui fait du désert le lieu ultime et la cosmologie touarègue selon laquelle homme et animal sont reliés. L'espace forme des caractères, modèle des esprits et forge des natures. Ceci confirme son autorité et sa puissance. Les adaptations

[435] H. Claudot-Hawad, *Touaregs : apprivoiser le désert*, Paris, Gallimard, 2002, p. 57-60, cité par M. Furniss Weisberg, art. cit., p. 50 et 64.

[436] M. Furniss Weisberg, art. cit., p. 52.

diverses sont les traductions de tendances, de certitudes et de choix de vie qui tiennent compte d'un désert aux traits impassibles. Ces considérations nous amènent à envisager maintenant la dimension spirituelle du désert, présenté comme épreuve morale et lieu privilégié de méditation, de découverte d'une vérité supérieure.

Troisième Partie

SYMBOLISME ET MÉDITATION

Chapitre premier

Le désert, un espace idéalisé

Chaque auteur investit le texte de sa propre méditation sur l'existence, parce que l'image du désert ouvre l'idée de l'immensité et de la liberté, mais aussi celle d'un espace que tout auteur charge de son propre imaginaire, de sa propre culture et de sa vision du monde. Théodore Monod fait du désert le lieu de la pureté et de la purification, Ibrahim Al Koni l'emplit de symboles et d'éléments fantastiques.

I. Le désert, lieu du paradoxe

Le désert n'est pas non-lieu, mais un lieu mystérieux, vierge, une sorte de *sanctuaire*. Dans le récit de ses voyages et de ses découvertes, Monod nous révèle le désert dans sa simplicité et sa grâce naturelle. Ce lieu ne lui inspire aucune inquiétude ni frayeur. Le silence du désert n'est pas synonyme de vide. Il n'évoque pas une nudité :

> *« En parcourant le désert, mon regard est toujours dirigé vers le sable, à la recherche de l'infime, de l'indice qui complétera ce travail de fourmi du chercheur saharien. Et lorsque je relève la tête, cette vision a disparu. La beauté du désert n'est pas nue, mais faite de dunes, d'architectures, de grès, du mouvement des ombres, des lumières*[437]*. »*

Lieu d'observation dans l'infiniment petit et de méditation dans l'infiniment grand, le désert recèle des richesses grâce aux indices topographiques, aux découvertes des chercheurs dans les zones les plus arides et les plus mystérieuses où leur curiosité

[437] *Le Chercheur d'absolu*, p. 63.

les avait poussés. Le paradoxe du désert réside dans sa nature même. Il fait penser au vide, au silence et à l'absence de mouvement ou de vie en général. Mais il est tout le contraire de cette impression communément admise.

En effet, le désert « parle », par l'histoire orale ou écrite des hommes qui l'ont connu ; il communique ses contes, ses objets concrets, qu'ils soient recherchés et découverts ou restés dans l'ombre. Ainsi, il est question dans les explorations de Monod de la fameuse pierre des Garamantes, ou cette plante magique qu'il évoque quand il essaie de la comparer au peuple du désert :

> *« Les peuples du désert, qu'ils soient nomades ou sédentaires, me donnent toujours des leçons de par leurs dons d'émerveillement, d'imagination, de volonté et d'adaptation. Leur force, leur capacité de ressurgir, je leur donnerai le symbole d'une plante, l'achaba, qui malgré une longue période d'aridité, renaît sous l'effet d'une légère pluie, recouvre le sol, fait des fleurs, des fruits*[438]. »

L'espace du désert porte aussi une expérience paradoxale du temps – un temps non plus linéaire comme dans la représentation occidentale contemporaine, mais un temps cyclique, selon une conception circulaire et englobante :

> « *Rien n'est achevé au désert, la dynamique d'espoir est sous-jacente. Des familles et des maisons se construisent. C'est à la fois les racines et l'ailleurs. Le goût de la pérennité et la liberté intérieure toujours présente qui animent têtes et jambes. Dans cette nudité, le moindre signe de vie apparaît en exergue. En outre, cette vie aride ne va pas du point A au point Z, de la vie au trépas. Tout se relie…*[439] »

II. L'harmonie entre l'homme et l'espace désertique

À partir de son expérience du désert, Théodore Monod réfléchit à la place de l'homme dans le monde, et à son rapport à l'animal. Ce « chercheur d'absolu » sait que

[438] *Ibid.*, p. 75.
[439] *Ibid*. p. 75.

dans le désert, la quête devient de plus en plus tangible, de plus en plus concrète. En effet, tous les éléments en présence de l'auteur et de son cheminement favorisent cette sagesse et ce retrait recherché par le voyageur.

> *« J'ai eu la chance de rencontrer le désert, ce filtre, ce révélateur. Il m'a façonné, appris l'existence. Il est beau, ne ment pas, il est propre. C'est pourquoi il faut l'aborder avec respect. Il est le sel de la Terre et la démonstration de ce qu'ont pu être la naissance et la pureté de l'homme lorsque celui-ci fit ses premiers pas d'*Homo erectus*. […] Le Sahara est un temple, l'un des milieux les plus autonomes que l'on puisse imaginer, car le phénomène de l'aridité y est très spécial. Il faut donc, si l'on va au désert, en respecter les habitants, les animaux, en écouter les leçons, dont la pure simplification de la vie, alors que les mégapoles nous submergent de superflu dans tous les domaines*[440]*. »*

Le désert permet à l'auteur de se réapproprier son propre destin. Cet espace oppose à la civilisation occidentale sa nature propre, simple et complexe à la fois. Simple, car le lieu désertique suit le sens de la nature et n'introduit aucun artifice ni hiérarchisation entre les êtres vivants. En effet, les uns dépendent des autres. Il est par conséquent, quasiment impossible d'imaginer le Touareg sans son dromadaire, sans sa monture complice et sobre comme lui. Le lieu où il évolue est complexe, car ses vertus n'excluent pas sa rigueur et son caractère inhospitalier. L'identité de ce lieu donne au fantastique son élan. Les symboles acquièrent davantage d'épaisseur et d'intensité. Voilà pourquoi les animaux avec leur sobriété et leur rusticité inspirent le respect. Mais la saisie des éléments qui entourent le Touareg est facilitée par la lucidité dont il fait preuve par rapport au climat du désert et à ses caprices. Monod découvre à quel point le Touareg vit en osmose dans le monde rude qui l'environne.

Ce lieu aimé devient un révélateur d'identité, un espace d'introspection qui remet l'être humain à sa place – celle qu'il doit partager, dans le respect et la modestie, avec tous les êtres vivants : végétaux et animaux. Sa suprématie est remise en question. « Le silence éternel des espaces infinis » n'effraie pas Théodore Monod comme Pascal, mais le rassure et recentre son être au sein de la nature.

---

[440] *Ibid.*, p. 65.

« Mes recherches scientifiques sont doublées d'une quête religieuse, d'une exploration intérieure très forte qui s'accomplit d'elle-même, sans le secours d'une méthode. L'immersion dans le désert approfondit l'être, le délie de toute responsabilité, l'affranchit des choses accessoires[441]*. »*

Le désert remet l'être au contact de la nature, alors que l'homme contemporain a perdu le rythme des saisons, et qu'il est déformé par la technologie et la technocratie (*Le chercheur d'absolu*, p. 64-65). Le désert « n'est pas le lieu de l'âge d'or » qui n'a sans doute jamais existé, l'homme étant ce qu'il est (p. 63), mais une sorte d'*espace-témoin* qui atteste la possibilité d'un autre rapport au monde. En retrouvant le sens de la vie et de la beauté du monde,

« Il faut aux vigilants et aux "dynamiseurs" éveiller l'homme, le remettre dans l'axe d'une transcendance, d'une évolution, d'un dépouillement afin qu'il dégage son essence[442]*. »*

Monod met sous nos yeux la manière de vivre des peuples du désert, ni meilleurs ni pires, mais

« plus que nous, ils ont gardé le sens de la poésie et du rire. Les veillées sont animées par les vers les calembours, les légendes, la gaieté. Ces gens vivent dans un milieu très difficile auquel ils se sont étonnamment adaptés[443]*. »*

Est-ce l'homme qui habite le lieu ? Ou est-il habité par le lieu ? Nous constatons l'importance de cette présence du lieu dans l'être humain : c'est l'endroit où nous habitons, où nous vivons et mourons. Nous le portons avec nous et il nous suit quand nous le quittons. Il vit dans la mémoire humaine. Il y a la même projection sur le personnage de fiction. En fait, le narrateur crée un lieu pour que le personnage soit défini par lui : il vit dans le lieu, il porte les souvenirs qui sont associés à ce lieu. Sans doute, l'espace vit à l'intérieur des personnages, et dans le roman *Poussière d'or*, nous trouvons des personnages adaptés à leur environnement. Cet espace est porteur de

[441] *Ibid*., p. 74.
[442] *Ibid*., p. 64.
[443] *Ibid*., p. 63-64.

souhaits, de rêves, de visions des personnages. Mais il devient, parfois, un cauchemar et une obsession pour l'homme, comme pour certains protagonistes de romans (par exemple *Le Rouge et le Noir* de Stendhal, *Une vie* de Maupassant ou *Le colonel Chabert* de Balzac), qui se sentent étrangers ou du moins inadaptés à leur milieu, de sorte que l'histoire consiste en une recherche d'équilibre et d'harmonie difficile à trouver. Ces destins ne sont pas si différents de ceux que vivent les personnages d'Al Koni.

III. Entente entre l'homme et l'animal

Le désert offre un espace d'observation et de contemplation, une expérience de lenteur. Dans *L'émeraude des Garamantes*, Théodore Monod évoque avec attendrissement et humour le déplacement à dos de chameau, « à bord du véhicule bossu » : « *On se laisse passivement entraîner, en attendant l'étape, disposé à tout à l'égard de sa monture* » (p. 58-60). Et c'est un autre rapport à l'animal que découvre l'homme occidental, fait de curiosité, de détachement – rapport pacifique, dénué de prédation et de cruauté :

> *« Un voyage sans assassinat d'animaux, c'est assez rare pour être noté : on peut donc regarder brouter la gazelle ou détaler l'autruche sans craindre le pitoyable spectacle des bêtes massacrées ou, plus scandaleux encore, d'animaux blessés s'enfuyant flancs déchirés ou patte cassée, trop souvent promis à une affreuse agonie*[444]*. »*

On est aux antipodes du personnage sanguinaire de Caïn dans *Le Saignement de la pierre* d'Al Koni (voir notre IIème partie). Et c'est un plaidoyer pour l'animal que compose l'écologiste, végétarien et pacifiste convaincu qu'est Monod, dans le chapitre XI de *L'émeraude* intitulé justement : « Et l'animal ? » (p. 211-233), où la chasse et les safaris, la conduite aux abattoirs et les jeux de l'arène sont renommés « assassinats ». Si l'homme des cavernes tuait pour vivre, désormais l'homme moderne tue pour le plaisir.

[444] *L'émeraude des Garamantes*, p. 60.

« Un homme digne de ce nom en peut plus éluder l'énorme problème et le dramatique souci de la condition animale. […] Il faut donc que l'homme s'efforce de s'humaniser enfin, de sortir de la préhistoire et d'exorciser les troubles fascinations de la violence […] dans un monde qui se prétend, sans rire, "civilisé" mais continue gaiement à torturer l'animal[445]*… »*

L'humanisation de l'homme, le vrai sens de la civilisation passe par la reconsidération de l'animal, un autre regard que celui du « roi de la création ». C'est une des leçons du désert.

Les deux romans koniens *Le Saignement de la pierre* et *Poussière d'or* constituent une dualité narrative qui analyse la relation entre l'homme et l'animal au désert. Dans le premier récit, Al Koni évoque la dérive des hommes carnivores face aux animaux du désert. Ceux-ci hantent leur conscience et causent leur malheur. D'autre part, le romancier présente une amitié inattendue et étrange entre le mouflon et Assouf, qui isole le personnage humain de ses proches en le rapprochant d'un animal de façon magique. Il se crée entre les deux êtres un lien puissant et insolite que nul ne semble pouvoir défaire. Le mouflon poursuivi par Assouf est -il un animal, ou une présence humaine qui incarnerait le père perdu ? Dans les deux romans les animaux semblent appartenir à une autre durée parce qu'ils échappent à la volonté des hommes.

Dans *Poussière d'or*, le narrateur parvient à nous décrire l'amitié entre l'homme et l'animal jusqu'à en faire une assimilation, une amitié très profonde. Oukhayyed a dû quitter sa famille à cause de son amitié pour un chameau. Cette nouvelle condition l'éloigne des humains. En effet, une sorte d'osmose s'établit entre les deux êtres et laisse la famille du héros dans une perplexité compréhensible. Cette amitié avait commencé le jour où Oukhayyed avait reçu le méhari *« en cadeau de la part du chef des tribus du Hoggar* [446] *»*. L'enthousiasme d'Oukhayyed est débordant voire inquiétant. Son attachement et sa considération pour le méhari prouvent son admiration pour un animal idéalisé voire mythifié :

[445] *Ibid*, p. 213.
[446] *Poussière d'or*, p. 1.

« Il aimait à se vanter devant ses compagnons lors des veillées de pleine lune, il se plaisait à dialoguer avec lui-même dans un jeu de questions-réponses : "Quelqu'un parmi vous a-t-il déjà vu un méhari tacheté ?" Il répondait : "Non", "Avez-vous déjà vu un méhari qui ait autant de grâce, de légèreté et d'élégance ?" "Non", "Avez-vous déjà vu un méhari qui puisse rivaliser avec son orgueil, sa vaillance et sa fidélité ?", "Non", "Avez-vous déjà vu une gazelle sous forme de méhari ?", "Non", "Avez-vous déjà vu plus noble et plus beau ?" "Non, non, non. Reconnaissez que vous n'en avez jamais vu et que n'en verrez jamais"[447]*. »*

C'est une relation de désir insolite qui pousse le personnage à ignorer tout ce qui peut nuire à la perfection apparente de son animal, et à le placer sur un piédestal dont il ne peut imaginer une chute. Mais le jeune méhari a pu, sans le vouloir, décevoir son compagnon humain en lui imposant une réalité fâcheuse sur les êtres vivants (humains-animaux) : la fragilité et la faiblesse face aux tentations. À cause de ses aventures sentimentales, le méhari est affecté par la gale qui s'est aggravée et a gagné tout le corps sans espoir de guérison. Sa fréquentation assidue d'une femelle l'avait rendu vulnérable. Il a contracté une maladie qui lui a valu les moqueries, le rejet et la colère des humains. Même Oukhayyed ne peut dissimuler sa gêne devant le désastre. Il a surtout peur que la mort ne lui ravisse son méhari.

Dans son esprit, *« Le méhari tacheté n'avait pas été créé pour mourir. Oukhayyed se souvint de la manière dont il l'avait élevé et de ses soins, lorsqu'il l'avait reçu du majestueux chef, alors qu'il n'était encore qu'un petit méhari. Il volait de l'orge dans la tente et la lui offrait dans la paume de ses mains. Comme il avait fait cela plusieurs fois, il fut démasqué et la servante noire s'en plaignit à sa mère, toujours en vie à l'époque. Celle-ci informa le père, qui le gronda en disant : "Les gens n'ont pas d'orge et toi, tu en donnes à un animal". Il lui répondit ce jour-là : Le tacheté, c'est le tacheté"*[448]*. »*

[447] *Ibid.*, p. 24.
[448] *Ibid.*, p. 24.

Oukhayyed ne trouve pas de remède chez les zoologues pour son méhari et la seule personne qui lui dévoile le secret d'un médicament est le cheikh Moussa qui lui déclare :

> *« Que ces mots restent entre nous, mais la guérison de ton chameau se trouve dans assiar*[449]*. »*
> *« Dans cette plante il y a mille remèdes, mais ils poussent tous par la porte des djinns*[450]*. »*

Comme nous l'avons vu au chapitre 2 de notre Première partie (« La vie dans le désert »), l'assiar est une plante mythique qui donne une énergie fabuleuse. Elle guérit n'importe quelle maladie, mais conduit aussi à la folie : « *Mais à quoi sert-il que tu guérisses de ton mal, si tu dois perdre la tête ?*[451] ». Oukhayyed ne pouvait pas « *supporter de voir son ami subir les avanies des misérables bergers*[452] ». Son père voulait tuer l'animal par pitié, pour abréger ses souffrances. Parfois Oukhayyed traitait évèrement son méhari et le grondait, en disant : *« N'as-tu pas entendu les propos de Cheikh Moussa ? La femelle est le plus grand piège du mâle* [453]". Et le méhari pris de remords répondait : *"Ouah".*

Le narrateur construit l'intrigue non pas sur la base d'un antagonisme humain / animal, mais sur la certitude que les animaux, comme les humains, peuvent apprendre et comprendre. Les apprentissages sont à la portée des animaux comme des hommes, indifféremment. Seuls les moyens de perception divergent, ainsi que les degrés de réception selon les sensibilités et l'environnement. Toutefois, ces apprentissages et ces expériences ne garantissent pas l'immunité de l'homme ou de l'animal face au risque ou au danger de mort.

On voit ici la relation intense entre Oukhayyed et son méhari ainsi que l'inquiétude née de cette maladie qui risque de les séparer à jamais. Le personnage humain prend conscience de la vulnérabilité de son ami, qui n'est plus cet animal parfait et sans vices. Sa vie dépend, désormais d'une plante quasi introuvable et qui ne procure

[449] *Ibid.*, p. 25.
[450] *Ibid*., p. 26.
[451] *Ibid*., p.26.
[452] *Ibid*., p.27.
[453] *Ibid*. p, 39

pas, hélas, l'immortalité. Le jeune homme emmène son méhari sur les lieux où l'on trouve l'assiar, au-dessus de Qar'at Mimoun, et le méhari commence à dévorer la plante des djinns. Le lendemain la lutte commence : « *Le méhari, effarouché, agitait sa queue attachée, comme pour chasser une mouche imaginaire », « l'animal se mit à mâcher l'air et vomir une écume blanche », « la sueur se répandait du corps brûlant »*. Oukhayyed s'adresse à Dieu : *« Seigneur, donne-moi un peu de sa souffrance. Seigneur fais-moi partager son mal »*[454]. L'empathie d'Oukhayyed est à son comble car l'ami intime se trouve en difficulté et perd de sa dignité, de sa prestance et de sa noblesse. Le jeune homme essaie de minimiser la souffrance de son compagnon avec ces pensées : *« Le noble ne hurle que lorsque le mal dépasse les limites », " Le méhari déchira le silence de la plaine Ah ! Ah ! Ah !*[455] *»*.

Le narrateur personnifie le désert. Celui-ci acquiert une puissance mystérieuse et pesante. Il aurait donc tous les pouvoirs sur les êtres qui vivent dans ses dunes, sur son sable brûlant et sous son soleil meurtrier. Sa présence dans le roman s'apparente à une présence humaine, accablante et sans pitié :

> *« Le désert devint plus inquiétant, plus mystérieux, plus vaste*[456]*. »*
> *« Le signe c'est le destin. C'est ce que lui avait dit le désert*[457]*. »*
> *« Et dans la loi du désert le mépris est pire que l'effacement, que l'anéantissement*[458]*. »*
> *« C'est le désert qui lui avait appris à la craindre. Car il ne parle pas de manière claire et évidente, il cache le mystère, il est le mystère*[459]*. »*

Cet anthropomorphisme est également marqué par le caractère de glorification du lieu et beaucoup d'autres termes vantant la nature en général et le désert en particulier. Les hommes respirent l'air du désert, et comme eux les animaux, les plantes, et les djinns. Les coutumes et les traditions désertiques, le mysticisme et les légendes en sont imprégnés. Cette unité immense et silencieuse règne sans partage sur tout ce qui la traverse, ou y vit, y respire. C'est une sorte de déification qui donne une place à part au

[454] *Ibid*., p. 39.
[455] *Ibid*., p.39.
[456] *Ibid*., p. 44.
[457] *Ibid*., p. 88.
[458] *Ibid*., p. 103.
[459] *Ibid*., p. 109.

désert et son influence sur l'état, les comportements et même les destins des êtres vivants.

Et ce que nous observons dans les exemples précédemment cités, c'est que le désert chez Al Koni possède deux natures magistrales qui font son identité profonde : il endosse à la fois la personnalité du maître qui dicte les préceptes et les leçons de vie, celle d'un père sage et celle d'une mère protectrice. Cet anthropomorphisme apparaît également dans les traits suivants : *la solitude* et *le mystère*, qui sont toujours liés au désert en tant qu'espace. Cette solitude et ce mystère sont les caractéristiques que l'on prête aux savants ou aux sages dans leur silence et leur isolement. Et, s'il arrive qu'ils aient un regard de mépris, il n'est pas dirigé contre leurs disciples ou les gens en général. Mais les enfants cherchent toujours un regard complaisant, compréhensif et affectueux de leurs parents ou de leurs maîtres : l'indifférence peut être fatale pour celui qui cherche à comprendre, à grandir.

> *« Et dans la loi du désert le mépris est pire que l'effacement, que l'anéantissement ; c'est la mort chaque jour, chaque heure, chaque instant*[460]*. »*

Le désert dispense pour ses habitants un enseignement dans une langue de signes, et non pas un langage clair ; c'est là aussi une caractéristique parfois de l'enseignement du sage – un enseignement austère et sans compromis. Enfin le désert peut incarner une figure maternelle : la mère donne le lait de ses seins à ses enfants en les protégeant de la faim, ainsi le désert offre ses rares points d'eau comme d'un « mamelon de la terre » (voir plus haut, chapitre 3 de la I[ère] partie) qui permet aux voyageurs et aux nomades de boire.

La valeur esthétique de la personnification du lieu crée la possibilité d'un lien entre le narrateur, les personnages et ce lieu. Le romancier a prêté au mythe une attention particulière, car celui-ci permet d'appréhender le passé lointain d'une société désertique et de comprendre son influence profonde sur la conscience d'un peuple, de restituer une belle image de cette communauté marginale, et d'inspirer à tous les lecteurs le respect que cette communauté porte justement à ce lieu. Entrer dans la psychologie de ce peuple, qui vit dans une familiarité millénaire avec le désert, rend

[460] *Ibid*., p. 103.

celui-ci plus proche, saisissable malgré son aridité, sa rudesse et son caractère autoritaire. Ses mystères qui restent impénétrables, indéchiffrables fondent sa majesté.

Nous avons vu que le mythe tient une place remarquable dans la plupart des romans d'Ibrahim Al Koni, et ainsi nous trouvons dans *L'Oasis cachée*, « Wow », le paradis perdu qui est au centre de la narration (voir plus haut, chapitre 1 de la II^{ème} partie). Ce lieu « Wow » vaut comme un symbole de consolation pour le peuple Touareg. On attribue volontiers la patience à supporter l'existence misérable et la difficulté de vivre dans le désert, à cette représentation de Wow, le paradis qui est à la fois perdu, dans un passé immémorial, et à rechercher pour un avenir indéfini. Cette image du paradis demeure une lueur que le peuple du désert guette en croyant à ses pouvoirs de rachat, de salut. Comme le ferait l'étoile du berger, elle leur indique le chemin à suivre en résistant aux misères morales et à leur dure condition de nomades.

IV. Un espace librement investi par le fantastique chez Al Koni

Le caractère fantastique de l'écriture d'Al Koni est bien sensible dans quelques passages du *Saignement de la pierre*. Ainsi, dans le chapitre intitulé « Le lézard », le protagoniste Assouf, bien qu'endurant dans sa recherche, songe à des animaux pour le moins étranges dans leur comportement face à la mort :

> *« La chèvre continue longtemps à respirer après avoir été égorgée. Quant au mouflon décapité, il peut couvrir un terrain considérable avant de se résigner à son destin. Pour ce qui est du lézard, il s'agit d'un cas tout à fait étrange : on lui tranche la gorge au matin et lorsque, la nuit venue, on le jette dans le feu, pour le rôtir, le voici qui bondit hors des flammes et s'enfuit*[461]*. »*

Ces considérations qui excèdent la réalité sont déroutantes pour ce personnage humain qui n'arrive pas à maîtriser son destin. Le parcours d'Assouf semble impliquer une initiation, un apprentissage de l'environnement, mais il est imposé, subi. Dès lors, les animaux et les végétaux ne sont pas là pour parfaire un décor désertique ou le rendre plus plaisant ou accueillant. Au contraire, ils participent de cette logique implacable de

[461] *Le Saignement de la pierre*, p. 67.

la vie dans un univers hostile à tout esprit velléitaire et médiocre. Ces êtres vivants sont là pour donner de l'animation au désert et nourrir un imaginaire vivace dans la mémoire collective du peuple touareg. Ils sont les représentants d'un univers parallèle intégré dans la conscience des hommes, compréhensible bien que parfois menaçant. Ainsi Oukhayyed, hanté par l'image d'Ibliss, le djinn rebelle ou le Satan du Coran, ne peut rester en place, car il a le sentiment d'être épié, poursuivi :

> *« Quand l'homme décide de tenir tête à Ibliss, il ne doit pas se laisser distraire. Car, dès qu'il s'adresse à une autre créature, celle-ci parle avec la langue de Satan, alors l'inspiration divine disparaît et le signe céleste s'éclipse*[462]*. »*

Un monde parallèle habite ce désert faussement calme. Il hante par les symboles qu'il véhicule la conscience des personnages d'Al Koni. Ils les éprouvent quand ils sont confrontés à des obstacles et qu'ils hésitent par paresse grossière ou par peur irraisonnée. Aussi, le désert s'impose-t-il comme une véritable autorité dictant ses principes indiscutables et ses voix complexes. Voilà pourquoi la relation quasi mystique d'Oukhayyed avec « le tacheté » demeure l'exemple qui illustre le mieux le poids de cet autre monde, proche du divin. Le personnage ne remet-il pas en cause sa relation avec l'humain, « la femme » ou « le fils » ? Le déshonneur ? Cette forme de culpabilité qu'entretient la tradition du désert ?

> *« Ils étaient une seule et même chose, avant qu'aucune chose n'existe, comment pouvait-il alors le délaisser, chevaucher l'obscurité de l'aube et s'enfuir tel un voleur ? Comment l'arracher de son cœur, comme on arrache une bague du doigt et l'abandonner dans le désert de Dembaba, aux mains de la racaille et des étrangers ? Comment osait-il commettre ce crime, à cause de la simple présence de la femme, du fils et de quelque chose de dérisoire appelé déshonneur dans ce désert intraitable ? Comment délaisser sa moitié divine et l'échanger contre l'illusion d'ici-bas ? Qui est la femme ? C'est le collier inventé par Ibliss pour tirer les hommes par le cou. Et le fils ? Le jouet avec*

[462] *Poussière d'or*, p. 125.

lequel le père se distrait, en croyant y trouver l'éternité et le salut alors qu'il porte la fin de sa vie et la ruine de ses biens[463]*. »*

Oukhayyed a su remplir le vide du désert par d'autres valeurs, d'autres attachements et une tradition alternative. Son voyage initiatique lui apprend combien la route est longue et périlleuse. Se détacher de la vie ancienne et se défaire des carcans passés exigent un dépassement de soi, une véritable métamorphose.

Le long voyage du jeune homme avec son tacheté fait retrouver à l'animal sa chair, sa graisse et sa majesté. La découverte des truffes si chéries après le long exil se révèle comme une récompense. Mais la véritable découverte est plus subtile, toute spirituelle : *« La récompense résidait dans la pureté, la tranquillité, dans la paix, dans la quiétude, l'espace et l'étendue du vide*[464]*. »*

L'auteur du *Saignement de la pierre* et de *Poussière d'or* introduit dans les histoires de ses personnages des mondes possibles, imaginables et qui échappent à toutes les valeurs traditionnelles acquises et auxquelles ceux-ci sont soumis par culture et par tradition. La validité des univers posés et quasi imposés par Al Koni à ses personnages est admise, voire adoptée comme une autre réalité plausible non moins crédible que l'ancienne. Le caractère fantastique de ces univers donne aux péripéties des personnages une forme d'initiation éprouvante.

Conclusion

Dans un monde qu'il éprouve difficile, en désordre ou dégradé, l'être humain qu'il soit personnage de fiction ou personne réelle, tend toujours vers la recherche d'une harmonie. Aussi les aventures qu'il vit impliquent épreuves, opposants voire échecs. Ces manifestations négatives dans la voie du « chercheur d'absolu » permettent de mesurer la détermination, la résistance et l'ardeur du héros. Car l'individu en quête de cet équilibre, ou de lui-même, demeure singulier dans son entreprise, il se démarque par rapport à la foule, et se détache de ceux qui sont là pour le suivre ou même le conseiller.

[463] *Ibid.*, p. 1
[464] *Ibid.*, p. 119-120.

Caton, héros de l'épopée de Lucain, poursuit jusqu'en Afrique une guerre qu'il juge nécessaire car elle doit faire triompher la liberté républicaine contre la dictature de César. Son parcours est semé d'épreuves, mais son courage le pousse vers la gloire. La traversée du désert exemplifie ce destin.

Théodore Monod, humaniste, explorateur, découvre à travers les dunes du désert une autre réalité humaine : un paysage austère mais pur, une culture et des traditions qui lui révèlent que la vie est autre qu'en Occident, que le bonheur n'est pas dans les artifices, l'accumulation de richesses et les performances. C'est la vie simple qui révèle l'homme à lui-même.

Du côté de la fiction, Assouf, personnage d'Al Koni, essaye de retrouver son père tué par un mouflon. Parti le venger, il se retrouve face à un dilemme : « et si les animaux étaient la réincarnation de certains hommes ? » Le mouflon si vénéré par sa tribu et les gens du désert, ne serait-il pas le visage du père ? Il serait cruel et absurde de tuer deux fois un membre de sa famille ! Assouf rencontre dans son aventure des adjuvants et des opposants qui l'aident ou le freinent dans sa quête compliquée.

Chapitre 2

Le lieu de l'épreuve

Depuis l'Antiquité, le désert de Libye a connu le passage de plusieurs civilisations. Phéniciens, Romains, Ottomans, Touaregs, Arabes et bien d'autres témoignent de l'aridité du lieu, de sa puissance évocatrice, des dangers qu'il recèle et de la fascination qu'il a pu exercer sur certains voyageurs, explorateurs, penseurs, humanistes ou chefs d'armée. Dans notre corpus littéraire, l'expérience de cet espace insolite et imprévisible, illustrée à travers des destins divers, mène de la torture physique et morale à la révélation d'une vérité profonde. Le héros apprend à mesurer ses capacités, à s'adapter, à affronter, à reculer ou à vaincre ce qui s'oppose à lui. Il appréhende les contours de son identité ainsi que ses limites.

Nous observons cela dans *La Parsale* de Lucain chez Caton, général romain et stoïcien combattant pour la liberté républicaine, dans le témoignage de Théodore Monod, comme à travers les fictions d'Ibrahim Al Koni.

I. Caton au désert libyen chez Lucain : l'épreuve de « vertu » stoïcienne

Le poète latin Lucain évoque dans *La Pharsale* cette Libye inhospitalière au sol brûlant, au soleil meurtrier, traversée par le général romain Caton. Dans cette épopée sur la guerre civile à Rome qui s'était déroulée au siècle précédent entre Jules César et Pompée, il relate les péripéties de cet homme déterminé et audacieux à la tête de troupes plus ou moins réceptives aux ardeurs de son chef. La campagne d'Afrique et la marche

libyenne font partie du « mythe de Caton[465] ». Auréolé de gloire et mû par une inébranlable volonté de vaincre l'ennemi représenté par l'armée de César, Caton fait preuve d'un courage héroïque face aux tempêtes dévastatrices, aux vents furieux du sud, aux serpents qui menacent ses hommes et à la chaleur torride du désert. La résistance de Caton et sa détermination contre les rigueurs insoutenables de la terre qu'il traverse avec son armée fait écrire au poète : « telle est la route que sa rude vertu commande à Caton de suivre ». Par sa fermeté, sa constance, Caton est l'incarnation de la « vertu », cette valeur centrale dans le stoïcisme, qui associe courage, grandeur d'âme, ténacité, et se révèle justement dans les épreuves et l'adversité[466] – ici particulièrement dans la traversée du désert, à commencer par la manière dont le général exhorte ses troupes (livre IX, v. 378-408) :

> *« Prêt à pénétrer dans les sables stériles, il prononce ces paroles : "Ô vous qui, suivant mes armes, ne demandez le salut qu'à la volonté de mourir sans courber la tête, préparez vos âmes au noble exercice de la vertu et aux plus grands travaux* (ad magnum uirtutis opus summosque labores[467]) *[…] il est âpre le chemin qui mène au secours des lois, et c'est l'amour de la patrie expirante qui doit faire venir à travers la Libye, exposer sur des routes inaccessibles […] tous ceux pour qui c'est assez d'aller[468]. […] Pourvu que le premier, j'imprime mes pas dans la poussière, l'ardeur du ciel peut me frapper, le serpent gonflé de*

---

[465] Cf. Danièle Bouché, « Le mythe de Caton : étude de l'élaboration et du développement d'un mythe politique à Rome, de la République au deuxième siècle après Jésus-Christ », *L'information littéraire*, 2001/1 (Vol. 53), p. 32-34. https://www.cairn.info/revue-linformation-litteraire-2001-1-page-32.htm.

[466] Voir par exemple ce texte du philosophe Sénèque, l'oncle de Lucain, poète lui aussi imprégné de stoïcisme – *De la Providence*, II, 1-8 : « le choc de l'adversité n'altère pas une âme vaillante : elle maintient son caractère et c'est elle qui communique aux événements sa couleur […] Tout malheur, à ses yeux, devient un exercice. Quel est d'ailleurs l'homme digne de ce nom, l'homme vraiment épris de vertu, qui ne désire une épreuve à sa taille et ne cherche des devoirs périlleux à remplir ? […] Sas adversaire le courage s'étiole ; sa puissance, sa valeur n'éclatent qu'autant que les circonstances lui permettent de faire ses preuves. […] L'important n'est pas ce qu'on supporte, c'est la façon de le supporter. » Plus loin, IV, 2-3 et encore en IV, 6, la formule « le malheur est l'occasion de la vertu » (*calamitas uirtutis occasio est*) – trad. René Waltz, Collection des Universités de France.

[467] *Labores* signifie ici « efforts, épreuves » (comme dans « les travaux d'Hercule »).

[468] Au sens d'« aller sous ma conduite » au lieu d'être prisonnier de la tyrannie de César (cf. note de bas de page de R. Waltz).

venin se dresser contre moi, faites par mon destin l'épreuve des périls qui vous attendent. [...] Serpent, soif, brûlure du sable, ce sont délices pour la vertu, la patience[469] *se plaît dans les difficultés ; le devoir a d'autant plus de charmes qu'il se fait payer plus cher. Seule la Libye peut montrer, par la foule de ses maux, comme il convient que fuient des hommes !" Ainsi dans les cœurs craintifs il rallume la vertu, l'amour de l'effort* (incendit uirtute animos et amore laborum) *; et, par le désert, il prend une route par laquelle il ne reviendra pas. »*

Dans cette profession de foi stoïcienne, le désert est présenté comme le « chemin » vers la reconquête de la liberté contre la tyrannie de César, et la voie difficile où « la vertu » (*uirtus*) pourra se révéler. Un autre terme important dans la philosophie stoïcienne est celui de « destin » (*fatum*) : l'homme de bien assume son destin, c'est-à-dire en affrontant les épreuves qu'il comporte et en accomplissant son « devoir ».

La force entraînante de son exemple et de ses encouragements se manifeste plus loin dans le dévouement et le réconfort qu'il prodigue aux soldats attaqués par les reptiles (IX, 881-889) :

« Ce qui leur fait supporter de pareilles épreuves, c'est l'incomparable vertu du chef, qui dort étendu sur le sable aride et défie la fortune à toute heure. Seul, il est présent à toutes les morts ; partout où il est appelé, il vole ; il apporte un immense bienfait, qui est plus que la vie : des forces contre la mort ; et l'on rougirait, devant un tel témoin, d'expirer en rougissant. Quel pouvoir aucun fléau eût-il exercé sur lui ? Il triomphe des maux dans le cœur d'autrui, et, en regardant les grandes douleurs, il montre qu'elles ne peuvent rien. »

Le texte de Lucain met en scène l'affrontement exemplaire d'un homme avec son destin, loin de toute superstition, puisque Caton a refusé de consulter l'oracle de Jupiter Amon pour être fidèle à sa vraie piété (IX, 566-580 – voir plus haut chapitre II, 3). Ainsi, le héros se retrouve face à lui-même en se mesurant aux forces contraires ou hostiles. En se mettant en contact avec l'altérité ou les éléments naturels, il approfondit la connaissance de soi et repousse les limites de sa résistance. Le héros ne cède pas au découragement qu'impose le lieu. La dureté de celui-ci ajoutée aux péripéties du

[469] *Patientia* : capacité à supporter, endurance.

voyage, du combat et de l'affrontement avec l'ennemi n'entame jamais l'opiniâtreté de Caton[470].

Cette attitude trouve quelque écho dans celle du voyageur humaniste qu'est Théodore Monod.

II. La « leçon du désert » chez Théodore Monod : découverte de l'autre et de soi

Cette relation à l'environnement hostile, l'auteur d'*Émeraude* en fait l'expérience plusieurs fois dans ce désert qui le fascine tant, et où les populations qui y ont vécu et qui y vivent encore forcent son admiration. En effet, dans *Le chercheur d'absolu*, il évoque la rudesse et l'âpreté de la vie dans un univers sans artifice, sans compétition ni recherche de performance. Une vie diamétralement opposée à celle qu'il a dû quitter en abandonnant *« l'Europe aux anciens parapets »*, bien sécurisée *:*

> *« À mon avis, les maux les plus graves accompagnant le développement de l'homme sont relativement tardifs. À partir du débarquement de l'Arche de Noé, les hommes commencèrent à coloniser la Terre. Le racisme fait son apparition. L'arbre humain est "élagué" de nombreuses branches : jaune, noire et même la section foncée de la lignée médiane. Restent les Europoïdes, sélectionnés au moyen de la toise et du compas*[471]*. »*

Monod récuse d'emblée cette pensée occidentale, hiérarchisante, séparatrice et malveillante. Elle obstrue sa propre pensée plus ouverte, englobante et bienveillante, qui intègre les humains sans considération de leur appartenance ethnique ou sociologique, et tous les animaux, les plantes, embrassant le *vivant* dans sa totalité et sa diversité. Voilà pourquoi le désert, espace de silence et d'écoutes polyphoniques, l'inspire et semble correspondre à sa philosophie de la vie. C'est en effet dans cette Libye lointaine qu'il se retrouve, qu'il rejoint ce qu'il est profondément.

---

[470] J. Aumont, « Caton en Libye (Lucain, *Pharsale*, IX, 294-949) », *Revue des études anciennes*, 70, 1968, p. 304-320.

[471] Théodore Monod, *Le chercheur d'absolu,* p. 32.

Le chemin de la connaissance de soi pour Monod est plus aisé car, dit-il, « *je n'ai jamais été endoctriné. C'est un grand privilège de rester libre sans l'entrave d'un homme ou d'un dogme, politique, philosophique, religieux*[472]*. »*

Ce grand voyageur est conscient du dénuement de l'espace où il évolue. Il le préfère, pourtant à son espace d'origine où les excès, les banalités et les fausses valeurs ne le séduisent pas. Il évoque ainsi les épreuves formatrices dans ce désert libyen :

> *« L'immersion dans le désert approfondit l'être, le délie de toute responsabilité, l'affranchit des choses accessoires. Ce lieu contient en lui-même une nourriture mentale, car avec un peu d'aliments j'y fais des trajets importants en me portant bien. C'est le* hic et nunc*, l'Ici et Maintenant où nous trouvons dérisoire et sans sagesse d'avoir compliqué notre existence, accumulé tant de fatras, d'inutilités. Les peuples du désert, qu'ils soient nomades ou sédentaires, me donnent toujours des leçons par leurs dons d'émerveillement, d'imagination, de volonté et d'adaptation*[473]*. »*

Monod trouve dans ce désert sa terre choisie, son lieu d'existence active, car « *la main à charrue vaut la main à plume »*, écrit-il en citant Arthur Rimbaud. La rigueur de la vie en Libye, les déplacements sur plusieurs kilomètres par des températures excessives éprouvent l'homme qui ne s'en plaint pas. Paradoxalement, son retour vers l'Occident l'ennuie et éteint en lui cette Lumière et cette Intelligence qu'il trouve dans le sud : *« Lorsque je quitte le désert c'est toujours avec douleur. Redevenir européen, citadin marque pour moi un arrêt difficile. J'ai l'impression de quitter un navire*[474]*. »* Ses trajets, ses pérégrinations dans ce qu'il appelle lui-même « les âpres solitudes bénies » confirment sa quête réussie d'un certain bonheur intérieur. « Votre âme est un paysage choisi », disait Verlaine : Monod a certainement trouvé dans le désert de Libye l'univers, les paysages, les hommes avec lesquels il se sentait en paix. Le cheminement dans le silence du désert représente une marche vers l'essentiel, une purification, une ascèse morale.

---

[472] *Ibid*., p. 36.

[473] *Ibid*., p. 74-75.

[474] *Ibid*., p. 83.

Inspiré par Rimbaud et René Char, bien qu'il n'écrive pas de poèmes, Théodore Monod emprunte les mêmes sentiers de découvertes de la nature humaine. Que les voies soient géographiques ou mentales, l'idée fondamentale qu'il nous propose est de réviser ses *a priori* sur l'altérité, se détacher de ses racines européennes et plonger dans l'inconnu pour mieux se retrouver.

Ainsi, le savant voyageur évoque avec une émotion intense son « baptême du désert », sa nouvelle vie dans l'immensité saharienne. Le lieu choisi est moins une révélation qu'un révélateur d'identité profonde. Ce n'est pas un hasard si Monod parle de baptême. En effet, une sorte de renaissance le redéfinit par rapport aux autres : les végétaux, les animaux et les congénères. Il quitte sans regret une civilisation qu'il juge dépensière, excessive dans ses appétits et ses progrès, inquiétante quant au mépris des autres, qu'ils soient humains, animaux ou végétaux. Une civilisation prise dans la spirale du gain à tout prix et qui détruit petit à petit la planète où elle est obligée de vivre.

Mais son cheminement dans le désert s'apparente davantage à une étape parmi toutes les étapes de la vie, une pièce de puzzle à ajouter patiemment à d'autres pièces éparses :

> *« Encore une étape terminée, après tant d'autres, avant tant d'autres, une étape au rituel sans surprises : le réveil sous un ciel étoilé mais déjà blanchissant à l'horizon, la fraîcheur de l'aube, l'incandescence du jour, la natte déroulée au bivouac du soir et la flamme, sous la marmite du mil. […]*
> *"Avoue, intervient l'Ange, que si le kaléidoscope te fascine, et si le jeu des verroteries polychromes t'amuse, c'est que tu crains le miroir, où t'attend une image fidèle de toi-même qui t'épouvante et que tu refuses."*[475]*. »*

Monod met ici en scène une figure d'« Ange » biblique, pour formuler les reproches intérieurs de sa conscience : le voyage au désert, pour l'enquête scientifique, la découverte d'autres peuples et la contemplation du paysage inconnu, ne serait-ce pas une forme de fuite, d'évitement de soi – alors que la leçon du désert est d'être face à soi-même comme devant un miroir ? Il objecte qu'il a encore « enrichi [son] herbier »,

[475] *Ibid.*, p. 151.

nourri son imagination et élargi ses connaissances du monde. Y aurait-il donc plusieurs baptêmes sur terre pour celui qui se déplace, visite et découvre d'autres espaces, d'autres cultures et d'autres hommes ? Théodore Monod est convaincu que ses voyages tendent non pas vers le superflu, l'artificiel ou la satisfaction touristique, mais vers la découverte de l'essentiel, « *l'unum necessarium*[476] ». Il est, par ailleurs, certain que la volonté de l'homme est soumise aux contingences, aux rencontres fortuites et à la puissance de ce qu'il appelle « *la Providence* ». Plus clairement, selon cet humaniste, nos décisions de vie sont assujetties à la force des lieux et aux trajectoires souvent prises à notre corps défendant.

Théodore Monod affronte le désert avec humilité. Il en connaît la rudesse et l'implacable chaleur qui fragilisent et anéantissent tout esprit léger ou présomptueux. Son ascèse se situe dans ce lieu immense qu'il faut apprécier avec l'esprit d'un moine.

> *« Le Sahara libyque m'intéresse beaucoup en raison de son infinie solitude, de son aridité. Nulle végétation. Son éloignement le préserve des envahisseurs touristiques. Ici, j'ai le sentiment presque palpable de la montée de la vie et de l'esprit. Plus de machine à abêtir les hommes, plus de frivolité, de médiocrité. Nous voici enfin seul avec le réel, la vérité*[477]*. »*

Monod fait ici une remarque bien révélatrice de ses voyages dans le désert. Il estime qu'il y a deux manières diamétralement opposées de penser le monde. Celle, schématiquement, du citadin enfermé dans ses certitudes dogmatiques, ses repères géographiques fabriqués par l'homme et exploités par lui en fonction de ses habitudes, ses désirs d'accumulations et ses errances sociologiques, et de l'autre côté celle du nomade qui déambule dans les espaces désertiques. Celui-ci vit dans un autre temps selon les deux éléments fondamentaux auxquels il est rattaché : le ciel et la terre. Il y aurait donc une autre façon de saisir le monde et plus précisément le désert. Il faut s'écarter du modèle aride de la science et des mesures occidentales pour aborder cette mer de sable de façon intuitive, sensuelle, tactile et ne pas chercher à l'enfermer dans des carcans et des canons préétablis.

---

[476] *Ibid*., p. 151.

[477] *Ibid*., p. 68.

La meilleure attitude à adopter serait de le faire avec une humilité qui n'exclut pas une vraie passion pour cet univers étrange de la part d'un Européen. Voilà pourquoi, dit Monod, *« la science purement mathématique m'apparaît irréelle et morte sans transcendance, une métaphysique, un Devenir que nous devons forger chaque jour. Privé de ce ressort des hommes, de cette dynamique, notre monde n'a en soi aucune consistance. Chaque homme est un maillon. Il donne une forme à l'existence, à son existence, enfin il devrait le faire.*[478] *»*

On « entre au désert » comme en religion[479], dans un espace d'épreuve initiatique comme le labyrinthe, un sanctuaire où apprendre à vivre et à penser : *« Le désert aime le silence, les silences, la sagesse. C'est un tissu très réceptif. À sa manière, il est un lieu d'épreuves et de mystères*[480]*. »*

Et quand Théodore Monod parle de « baptême[481] », il entend en réalité, une naissance nouvelle au monde. Cette nouvelle existence n'a pas plus de valeur qu'une goutte d'eau qui tombe et rafraîchit une feuille. Elle participe à son tour à l'évolution de l'univers. L'homme n'est ni supérieur ni inférieur à tous les êtres de la Terre. Cette dernière fait partie du monde en construction permanente. Rien n'est fini ou parachevé. Tout doit tendre vers l'infini en participant à son niveau, à son rythme au monde. La disparition d'un être n'arrête pas cette évolution. L'auteur du *Chercheur d'absolu* entend faire pièce à cette science occidentale, hautaine, convaincue de son invulnérabilité et de sa surpuissance, déterminée dans sa course effrénée à soumettre la nature et les peuples appartenant à d'autres sphères de connaissances et de croyances. Il entend se dégager de conceptions qu'il juge suicidaires et sans issue pour l'homme.

Et quand il évoque son cas personnel, il ne semble nourrir aucune rancune contre l'homme en général, mais un regret amer et la conscience qu'il y a urgence à changer de mode de vie. Par conséquent, le *« baptême* », la renaissance devraient inclure toute l'humanité si l'on révisait ses choix et son approche de l'environnement qu'il soit familier ou étrange. Le « chercheur d'absolu » nous exhorte à reconsidérer la nature et

---

[478] *Ibid*., p. 81.

[479] Voir *L'émeraude des Garamantes*, p. 233 : *« si vous entrez "en" Sahara, alors jouez le jeu et acceptez de voir votre puéril orgueil bafoué »*.

[480] *Le chercheur d'absolu*, p. 62.

[481] *Ibid*., p. 37 : *« L'éducation que j'ai reçue de ma famille pastorale fut complétée par le baptême du désert, lequel devint mon diocèse et m'aida à guérir d'un amour non partagé. »*

la biodiversité et songer au fait que l'homme est une unité parmi tant d'autres. Il n'est ni un démiurge ni un être supérieur auquel se soumettraient toutes les autres natures vivantes dans son environnement. Par conséquent, au lieu d'agir sur le quotidien avec cette envie d'accumuler les richesses et de se mesurer continuellement aux autres dans une course folle, il faudrait revenir à l'essentiel, sinon l'homme *« demeurera cette graine destinée à pourrir en Terre, faute d'avoir engendré son développement. Et, à ce titre, nous sommes tous responsables, tous obligés de nous dérouler en actes. Il n'a pas d'être inférieurs, il n'y a que des êtres qui ne veulent pas de hausser vers le supérieur, développer l'ascension enroulée en eux-mêmes*[482]*. »*

L'homme doit se défaire de ses oripeaux de dominant et d'être doté de pouvoirs exclusifs. Il ne peut évoluer linéairement en tant qu'éclaireur unique autoproclamé. Le désert apprend que l'homme doit se repenser en ramifications, en développement horizontal et déploiements divers. Il se situerait dans un lieu arborescent où il ferait partie d'un Tout.

C'est à cette condition qu'il pourrait sortir de la spirale du gain et des excès favorisés par la vie moderne. Mais son salut dépend aussi de sa patience et de la sagesse qu'il aura acquises grâce au dénuement qui donne la conscience des vrais besoins.

III. L'expérience de l'altérité et de l'être-autre chez Al Koni

Quand Théodore Monod raconte ses voyages, ses découvertes et ses *« moments d'arrêt* » dans le désert, il est convaincu que ces étapes sont indispensables à sa formation intellectuelle, à son ouverture d'esprit et à l'identification ultime de son être profond. L'altérité provoque ainsi la connaissance de l'identité du marcheur déterminé.

Cette démarche qui consiste à aller vers soi en se confrontant à l'altérité se retrouve dans le roman d'Al Koni *Le saignement de la pierre*. Assouf, le personnage principal, évolue dans un monde habité par les symboles, les légendes et les pouvoirs immémoriaux des êtres vivants qui l'environnent. Ainsi il est question de mouflons, de gazelles, de buffles, de l'acacia. Assouf avance dans un univers où les fantômes, les génies et même les éléments topographiques influent sur sa quête du mouflon assassin de son père. Tous ces éléments ne sont pas des adjuvants qui l'aident dans sa mission.

[482] *L'émeraude des Garamantes,* p. 81.

Son itinéraire le pousse à s'interroger sur la nécessité de sa tâche, sur sa capacité à triompher ou non de tous ses opposants. Mais l'ennemi le plus redoutable demeure le désert, sa chaleur torride, son indifférence aux affres du personnage et son caractère intraitable face aux être faibles, aux hommes hésitants et sans audace.

> *« Depuis le matin, écrit le narrateur, le soleil est impitoyable. Une vraie journée d'enfer ! Mon Dieu, où pouvons-nous nous échapper ? Maudit soleil du désert*[483]*. »*

Paradoxalement, le personnage sujet aux délires les plus inattendus, épuisé par son aventure et le manque de secours, s'interroge sur la mort et son pouvoir tranquillisant face aux rigueurs de la vie. Le manque de sommeil, les obstacles et les désillusions le rapprochent de plus en plus de cette mort qui délivre et installe l'homme maudit dans une sorte de paix, loin des autres. Mais cette terrible issue lui fait regretter le désert, sa force et immensité : « *Le désert, est un trésor, une récompense pour qui veut se délivrer de la servitude de l'esclave et des méfaits des humains*[484]*.* » Plus loin, le romancier ajoute : *« est-il chose plus cruelle que l'absence du désert ? Comment s'en passer ? Après les tourments de la mère, le pire était pour lui qu'il ne pût contempler le désert éternel avant sa fusion dans l'immensité divine*[485]*. »*

Ce désert si redouté à cause de sa dureté devient l'ultime refuge et le dernier salut contre une mort ordinaire. Il constitue un rempart et un espace qui réengage la vie, redonne le mouvement et le souffle en dépit des péripéties et des misères morales. Assouf connaît un moment intermédiaire entre la vie et la mort, un temps subtil qui lui fait prendre conscience de lui-même, de ses facultés intrinsèques et de ses pouvoirs personnels :

> *« Il existe une autre vie, située entre la mort et la vie. Un troisième état, ni néant, ni existence, qui était précisément celui où se trouvait Assouf*[486]*... »*

---

[483] Ibrahim Al Koni, *Le Saignement de la pierre,* p. 82.

[484] *Ibid*., p. 26.

[485] *Ibid*., p. 63.

[486] *Ibid*., p. 66.

Cet état de grâce provoqué par les délires et les douleurs imposés par la quête d'Assouf est une métamorphose. Un nouvel être est né à l'issue de l'affrontement avec le mouflon. Cet animal si symbolique n'incarnait-il pas le père perdu ? La vie ne serait-elle pas qu'un cycle de début et de fin interminable où les êtres vivants se succèdent et où les frontières sont poreuses. Par conséquent, il importe peu que l'animal devienne humain et inversement. Assouf prend conscience que la chair est la même, commune à tous les êtres et qu'il est absurde de s'en nourrir. Peut-on manger sa propre chair ? Est-il sage d'être cannibale et de s'enorgueillir ?

Les aventures du personnage lui font découvrir sa propre nature et ses limites. Elles lui apprennent que la haine, l'esprit de vengeance et la rancune sont les pires ennemis de l'homme. Ils obstruent les voies de la lucidité et de la sagesse. Ils voilent le discernement et empêchent de prendre les bonnes et sages décisions. Cette métamorphose rappelle en plusieurs points celle d'un Théodore Monod, ce chercheur d'absolu, cet humaniste qui découvre dans le désert « le lieu et la formule » de sa quête.

IV. L'éducation morale : sobriété, patience et vigilance

Contrairement aux montagnes qui exigent des efforts pour monter vers les hauteurs, le désert, selon les termes de Monod, impose au visiteur une « ascèse » horizontale[487], un parcours faussement monotone où chaque élément topographique peut dissimuler une surprise : un animal, une trace, un vestige ou une plante inattendue. C'est en outre le lieu de l'indiscrétion, contrairement à ce que l'on pourrait croire. En effet, il est facile d'être reconnu, vu ou découvert car c'est l'absence de la foule qui rend la personne très visible. « *La trace,* écrit Théodore Monod*, trahit toujours son auteur*[488]*. »*

Mais, pour mieux s'adapter au désert, il faut rester humble, sobre et peu exigeant quant aux aliments, aux habits et à la facilité de vie. Les épreuves sont multiples et éprouvent toute personne désirant traverser ou vivre dans cette immensité saharienne. Il n'est monotonie que dans l'esprit de celui qui n'a pas connu le désert. L'imprévu est toujours possible, voire surprenant. Le silence présumé du désert occulte, au fond, une

[487] Théodore Monod, *L'émeraude des Garamantes*, p. 232.

[488] *Ibid*.

grande clameur et une diversité de vies qui demandent du voyageur curieux et passionné de la patience et de l'humilité.

C'est une manière de vivre, une discipline du peu que l'on acquiert là, un délestage du matériel qui opère une réduction à l'essentiel et ouvre l'esprit à la méditation :

> *« Le désert, c'est aussi l'apprentissage de la soustraction. Deux litres et demi d'eau par personne et par jour, une nourriture frugale, quelques livres, peu de paroles. Les veillées du soir sont consacrées aux légendes, aux contes, au rire. Le reste appartient à la méditation, au spirituel. Le cerveau met le cap en avant. Nous sommes enfin débarrassés des futilités, des inutilités, des bavardages. […] Soustraire, se soustraire ; prendre l'essentiel non seulement d'objets mais de pensées, cet allégement est déjà une philosophie. Le désert n'est pas complaisant ; il sculpte l'âme. Il tanne le corps. Il faut supporter le soleil intense du jour, le froid de la nuit. Trouver de l'eau, cette richesse. Supporter de perdre le sens du temps et de l'espace*[489]*. »*

Dans ce passage de Théodore Monod, le style bref, avec des phrases qui se réduisent parfois à des verbes, illustre bien le manque de moyens et convie par lui-même à la satisfaction du strict nécessaire.

Il ne faut pas venir en conquérant, explorateur imbu de sa science et de ses performances scientifiques pour soumettre une nature sauvage ou considérée hostile. En effet, ce n'est pas le désert qui s'adapte à l'homme, mais l'inverse, sans quoi le voyageur pourrait connaître les plus grandes des misères morales : l'errance aveugle et sans objet, sans objectif ni résultat. La modestie et la patience sont donc les qualités cardinales de celui qui se hasarde dans cet espace imprévisible.

Dans *L'Émeraude des Garamantes*, Théodore Monod prévient le visiteur potentiel et lui rappelle les exigences d'une telle rencontre avec le désert : les brusques changements du temps, les pluies et les orages qui peuvent durer des semaines, la chaleur insupportable de l'heure méridienne, les insectes de tous rostres ou ailes qui sont légion et tenaces, les nuits très froides et l'inconfort du sommeil en plein air. Tous

[489] *Le chercheur d'absolu*, p. 55-56.

ces éléments imposent l'humilité et la patience qui forment l'homme et l'incitent à se retrouver avec lui-même, sans artifice et sans caprices.

Tout ce que l'on apprend sur le monde et sur les autres, observe Monod, ne peut être écrit entièrement dans les livres ou dispensé dans les écoles. Il est des connaissances qui imposent le réel et son approche à la fois réfléchie, sensuelle et instinctive. La connaissance du désert ne peut être seulement livresque. Cet espace demande une rencontre effective et des renoncements, des résignations. Il faut se défaire de certaines futilités auxquelles on s'est habitué en Occident :

> *« "Les choses de ce monde passent", dit l'Écriture. On l'apprend ici mieux qu'ailleurs. Et puis, si tu ne veux pas cabosser ta bouilloire ou en perdre le couvercle, casser tes courroies, déchirer ton pantalon ou pulvériser tes lunettes, après tout, tu n'as qu'à rester chez toi. Que viendrais-tu faire au pays des brutalités caravanières ?*[490] *»*

Les recommandations de Théodore Monod à l'adresse de celui qui se hasarderait à partir pour le désert sont claires et sans détours. Il s'agit de quitter un monde avec ses certitudes, ses valeurs et ses repères pour en embrasser un autre diamétralement opposé. Le *candidat* à ce voyage doit s'attendre à une rupture foncière où le temps n'est plus le même. Il n'est plus mesuré en fonction de la vitesse, des performances et des gloires d'arrivée à l'heure précise, prévue et certaine. Dans le désert, tout se lit dans le ciel ou sur le sable. Le soleil et les étoiles rythment la vie de ceux qui vivent et se déplacent dans cet espace changeant.

> *« La halte méridienne est torride ? L'ombre de cette épine est maigrelette ? Ce sable brûlant ? Ces cailloutis croulants et coupants ? Cette eau nauséabonde ? Ce vent diabolique ? Cette nuit glacée ? Ne te plains pas. Il n'y a personne pour t'entendre et s'apitoyer sur tes petites misères. Supporte. Patiente. Serre les dents...*[491] *»*

---

[490] *L'émeraude des Garamantes*, p. 240.

[491] *Ibid*., p. 241.

Supporter, patienter, s'abstenir : ce sont des termes qui caractérisent l'éthique stoïcienne, que nous avons vue plus haut incarnée en Caton. Ne pas se plaindre, « serrer les dents » : c'est l'image même de l'*apatheia* stoïcienne, la maîtrise totale des affects jusqu'à l'impassibilité. Le désert représente décidément la matérialisation de cette aspiration morale à la grandeur d'âme, à la pureté, à l'authenticité.

L'auteur du *Chercheur d'absolu* mesure l'importance vitale de connaître le désert et la leçon de vie qu'il impose à tout voyageur venu d'un autre espace et d'un autre temps. La résistance, le stoïcisme et l'adaptabilité sont les maîtres mots de ce voyage initiatique. Un itinéraire d'apprentissages et d'épreuves qui sont là pour former le nouvel homme défait de ses acquis occidentaux de confort et de satisfactions abusives. La renaissance est engagée par un espace *a priori* hostile mais qui devient familier et que l'on regrette une fois l'initiation achevée et que l'on retourne en Europe. C'est en quelque sorte la leçon finale que nous livre Théodore Monod : la difficulté de la vie dans le désert rend cet espace attachant car il nous révèle à nous-mêmes et nous livre accès à un autre monde plus vrai et plus naturel.

Conclusion

De l'Antiquité à nos jours, les contraintes, les frustrations et la complexité des lieux ont éprouvé l'homme dans ses quêtes personnelles ou ses déplacements liés à une exigence bien déterminée. Caton, le personnage de Lucain, parti en guerre pour vaincre César et son armée, affirme son destin contre tout oracle superstitieux et entraîne avec fermeté ses troupes dans l'épreuve suprême que constitue la traversée brûlante du désert – ni la tempête de sable ni les serpents n'entament sa détermination et sa vaillance. Le héros est mû par une indomptable force d'avancer vers son but : combattre un ennemi tyrannique et faire triompher la liberté républicaine.

Chez Théodore Monod, la conquête n'a rien de belliqueux, mais elle est inspirée par la volonté pacifique de s'imprégner soi-même du mode de vie désertique, au fond de se laisser conquérir soi-même par ce qu'impose le milieu désertique — c'est une conquête intérieure. L'auteur de *Chercheur d'absolu* fréquente le désert avec un respect religieux, en s'efforçant de ne pas brusquer ni d'éviter les rencontres mais de les accepter et les intégrer dans sa formation mentale, son *éducation saharienne.* Pour ce faire, il rejette les *a priori* européens, se défait de ses oripeaux d'occidental *civilisé* et

adopte le rapport au temps des Touaregs, des autochtones. Il apprend auprès d'eux l'humilité, la sobriété et la patience sans lesquelles tout visiteur du désert risque de sombrer dans une errance misérable et sans salut. À travers cette aventure scientifique qui devient parcours initiatique, il comprend qu'il ne peut être qu'une unité parmi tant d'autres, un vivant parmi les autres êtres de toute nature : végétale, animale, humaine. Par conséquent, il ne peut se considérer comme un homme supérieur doté d'une intelligence hégémonique qui l'autoriserait à mépriser et soumettre les autres êtres vivants. Il découvre qu'il est un simple élément faisant partie d'un tout et auquel il est rattaché par plusieurs liens d'interdépendances. Exhortant à atteindre cet état d'esprit, l'auteur du *Chercheur d'absolu* préconise l'humilité en toute circonstance et le dépouillement total face au désert qui reste, lui, le grand maître.

Chez Ibrahim Al Koni aussi, le désert est le lieu d'aventure extrême et d'expérience morale ouvrant sur la découverte de soi-même et d'une vérité ultime, supérieure.

Chapitre 3

Une invitation à la méditation morale

Si Caton dans les sables de Libye fait l'épreuve et la preuve de son héroïsme, de son endurance et de sa fermeté stoïciennes, Théodore Monod et Ibrahim Al Koni font véritablement du désert le lieu privilégié d'une méditation sur la place de l'homme dans l'univers, sur son rapport aux autres êtres, humains ou animaux, sur l'évolution des sociétés modernes et la nécessité d'une élévation de l'esprit et d'un retour à l'essentiel de l'existence.

I. La tentation du désert

La mémoire de Théodore Monod retient et ravive certains souvenirs de voyage dont le désert demeure l'espace de prédilection. Verlaine disait « votre âme est un paysage choisi ». L'explorateur passionné trouve dans l'univers saharien son véritable refuge contre les assauts éreintants de la modernité bruyante et tournée vers les excès.

À Paris, le « chercheur d'absolu » repense à ses séjours dans le véritable monde du silence :

> « *En vieillissant, je voyage beaucoup dans ma mémoire, même dans mon appartement situé dans le navire de Paris. Je retrouve la leçon du désert, son épure, son chant du silence, dont j'aimerais que soit empreinte la soi-disant civilisation étouffée par l'anthropomorphisme triomphaliste et orgueilleux. Ce serait une renaissance, la supervie et non la survie. La préparation d'un homme cosmique, spirituel et authentique, dépouillé de ses inutilités*[492]. »

Le « retour de l'enfant prodigue » n'est pas une étape heureuse comme on pourrait le croire : Monod se sent désincarné dans la vie parisienne, déraciné volontaire et lassé de cette civilisation dans laquelle il a connu une certaine culture, des valeurs, des méthodes et une vision du monde. Il était donc parti en conquérant, servant sa science dans un cadre bien précis qui devait l'éclairer et donner forme à ses projets de recherches. Mais ce bagage se révèle sans effet ou inadapté face à un monde diamétralement opposé. Le désert a ses propres règles, ses contours illisibles et ses territoires sans réelles frontières.

Il s'agit, en en effet, d'un espace que l'humaniste investit au sens strict du terme avec son corps et son esprit en mesurant la violence et le choc de la rencontre. Il apprend avec bonheur que le désert n'a pas les mêmes codes de civilisation, de traditions et de pensée. Voilà pourquoi il est charmé — au sens magique et poétique du terme — par l'univers surprenant qu'il découvre :

> « *C'est un trait marquant de la civilisation saharienne dont le rythme est lent, constant et puissant. Les Bédouins ne sont pas pressés. S'ils n'arrivent pas à destination aujourd'hui, ce sera demain […] A contrario des Bédouins, dans le désert, je ne maîtrise pas toujours mon impatience*[493]. »

[492] Théodore Monod, *Le chercheur d'absolu*, p. 53.
[493] *Ibid*., p. 54.

Le peuple du désert n'est pas dissocié de la nature où il vit. Il en constitue un élément tout aussi vivant et mouvant que les dunes qui l'entourent et qui sont imprévisibles. Ce peuple connaît les arcanes, les mystères du désert. Il est conscient de la force de cet espace et de son implacable autorité.

Théodore Monod soulève cette donnée en déplorant les comportements désinvoltes et arrogants des touristes et de certains chercheurs agissant comme des conquérants venus apporter la science et la culture aux autochtones. Ils cherchent à soumettre le désert à leur optique et à leurs conceptions de l'altérité. Ils sont réfractaires au « langage secret du désert » : « *Le mystère ne signifie pas à la légère* » écrit Ibrahim Al Koni. *« Le mystère c'est le destin*[494]*. »*

Le peuple du désert s'accommode de ce destin où une puissante harmonie régit l'ensemble des êtres vivants. Alors, « *La récompense réside dans la pureté, la tranquillité, la paix, dans la quiétude, l'espace et l'étendue du vide*[495]*. »*

Dans l'esprit de Théodore Monod, ou celui d'Ibrahim Al Koni, l'idée de la préservation d'un monde dont les codes sont sains et enviables ne doit pas rester un vœu pieux. L'exigence et l'urgence sont les maîtres mots pour sauvegarder l'esprit primitif du monde saharien. Quand Assouf dans *Le Saignement de la pierre* affronte les hommes mangeurs de gazelles ou devient gardien des fresques historiques locales, son combat n'est pas un simple motif romanesque ni un détail de lutte d'arrière-garde. L'auteur cherche à souligner l'âpreté de la tâche et le degré de menace qui pèse sur le désert. Que la facture de l'écriture soit romanesque ou documentaire, le constat demeure semblable : le désert n'est pas une nature à soumettre ou un espace où les outils et les paramètres occidentaux sont adaptables et efficaces.

Il faut donc l'aborder avec un esprit d'ascèse fait de patience et de passion à la fois, et une lenteur qui permet l'appréhension d'un monde différent. Il faut une approche qui éloigne le chercheur de la précipitation, des conclusions et des jugements hâtifs. Il faut se défaire de ses *a priori* et saisir avec un regard vierge ce que l'univers

[494] Ibrahim Al Koni, *Poussière d'or*, p. 109.
[495] *Ibid*., p. 120.

saharien a de particulier, de différent. Ainsi, ce désert insolite, étrange pourrait se livrer à celui qui s'adapte à lui et non l'inverse. À ce stade, les sentiments de liberté et de silence pourraient submerger l'observateur désintéressé.

II. Le désert ou la liberté et le silence

Il est aisé de confondre dans son esprit le désert avec le vide. Il s'agit d'une idée préconçue admise sans examen. À vrai dire, on confond le vide avec le silence. Ce dernier est très présent. Mais il demande une présence effective et un engagement sans réserve du corps et de l'esprit. Théodore Monod en est conscient. Le grand marcheur tente de s'imprégner des atmosphères du monde saharien avec une passion et une détermination sans faille. Son itinéraire géographique s'apparente davantage à un voyage intérieur.

L'aventure d'Assouf dans *Le Saignement de la pierre* ne s'écarte pas de cette trajectoire où la recherche du « lieu et de la formule » guide et attise l'esprit de découverte ou de re-possession de ce qui était perdu ou risquait de l'être. Le personnage, après diverses étapes de son existence, faite de rencontres, de solitude et de colères, finit part aller à l'essentiel, à ce qui lui paraît plus vrai et plus pérenne : la terre, les traditions et le respect des symboles.

En effet, l'espace désertique est propice à l'introspection, à la réactivation des expressions, des émotions vives face au silence. Celui-ci permet leurs manifestations, sans entraves, sans filtres et sans bruits qui puissent altérer la nature profonde du lieu et son authenticité. « Le désert aime le silence, les silences, la sagesse. C'est un lieu très réceptif.[496] ». En son sein, l'esprit n'est pas parasité par les tumultes et les vacarmes de la vie citadine moderne. Les éléments naturels acquièrent ainsi plus de reliefs et sont mieux saisis dans leurs diverses dimensions.

Face au désert, l'observateur, le touriste ou le chercheur doit faire taire en lui tous les appétits, les voix et les désirs rapides occidentaux. Une autre vision de

[496] *Ibid.*, p. 63.

l'environnement est accentuée pour mieux découvrir le chemin de « l'oasis cachée ». Il faut arriver à cette autre dimension de l'existence où l'être humain sort de la spirale des performances, des courses et des futilités quotidiennes promues au rang de grandes valeurs.

III. Le désert ou l'essentiel de l'existence

Le monde saharien est un espace exigeant, intraitable. Par sa nature, il est imperméable aux fioritures et aux banalités de la vie moderne. Il faut donc s'armer de patience en toute circonstance car le temps du désert est un temps lent. Il n'est pas celui de Paris, comme le remarque à juste titre Théodore Monod :

> *« Au désert, on apprend l'existence simple. On retrouve l'origine de cette vie venue il y a trois milliards d'années sous une forme très modeste que j'appelle "la soupe primordiale"*[497]*. »*
>
> *« En ville, une montre est indispensable pour marquer le temps citadin ou un cadran solaire*[498]*. »*

Le désert donne l'impression d'être hors du temps des hommes. En le parcourant, Théodore Monod écrit :

> *« Mon regard est toujours dirigé vers le sable, à la recherche de l'infime, de l'indice qui complétera ce travail de fourmi du chercheur saharien […] La beauté du désert n'est pas nue, mais faite de dunes, d'architectures, de grès, du mouvement des ombres, des lumières […] Une sphère qui pas être saisie tout comme les nomades*[499]*. »*

Dans la fugacité apparente des êtres et des choses, se dessine au désert une sorte de cartographie immuable, au rythme lent, aux couleurs sans prétention et au temps qui ressemble à l'éternité « quand il n'est pas mesuré par les hommes » selon la formule de Marguerite Yourcenar.

---

[497] Théodore Monod, *Le chercheur d'absolu*, p. 56.
[498] *Ibid*., p. 55.
[499] *Ibid*., p. 63.

C'est dans cette sphère de certitude et de tradition millénaire rassurante parce qu'équilibrante que le « chercheur d'absolu » tente de maintenir les scientifiques, les explorateurs ou les simples touristes en alerte. Ces observateurs ne devraient pas chercher à transformer un monde à partir d'une perception ou vision occidentale, ni tenter de vivre sa propre culture avec tout ce qu'elle comporte de confortable et d'inutile dans l'espace visité. En effet, le désert a sa propre loi, « *son silence [sa] langue de la solitude, sanctuaire de l'éternité, complainte de l'immortalité*[500] ».

Al Koni développe dans *Les Mages* cette exigence de la vie du désert. L'enseignement des anciens, des devins ou des sages sont sans équivoque. La sédentarisation, l'appât du gain, le luxe ne font que précipiter tout homme imprudent dans une misère morale insurmontable qui l'isole de sa communauté, qu'il soit un autochtone ou un étranger. Quant à l'humaniste Théodore Monod, il écrit :

> « *Le désert est un éducateur sévère qui ne laisse passer aucune faiblesse […] Si j'avais été uniquement citadin, j'aurais certes été combattu, cherché les raisons de notre existence mais avec moins d'ampleur. Mon éducation m'avait déjà préparé au dépassement de soi ; mais la rencontre du désert et son peuple, la vie crue et nue vous mène, vous entraîne à la verticalité : elle m'a éloigné des moments végétatifs, creux, inutiles qui altèrent la vie du citadin*[501]. »

Il est important de souligner le caractère paradoxal de cette terre à la fois attrayante et inhospitalière, impliquant des contraintes et inspirant une liberté des plus intenses. En effet, c'est une terre qui ne s'accommode de demi-mesure, ni d'artifice pour celui qui voudrait y vivre. Quand les Occidentaux débarquent dans ce monde étrange pour eux, ils cherchent spontanément à l'assujettir et à l'adapter à leur mode de vie. La greffe se révéla inefficace voire dangereuse. Voilà pourquoi la violence du choc de deux civilisations, deux cultures et deux philosophies de la vie est retentissant. Il est

[500] *Ibid.*, p. 240.
[501] *Ibid.*, p. 54-55.

d'autant plus retentissant et traumatisant qu'il se fait presque toujours par la force et les armes.

On comprend ainsi le regret amer et la tristesse profonde de Monod quand il évoque la misère des autochtones ayant connu ces fâcheuses expériences qui dérèglent toute leur existence et leurs habitudes :

> *« Le nomade ignore les frontières. Sa course est ancestrale. Il suit des traces transversales pour troquer les produits de son élevage, moutons sur pied, viande séchée, fromages, beurres, artisanat du cuir. Le "paiement" se résume en semoule, dattes, sucre, thé, couvertures… »*

Le peuple du Sahara en général se contente de sa propre culture, de sa propre civilisation. Quant à sa méthode pour se soustraire à l'ennemi, elle consiste à utiliser le terrain, la mobilité en évitant si possible le combat. Détruire qui sait vivre en autarcie, qui souhaite l'autodétermination et pouvoir circuler librement sur quelques arpents de sable est un bel exemple de dictature gratuite[502]. »

L'engagement du chercheur d'absolu n'est pas uniquement humain, politique, économique ou social. Il est total. « Toute culture est valable », chacune a son propre génie qu'il s'agit de connaître et non de contraindre à assimiler une autre culture jugée « supérieure ».

Ce qui est important à souligner également dans cette rencontre forcée et non pacifique, c'est que la malédiction des « mages » ne touche pas uniquement les occidentaux qui n'arrivent pas à se défaire de leur mode de vie ou de penser. Elle atteint aussi et souvent plus brutalement les autochtones qui sont séduits par le modèle exporté, jugé moderne et signifiant à leurs yeux un certain progrès et un incontestable prestige.

Al Koni l'illustre très bien dans *Poussière d'or*, *Le Saignement de la pierre, L'Oasis cachée* ou *Les Mages*. Toutes dérives mauvaises interprétations des oracles ou non-respect du code du désert sont sévèrement punis. Le romancier libyen insiste sur la présentation d'une authenticité culturelle que rien ne doit altérer ni de l'intérieur ni de

[502] *Ibid.*, p. 60-61.

l'extérieur. Cette particularité donne au désert sa grande dimension de liberté et de vérité simples, soustrayant l'homme à des préoccupations superficielles.

IV. Nouvel *homme*, nouvelle *cité*

Le vœu de Théodore Monod traduit sa philosophie humaniste. Dans le même sens abonde Al Koni. Tous deux partagent le souci d'une recherche harmonieuse dans un monde qu'ils jugent dégradé. Leur choix sont manifeste. Al Koni donne une grande importance à la géographie, aux reliefs, dunes et montagnes qui recèlent des pouvoirs et une puissance certaine. Elles interviennent dans l'itinéraire initiatique des héros. Les animaux quant à eux, sont loin d'être « bêtes » ou soumis aux volontés des hommes. Ils peuvent participer, intervenir sur le bonheur ou le malheur des personnages. Al Koni ne hiérarchise pas les êtres vivants en fonction des caprices humains. L'homme fait partie du cosmos. C'est un maillon d'une chaîne à laquelle il appartient et dont il ne peut se passer sous peine de se perdre. Il est donc lié aux autres êtres vivants et à la nature qui l'entoure par une sorte de lien sacré que rien ne doit rompre. Assouf dans *Le Saignement de la pierre* [503]et Oukkhayed dans *Poussière d'or* en sont des exemples convaincants.

Théodore Monod évoque en termes clairs la misère de l'homme d'aujourd'hui, et plus largement de « l'homo sapiens » :

> *« Le Sahara, c'est le nouveau monde. Les hommes y arrivent bottés, casqués. Ils viennent chercher l'aventure dans ces terres vierges. Mais ils veulent avant tout se conquérir […] Même dans les lieux vierges, ils restent les comédiens d'une société qui se joue la comédie […] Le "syndrome faustien", la pathologie de l'orgueil l'amènent à vouloir diriger la marche du monde, le fonctionnement de la planète, alors qu'il s'est retranché du cosmos. L'osmose avec la nature les saisons, le fortifièrent. Alors, il doute, il se questionne. Où est ma finalité ? [504]»*

[503] Sur Assouf comme émanation même du désert, voir l'étude déjà citée, dans la II[ème] partie (chap. 3), de Meg Furniss Weisberg, « Spiritual Symbolism in the Sahara : Ibrahim Al-Koni's Nazīf al-Ḥajar », *Research in African Literatures*, Vol. 46, No. 3 (Fall, 2015), p. 46-67.
[504] *Ibid.*, p. 66-67.

Visionnaire, Monod craint le pire pour ce Sahara qu'enveloppe des silences immémoriaux. Il est envahi par une sorte de « logorrhée » occidentale qui comprend dans son cortège d'excès et exubérance la cité moderne, les possessions inutiles et tout ce que le chercheur d'absolu rejette dans sa quête du bonheur. Il sait que ce dernier n'est pas dans l'accumulation de biens ni dans les artifices de tous genres :

> « *Le désert nous apprend à nous soustraire des futilités et inutilités. Dans son espace nous sommes à la limite de la survie. Les grandes cités nous submergent de superflu dans tous les domaines. Ces boutiques de gadgets, cette marée de nourritures, de vêtements. Ces maisons envahies par quantités de meubles et de bibelots. Tout cela incite les gens à posséder, acheter tout à crédit, y compris leurs vacances. Placés dans une spirale infernale, ils sont dépendants de la société de consommation. Alors que la source du bonheur est en nous-mêmes*[505]. »

Dans l'univers romanesque d'Al Koni, les envahisseurs italiens et les touristes occidentaux attirés par le désert ne sont pas très respectueux de la culture saharienne[506]. L'ignorance des traditions aggravée par une certaine fierté et un orgueil malvenu, en font des personnages sans grand intérêt. Ils sont surtout avides de chasse et de chair animale, à l'image de l'Américain John Parker dans *Le Saignement de la pierre*, et indifférents aux sites remarquables ; monuments, fresques ou reliefs majestueux. L'auteur libyen n'hésite pas à railler des comportements maladroits et coupables quand certains animaux vénérés par les habitants locaux sont recherchés par les touristes et chassés pour être consommés tels que le mouflon, la gazelle ou le dromadaire.

En conséquence, on peut souligner que la trame narrative de Théodore Monod, l'explorateur humaniste, ne diffère guère de celle d'Al Koni. Tous deux jettent un regard las et désespéré sur le monde. Les questions qu'ils posent, à partir l'un d'une écriture de témoignage et l'autre de narrations fictives, sont les suivantes : Comment l'homme

---

[505] *Ibid.*, p. 70.

[506] Voir *Le Saignement de la pierre,* p. 17-18 : la curiosité consumériste des visiteurs occidentaux est toutefois tempérée par la déférence à l'égard des idoles primitives de Matkhendouch.

pourrait-il renouer avec le cosmos ? A-t-il la volonté et l'envie de refaire partie de tous les éléments animés ou non animés qui l'entourent sans qu'il tombe à nouveau dans les abus et qu'il succombe aux tentations, bien humaines, de vouloir tout contrôler, manipuler et soumettre sans discernement ni examen ? Peut-on, de surcroît, sauver et maintenir dans la pureté première ce qui reste à préserver ?

Théodore Monod et Ibrahim Al Koni ensemble sont enclins à privilégier la vie avec la nature, l'environnement au sens large du terme. Ils mettent l'accent sur le caractère violent et choquant de la rencontre entre un monde vivant au rythme des éléments et un monde sorti de cette sphère et plongé dans une spirale de vitesse, de performances qui le dépasse et ruine son bonheur devenu fragile et sans consistance. Les deux auteurs donnent quelques clefs initiatiques qui pourraient aider le lecteur à redécouvrir et à réapprendre l'essentiel dans une existence : le bonheur n'est pas une valeur à chercher dans l'acquisition irréfléchie, l'accumulation de biens extérieurs. Il n'est pas non plus dans l'asservissement et la soumission des peuples étrangers pour montrer sa supériorité militaire et flatter l'orgueil national. Le bonheur est une richesse intérieure faite de simplicité, de bienveillance et de sagesse. Monod fustige ainsi « l'homme de la cybernétique » : *« ce prédateur, champion de la destruction, du ravage et du profit, saccage les ressources naturelles, accumule les engins guerriers. » L'homme moderne s'est coupé de ses racines, « s'est retiré du cosmique, de la fascination de l'universel, de la totalité. Des valeurs propres aux poètes, aux artistes, aux mystiques. Ces valeurs sont inépuisables au désert. Marcher sur son espace se fait sans les repères de la cité. On avance sur les origines de la planète. […] Ses couches profondes réservent un monde intérieur à déployer*[507]. »

L'idée du « nouvel homme » soulevée par Théodore Monod rappelle par certains aspects l'expression rimbaldienne bien connue : « l'enfant du soleil », un être primitif au sens noble du terme et qui aurait le sens non pas de la religion, mais du sacré. Un homme qui serait sorti de cette spirale infernale où s'engouffre la majorité des hommes happés par un pseudo progrès, avides de reconnaissance, de célérité et de gain. L'homme désiré par l'auteur de *Déserts* et celui qui tendrait à se rapprocher des autres

[507] Monod, *Le chercheur d'absolu*, p. 62.

hommes avec bienveillance, un sens du partage et de paix. Il ne chercherait pas à les acculturer ni à les soumettre ou à les réduire en esclavage.

> « *Le désert*, écrit Monod, *nous réapprend les gestes naturellement rituels, inscrits, voire dirigés par le cosmos. Un homme soumis à la modernité et au béton est démuni dans un tel monde, s'il ne se régénère pas aux niveaux essentiels qui le structurent verticalement et horizontalement : la Terre et le ciel. Le citadin n'est plus le fils de ces deux éléments nourriciers*[508]. »

Tout se passe, en effet, comme si la ville, la cité symbolisait la modernité exacerbée et qui éloignerait, à cause des murs qu'elle érige, l'homme de sa nature profonde. Avec ces routes tracées, bétonnées, les cloisons bâties, les voitures et les outils de conforts favorisés, la nature recule sans cesse. Ces entraves coupent les liens directs que l'homme avait avec son environnement primitif. Cela ne fait renforcer sa misère morale.

Au chapitre 1 de cette III^{ème} partie, nous avons souligné « l'entente entre l'homme et l'animal » qui préside à la vie au désert, exaltée notamment dans le roman d'Al Koni *Poussière d'or* à travers la relation d'Oukkhayed avec « son tacheté ». Nous avons vu aussi que Théodore Monod, dans les réflexions issues de son expérience du désert, plaide avec virulence pour la cause animale :

> *« L'animal ? lequel ? L'autre bien sûr, celui qui ne se considère pas, enivré d'orgueil, comme le "roi" de la création chargé de dominer, d'exploiter et trop souvent de saccager la nature. […] Un homme digne de ce nom ne peut plus éluder l'énorme problème et le dramatique souci de la condition animale. […] cela signifie une mutation profonde, exigeant bien au-delà des préceptes d'une morale vulgaire restée à la fois cartésienne (l'animal-machine) et théologique (l'animal-esclave), une philosophie, une façon d'envisager le monde singulièrement nouveau pour les Occidentaux […], sourds au grand message de l'unité des choses et des êtres, incapables de frémir aux appels d'un cosmos*

[508] *Ibid.*, p. 83.

dont le lézard ou le crabe font tout autant partie que la planète ou la nébuleuse…[509] »

L'humanisation de l'homme, cet animal en devenir, passe par l'abandon de la brutalité et de la cruauté à l'égard des bêtes et le respect de toutes les formes de vie. C'est encore une grande leçon du désert que partagent les deux auteurs, un appel des vastes solitudes, que cette invitation à méditer l'unité du vivant.

Conclusion

Le silence, la solitude et la lenteur de la vie au désert sont propices à la réflexion sur la marche du monde et la place de l'homme dans l'univers. Dans cette méditation profonde, telle que la dessinent les souvenirs de Monod et les récits d'Al Koni, l'Histoire faite de conquêtes ne trouve plus guère de sens, mais l'être humain doit retisser les liens qui l'unissent à son environnement naturel et au vivant. Les deux auteurs condamnent l'esprit de conquête, l'appétit des richesses et la violence entre les hommes ; ils dénoncent la prédation à l'égard des animaux et l'éloignement moderne par rapport à la nature. Les deux approches convergent dans un appel écologique et pacifiste, pour arracher l'homme à sa fascination de la guerre et en faire l'« ami de la terre ».

[509] *L'émeraude des Garamantes*, chap. XI, « Et l'animal » ? », p. 213-214.

Conclusion générale

Le désert est un espace qui fascine les hommes depuis l'Antiquité. Diverses civilisations ont pu vivre dans ce lieu inhospitalier et ont développé en son sein des cultures, des traditions imprégnées par son caractère exigeant et implacable. Sa chaleur torride, les vents de sables, la rareté de la végétation ont forgé les esprits de ceux qui y ont vécu. Pour les autres, il s'agit d'un univers qui paraît illimité, vide et indifférencié. Voilà pourquoi les poètes latins voient dans cette terre brûlée par le soleil une image de l'enfer. Ovide dans le poème mythologique des *Métamorphoses* imagine le résultat d'une catastrophe cosmique : le désert de Libye est le lieu où s'est écrasé le char du Soleil que n'a pu contrôler le capricieux et imprudent Phaethon. Lucain dans son épopée sur la guerre civile du I^{er} siècle, *La Pharsale*, décrit l'atmosphère irrespirable du désert, son immensité nue, ses tempêtes de sable et ses serpents malfaisants.

Théodore Monod, ce savant explorateur issu d'une famille protestante, présente quant à lui le désert de façon tout à la fois scientifique et poétique, avec minutie et passion, curiosité et admiration. En tant que romancier familier de l'univers désertique qu'il veut magnifier, Ibrahim Al Koni entrelace narration et « évocation » du lieu, au double sens de peinture suggestive et d'appel quasi magique. Car comment rendre par l'écriture les sensations étranges et exceptionnelles, qu'elles soient imaginées ou réellement éprouvées au désert ? Cela implique des procédés particuliers. Nous avons relevé le recours à l'oxymore (alliance paradoxale des contraires) et à la métaphore (le sable comme mer, ou comme tissu de soie entre les doigts). Monod aime les notations brèves et précises, les associations sensorielles ; Al Koni privilégie la personnification des forces de la nature (le soleil en tyran implacable, le turban bleu des montagnes), ce qui correspond à une vision animiste.

Ainsi, le désert excite l'écriture. Il n'est pas représenté comme un espace vide d'êtres et d'histoires, mais traversé de vies. C'est un lieu où s'inscrit l'Histoire : lieu de

combats, de jeux d'influence et d'enjeux stratégiques, qu'il s'agisse dans l'Antiquité de la guerre civile entre César et Pompée racontée par Lucain, ou au XX^{e} siècle de la colonisation italienne (dans le *Saignement de la pierre* d'Al Koni) et de la Deuxième guerre mondiale (dans *l'Émeraude des Garamantes* de Monod) – autant de strates historiques qui s'accumulent. Un espace enfin où s'écrivent des histoires au singulier – héroïsme de Caton chez Lucain, souvenirs de Monod, personnages fictifs d'Al Koni. Le désert apparaît ainsi comme un « palimpseste » où se dessinent, s'effacent et se réécrivent des destins.

Dans cet espace désertique se superposent aussi des traditions de récits et de croyances. Ibrahim Al Koni reprend à son compte des éléments de la culture gréco-romaine (mythe de Phaethon, détails d'Hérodote) et des histoires des Écritures saintes (Adam et Ève, Caïn et Abel), pour les replacer et les réactualiser dans des scènes concrètes et plus proches. Il les combine avec la pensée magique touarègue, les traditions locales, l'imagination romanesque pénétrée de pensée soufie : ainsi pour l'oasis de Wâw, à la fois paradis perdu et horizon indéfini.

Le désert de Libye se révèle lieu d'expérimentation littéraire, en même temps que d'expérience morale. Personnage central dans l'épopée de Lucain, Caton part pour une guerre qu'il estime juste et qui doit faire triompher la paix et la liberté. Son aventure est semée d'épreuves naturelles, mais son courage le pousse vers la gloire. Mesurant la difficulté d'avancer sur l'étendue du désert et les dangers que son armée doit affronter, il se révèle un guerrier résistant et n'hésite pas à encourager ses compagnons dans leur marche, malgré les tempêtes de sable, les maladies et la faim. Il les galvanise, les empêche de céder à la terreur qu'inspire le désert. Son stoïcisme en acte le démarque de la foule de ses hommes et fait de lui un exemple de détermination et de sagesse.

Théodore Monod, quant à lui, parcourt ces lieux, armé de patience, de curiosité et de passion. Il quitte l'Europe aux *anciens parapets* comme l'écrivait Rimbaud, pour faire l'expérience de la vie dans le désert avec ses dunes, ses montagnes, ses caravanes, et tous les êtres qui le peuplent et le traversent. Ses enquêtes botaniques en Libye évoquent l'absinthe, l'acacia, la myrrhe (résine du balsamier) et il nous confie son émerveillement pour ces plantes qui arrivent à survivre sur une terre aride, sans grandes ressources. Il s'intéresse aux fossiles, aux vies minuscules, et aux animaux de l'univers

saharien tels que le mouton, la chèvre ou le dromadaire, qui demeurent résistants face à l'insuffisance d'eau et à la rareté de la végétation. Il exprime son admiration devant ces vies économes qui donnent la leçon de l'essentiel.

Son séjour dans le désert de Libye – celui qu'il préfère entre tous, semble-t-il – lui fait surtout découvrir un autre mode de vie, celui des nomades, Touaregs et Bédouins. Ainsi, l'écriture du savant voyageur suit la trajectoire de l'errance des hommes du désert. Ceux-ci ont horreur de se fixer dans un lieu précis. Il s'agit d'une loi ancestrale à laquelle ils ne veulent et ne peuvent déroger sous peine de rompre un cycle millénaire qui a forgé leur identité. Monod fait l'éloge de cette vie faite de sobriété, d'humilité et de rigueur. Il comprend cette harmonie avec la nature dans laquelle ils évoluent. Il en saisit néanmoins les difficultés et les accidents inévitables dans le désert.

S'efforçant de pénétrer la vie des nomades, ainsi que leur conception du monde, Monod souligne leur détachement par rapport aux futilités modernes de la vie citadine. Il vit intensément leur austérité et leur rythme en harmonie avec leur environnement : le ciel, le soleil, la lune, les montagnes et les dunes. Ces éléments occupent une place capitale dans la vie des nomades. Ils ne sont pas objets ou choses inertes, mais sujets agissants et influents sur leur vie quotidienne. Le « chercheur d'absolu » en est conscient et respecte profondément cette existence en dehors de la spirale qui aspire et dénature l'homme occidental. Il y découvre ce que Rimbaud avait appelé il y a quelques décennies avant lui « la liberté libre », le dénuement et l'absence du désir de posséder et d'accumuler les richesses.

Les nomades, eux, lui semblent avoir les clefs initiatiques de leur environnement. Tous les éléments ont leur place et leur importance dans la vie quotidienne : le ciel, la terre, le soleil, la lune et les dunes. À leur contact, l'humaniste Théodore Monod apprend que les peuples du désert se représentent bien comme appartenant au cosmos, et non pas comme êtres extérieurs. Ils ne méprisent ni les plantes ni les animaux car ils considèrent que ces êtres vivants – au-delà de leur utilité alimentaire et domestique – font partie de la grande chaîne de l'existence dont ils constituent eux-mêmes un maillon, ni supérieur ni moindre aux autres. Il ne s'agit donc ni de les abattre ni de les soumettre à la prétendue hégémonie de l'Homme.

Auprès de ces peuples, le *chercheur d'absolu* a appris la parole concise, réduite à l'essentiel, sans verbiage ni dépense d'énergie inutile. Il a appris la vertu du silence, celui des hommes et celui du désert plus ample et plus profond. Cette économie de parole permet la sagesse, par l'écoute et la compréhension des autres. Ceux qui ont vécu dans cet univers et ceux qui y vivent encore en perpétuant des traditions ancestrales assurent la continuité d'un cycle symbolique qui « ravit » le savant français, en ce double sens qu'il l'enchante et le soustrait à la mentalité occidentale.

La permanence de telles traditions à travers les générations prouve que le désert n'est pas un lieu nu et pauvre d'histoires. C'est un espace animé de sons divers et de transmissions régulières d'us et coutumes. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre le temps de la méditation et essayer de remplir des moments de pause par des introspections qui favorisent et enrichissent la vie intérieure, loin du tumulte des grandes villes : c'est l'attitude que Monod adopte et préconise. Il apprend dans sa retraite studieuse qu'il n'est le premier ni le dernier à avoir nourri cette passion pour le désert, son intensité et sa puissance évocatrice. Au contact des peuples nomades, il apprend qu'ils ne sont pas les seuls humains qui aient vécu dans ce monde à la fois rude et mystérieux : des civilisations différentes se sont succédé sur cette terre aride. Il découvre, par ailleurs, à chaque étape de son parcours, une plante nouvelle ou un animal indigène. La richesse cachée du désert force alors l'admiration du savant. Et cette admiration est décuplée avec la rencontre des « hommes bleus », les Touaregs : des hommes modestes et stoïques qui ne se plaignent jamais.

Enfin l'homme de science découvre que la vie dans le désert le met à l'épreuve, même dans certains « mirages » savants : il apprend en enquêtant que l'émeraude des Garamantes est en fait une pierre commune à peine plus intéressante qu'un caillou, et dont on avait quelque peu exagéré le mystère ! Il reste, néanmoins, fasciné par l'idée d'une découverte de la source du Nil, obsession largement répandue à la fin du XIX^{e} siècle et au début du XX^{e}, au point d'avoir fait couler beaucoup d'encre et suscité plusieurs voyages d'explorateurs, artistes, écrivains ou poètes « assoiffés » d'inconnu.

Plusieurs raisons animent le cœur et l'esprit de ce « chercheur d'absolu » : la quête d'un silence menant à la sérénité, la preuve de sa passion et sa patience dans la solitude et le manque de confort, puis l'épreuve de se perdre pour, paradoxalement, se retrouver, autrement. Peu importe si l'*émeraude des Garamantes* est une illusion, un

faux objet de valeur. Peu importe même si la source du Nil demeure un mystère. Le plaisir et la satisfaction ne seraient-ils pas davantage dans la recherche et la quête assidues que dans la possession effective ?

L'explorateur est émerveillé par le silence qui règne dans ce monde immergé dans un temps si élastique que les autochtones semblent vivre dans un autre univers. À cet égard, Théodore Monod envie l'existence des nomades et des Touaregs. C'est en effet une vie organisée selon les éléments naturels qui les environnent et les cycles propres au désert. Il découvre par ailleurs que, dans ce monde méconnu, des êtres vivants arrivent à survivre et à s'adapter avec une résistance extraordinaire, inspirant justement un respect sincère et profond aux autochtones : l'acacia et l'absinthe, le mouflon, le méhari, la gazelle, l'oryx ou le mouflon. Tous ces végétaux et ces animaux coexistent avec les hommes, avec qui ils vivent la magie et la puissance de l'espace désertique. Ils sont des acteurs à part entière, intervenant directement ou indirectement dans la vie des humains.

Auprès du peuple nomade, des « hommes bleus », Monod arrive ainsi à renouer avec ce monde évanoui, celui de « l'Oasis cachée » dont parle Al Koni. L'écrivain libyen développe dans les quatre romans étudiés ici cette quête de l'harmonie première, celle qui existait avant les perturbations interculturelles ou qui a été altérée par certaines aventures individuelles créant des ruptures au sein de la communauté des Sahraouis. Ainsi, à travers quelques épisodes dramatiques et de manière poétique, l'auteur campe des personnages non humains souvent inquiétants et imprévisibles. Dans *Poussière d'or*, Oukhayyed apprend après maintes péripéties qu'on peut se tromper dans ses choix et que le prix de la liberté est lourd, à travers une cruelle solitude qui l'arrache aux siens et à ses habitudes. Dans *Les Mages*, la caravane qui cherche à s'installer au sein d'une tribu ne doit pas s'éterniser sur place. La sédentarisation est dangereuse car elle rompt avec une tradition millénaire de mobilité. Quant à *L'Oasis cachée*, il s'agit d'un paradis perdu et désiré, Wâw : un désert évanoui, enseveli sous le sable, un espace indéterminé qui impose une quête de l'essentiel exigée pour ce chef de tribu qui doit choisir entre le discours des devins ou accueillir le monde nouveau avec ces incertitudes et essayer de retrouver ce monde perdu d'avant l'errance loin de l'ancrage d'origine. Ce dilemme demeure le point nodal de toutes les œuvres d'Al Koni. Assouf, Oukhayyed, le chef Ada dans *Les Mages* ou la caravane dans *L'Oasis cachée*, vivent l'expérience du déchirement. L'exil, l'isolement ou le rejet ressentis ou consentis conduisent les personnages à méditer sur leur condition et leur existence. Leur déplacement forcé ou

volontaire dans des milieux hostiles accentue leur misère morale et remet en question les certitudes d'avant. Ces conditions sont aggravées par la puissance et le caractère intraitable, imprévisible des éléments : de fait, le ciel, la terre, le soleil, la lune, les dunes et les montagnes se révèlent de vrais personnages dans les trames narratives de l'auteur libyen. Selon les situations, ils déterminent des choix, s'opposent, freinent ou inspirent les personnages. Aussi les aventures deviennent-elles plus complexes, mystérieuses et difficiles à maîtriser.

Dans *Les Mages*, l'idée de sédentarisation et d'installation confortable devient critique et génératrice de problèmes. Les nomades suivent un chemin et un cycle hérités des anciens. La tentation les met dans une situation instable, incertaine. Ils craignent une malédiction inhérente à la loi du désert. En effet, se fixer dans un lieu déterminé les prive fatalement de la variété des espaces chers aux aïeux. Dans ces familles ancestrales, les femmes sont les véritables piliers : ce sont elles qui prennent les décisions dans les grands événements et assurent la transmission des traditions, des choix de vie. Ici Al Koni n'hésite pas à célébrer leur place dans la communauté touarègue.

Al Koni et Monod partagent l'idée fondamentale qu'il faut résister au chant des sirènes venant de l'autre rive de la Méditerranée, s'attacher au cycle fondamental de vie, certes âpre et rude, mais rassurant et salutaire. Le bonheur ne se trouvant pas dans des biens extérieurs, il est urgent de le conquérir et préserver en soi-même sous peine de perdre le vrai sens naturel de la vie. De fait, au contact des Bédouins, des Touaregs, des nomades, Monod fait l'expérience de la vie lente, sans recherche de performances.

Lucain, Monod et Al Koni décrivent donc une nature dans laquelle on ne peut vivre sans être continuellement ramené à l'essentiel, à la volonté de vivre ou survivre malgré l'hostilité de l'espace ou l'incompréhension des autres. Le caractère singulier des personnages, celui de Lucain et ceux d'Al Koni, sont aussi déterminés dans leur quête que l'auteur du *Chercheur d'absolu*. Tous apprennent, à travers leur parcours initiatique, que le bonheur est modeste, simple et accessible quand on s'efforce de comprendre la nature et la dignité de l'homme.

L'écriture du désert de Libye se présente alors comme trajectoire, parcours : lieu de traversée et de modification, voire de bifurcation, cet espace d'écriture permet d'appréhender une autre réalité, une autre dimension de l'espace et du temps, d'opérer

une transformation de soi (le désert est le maître ultime, le grand éducateur moral) et d'accéder à une véritable hauteur de vues sur la marche du monde.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes

AL KONI Ibrahim, *Poussière d'or* (1990), traduit de l'arabe par Mohamed Saad Eddine El Yamani, Paris Gallimard, 1998.

AL KONI Ibrahim, *Le Saignement de la pierre* (1995), traduit de l'arabe par Pierre Bataillon et François Zabba, Paris, L'Esprit des Péninsules, 1999.

AL KONI Ibrahim, *L'Oasis cachée* (1997), traduit de l'arabe par Philippe Vigreux, Paris, Éditions Phébus, 2002.

AL KONI Ibrahim, *Les Mages* (1990/1991), traduit de l'arabe par Philippe Vigreux. Paris, Éditions Phébus, 2005.

AL KONI Ibrahim, « Le "discours" du désert : Témoignage », *in* Boutros Hallaq, Robin Ostle et Stefan Wild (dir.), *La Poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2002.

MONOD Théodore, « Le mythe de l'émeraude des Garamantes », *Antiquités africaines*, t. 8, 1974, p. 51-66.

MONOD Théodore, *L'Émeraude des Garamantes,* (1ère édition L'Harmattan, 1984) rééd. Actes Sud, 1992.

MONOD Théodore, *Le Chercheur d'absolu,* Paris, Le Cherche Midi / Gallimard, 1997.

MONOD Théodore et DIEMER Edmond, *Zerzura, l'oasis légendaire du désert libyque*, Paris, éd. Vent de Sable, 2000.

MONOD Théodore et DUROU Jean-Marc, *Déserts*, Bower Éditions, 2007.

Auteurs antiques (non souligné : langue grecque ; souligné : langue latine)

ARISTOTE, *Histoire des animaux,* traduction et présentation par Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 2017.

ARRIEN, *L'Anabase*, traduit du grec par Pierre Savinel, Paris, Édition de Minuit, 1984.

CICÉRON, *De l'Invention*, texte établi et traduit par Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1994.

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, tome III : Livre III (Libye, Éthiopie, Arabie), texte établi et traduit par B. Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1989.

HÉRODOTE, *L'Enquête,* texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet, dans : *Historiens grecs I. Hérodote, Thucydide,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964.

HOMÈRE, *Odyssée*, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1924, dernier tirage 2018.

LUCAIN, *La Guerre civile (La Pharsale)*, texte établi et traduit par. André Bourgery et Max Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1930 (4e tirage 1967).

OVIDE, *Les Métamorphoses*, tome I (livres I à V), texte établi et traduit par Georges Lafaye, édition revue et corrigée par J. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1999.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Livre V (Géographie : l'Afrique du Nord), texte établi, traduit et commenté par J. Desange, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 2008.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Livre VIII (Des animaux terrestres), texte établi, traduit et commenté par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1952.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Livre X (Des animaux ailés), texte établi et traduit par Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1961.

QUINTE-CURCE, *Histoires*, texte établi et traduit par H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 2 tomes :1947-1948, rééd.1961.

THÉOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, texte établi et traduit par S. Amigues, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 5 tomes, 1988-2006.

VIRGILE, *Géorgiques*, texte établi et traduit par Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1956, rééd. 2002.

VIRGILE, *L'Énéide*, tome I (livres I-IV) trad. Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1977, rééd. 1992.

Textes sacrés

La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956, 3e éd.1998.

Le Coran, édition et traduction de l'arabe par Denise Masson, Préface de Jean Grosjean, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, rééd. coll. Folio 2008.

II. Études critiques

AL-GANIMI Said, *Malhamat al-hudud al-qeswa, al-mihayal al-sahrawi fi adab Ibrahim Al Koni*, en français *L'épopée de l'extrême plafond : l'imaginaire du désert dans l'œuvre d'Ibrahim Al Koni*, Beyrouth, 2000.

ALMARSAFY Ziad, « *Ânhî* et la *Qâdiriyya*. Les mondes d'Ibrahim al-Koni », dans *De l'Atlas à l'Orient musulman. Contributions en hommage à Daniel Rivet*, sous la direction de Dominique Avon & Alain Messaoudi, Paris, Éditions Karthala, 2011.

AMIGUES Suzanne, « Le silphium – État de la question », *Journal des savants*, n° 2, 2004, p. 191-226.

ANDRÉ L., « Le silphium », *Connaissance hellénique*, n° 84, juillet 2000, p. 51-53.

AUMONT Jacques, « Caton en Libye (Lucain, *Pharsale*, IX, 294-949) », *Revue des Études Anciennes*. Tome 70, 1968, n° 3-4.

AZMI Mahmoud, « La question de la Libye », *Centre Politique étrangère*, n° 6, Paris, 1949 (14e année).

BACRY Patrick, *Les Figures de style et autres procédés stylistiques*, Paris, Belin, 1992.

BARBARA Sébastien, « Science, mythe et poésie dans le "Catalogue des serpents" de Lucain (*Phars.* IX, 700-733) », *Pallas*, 78, *Mythe et savoirs dans les textes grecs et latins*, 2009, p. 257-277.

BEN MEFTAH Tahar Ben Ali, *L'univers mythique touareg dans l'œuvre d'Ibrahim Al Koni : pour une poétique du "Roman du désert"*, thèse de doctorat, Université Lumière Lyon-2, 2010.

BORDAS Éric, *Les Chemins de la métaphore*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

BORDET Marcel, *Précis d'histoire romaine*, Paris Armand Colin, 1969.

BOUCHÉ Danièle, « Le mythe de Caton : étude de l'élaboration et du développement d'un mythe politique à Rome, de la République au deuxième siècle après Jésus-Christ », *L'information littéraire*, 2001/1 (Vol. 53), p. 32-34. https://www.cairn.info/revue-linformation-litteraire-2001-1-page-32.htm

BOUVET Rachel, *Pages de sable : Essai sur l'imaginaire du déser*t. Edition XYZ. 2006.

BOVILL E. W., *The Golden Trade of the Moors*, London, Oxford University Press, 1958.

BRUNEL Pierre, *Mythe et utopie : leçons de Diamante*, Naples, Vivarium, 1999.

CALONNE Nathan, « Enjeux poétiques et idéologiques de la représentation du corps dans la *Pharsale* de Lucain », *Camenae*, n° 1, janvier 2007 [revue en ligne].

CAMPS G., « Des incertitudes de l'art aux "erreurs" d'Hérodote. La faune des temps néolithiques et protohistoriques de l'Afrique du Nord », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 134-1, 1990, p. 35-57.

CHAMOUX F., « Le problème du Silphion », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1987, p. 54-59.

CHRISTOL Michel et NONY Daniel, *Des origines de Rome aux invasions barbares*, Paris, Hachette, 2e éd., 1974.

CLAUDOT-HAWAD Hélène (éd.), *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres*, Les Cahiers de l'IREMAM 7/8, Aix-en-Provence, 1996.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, *Touaregs : apprivoiser le désert,* Paris, Gallimard, 2002.

DELMAS Catherine, *Écritures du désert : voyageurs et romanciers anglophones XIXe-XXe siècles,* Presses universitaires de Provence, 2005.

DELMAS Catherine, « L'exploration de la trace dans le palimpseste du désert », *Représentations*, revue électronique du CEMRA, Université Stendhal-Grenoble 3, vol 1, septembre 2005.

DES BOSCS-PLATEAUX Françoise, « L. Cornelius Balbus de Gadès : la carrière méconnue d'un Espagnol à l'époque des guerres civiles (Ier siècle avant J.-C.), in *Mélanges de la Casa de Velázquez,* tome 30-1, Antiquité / Moyen Âge, 1994, p. 7-35.

DESANGES J., art. « Gamphasantes », *Encyclopédie berbère*, 19, 1998, p. 2961-2962 (mis en ligne juin 2011 – URL : http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1987).

DINTER Martin, « Les sentences chez Lucain », dans *Lucain en débat. Rhétorique, poétique et histoire*, éd. Olivier Devillers & Sylvie Franchet d'Espèrey, Ausonius Éditions, 2010, p. 55-62.

DOLMARI Ali, « Le tribalisme libyen : un critère géopolitique », *Outre-terre* n° 23 : *Euro-Méditerranées / Eurarabies* 2009/3.

DORIE M. « Les plantes magiques de l*'Odyssée*. Loto et moly », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 195, 1967, p. 573-584.

EL MAHGOUB Khaled, « L'architecture des personnages chez Ibrahim Al Koni », revue *Norsud* N° 10, Misurata, décembre 2017.

EL MAHJOUB Khaled, *À la Recherche de l'espace perdu. Approche comparative des récits du désert chez Jean-Marie Gustave Le Clézio, Rachid Boudjedra, Ibrahim Al Koni,* thèse Lyon 2, 2013.

FABRE-SERRIS Jacqueline, *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide. Fonctions et significations de la mythologie dans la Rome augustéenne*, Paris, Klincksieck, 1995.

FONTANIER Pierre, Les *figures du discours*. Paris, Champs Classique, 2009.

FORLIN Olivier, « Le fascisme et la Méditerranée arabo-musulmane dans les années 1930 », *Cahiers de la Méditerranée*, 95 : *La culture fasciste entre latinité et méditerranéité*, déc. 2017, [mis en ligne 15 juin 2018, consulté le 27 mai 2020].

FREBY Françoise, « L'effet de réel-fiction ou l'impossible non-fiction et l'impossible invraisemblance). 2001 https://www.fabula.org/effet/interventions/5.php

GAGEATU-IONICESCU Alina, *Lecture de sable. Les récits de Tahar Ben Jelloun*, Thèse de doctorat, Université Rennes 2 – Université de Craiova, 2009.

GANDON Odile, *Dictionnaire de la mythologie*, Paris, Hachette, 1992.

GAST Marceau, « Le désert saharien comme concept dynamique, cadre culturel et politique », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 32, 1981, p. 77-92.

GIRAUD Yves F.-A. *La Fable de Daphné. Essais sur un type de métamorphose végétale dans la littérature et dans les arts jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle*, Genève, Droz, 1968.

GOSSEN Hans & STEIER August, art. "Schlange" (lat. *draco* / gr. *drakōn*), dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (Pauly-Wissowa)*, II, A, 1921, col. 494-557.

GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF (1951), 10^e^ éd. 1990.

GSELL Stéphane. *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, tome I, Paris, Hachette, 1913.

GSELL Stéphane, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, tomes IV et V, Osnabrück, 1972.

IBN BATTÛTA, *Voyages*, texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defremery et B. R. Sanguinetti. 1^ère^ édition 1854-1868, réimpression augmentée d'une préface et de notes par Vincent Monteil, Paris, Anthropos, 1968.

IBN KHALDOUN Abdulrahman, *Discours sur l'Histoire universelle*, traduction de Vincent Monteil, Paris, Actes Sud, 1999.

Journal des Sçavans d'octobre 1736, p. 675, des *Généalogies historiques des empereurs* de Louis Chasot de Nantigny, 1736, Paris, P.-F. Giffart (t. I Antiquité, chap. 7).

LAW R.C.C., « The Garamantes and trans-Saharan enterprise in classical times », *Journal of African History*, vol. 8-2, 1967, p. 181-200.

LECLANT J. « *Per Africae silentia*. Témoignages des sources classiques sur les pistes menant à l'oasis d'Ammon », *Bifao*, 49, 1950, p. 193-253.

LEFEBVRE Camille, *Frontières de sable, frontières de papier. Histoire de territoires et de frontières, du Jihad de Sokoto à la colonisation française du Niger, XIX^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, Bibliothèque historique des pays d'Islam, 2015.

LIVERANI Mario, « The Libyan Caravan Road in Herodotus IV.181-185 », *Journal of the Economic and Social History of Orient*, Vol. 43 No 4, 2000, p. 469-520.

LOTHE Henri, *À la découverte des fresques du Tassili*, Paris, Arthaud (1958), 4^e^ éd. 2006.

LOUPIAC Annick, « La poétique des éléments dans la *Pharsale* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, octobre 1991, p. 247-266.

LUCAS Gérard, « La réponse de l'oracle d'Ammon à Alexandre corrigée par Plutarque », in *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, Actes de la Table Ronde organisée à la Faculté des Lettres de l'Université Lumière-Lyon2 (23-24 novembre 2000), Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen ancien, série philologique 33, 2005, p. 189-205.

MANTRAN Robert, *La Libye des origines à 1912*, in *La Libye Nouvelle : Rupture et continuité* (texte en ligne), Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 1975 (généré le 05 juin 2014). http:/books.openedition;org/iremam/2488

MARTIN René (dir.), *Dictionnaire culturel de la mythologie gréco-romaine*, Paris, Nathan, 1992.

MASTROROSA Ida, « Paesaggio e clima della costa *Libyca* in Lucano : l'origine delle Sirti in *Pharsalia* IX, 303-318 », in *L'Africa romana 14. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia* (Sassari, 2000), a cura di Mustapha Khanoussi, Paola Ruggieri & Cinzia Vismara, Roma, 2002, p. 379-402.

MATTINGLY David J., *Tripolitania*, London, Routledge, 1995.

MATTINGLY David J. (ed.)., *The Archaeology of Fazzan: Volume 1*, London, Society for Libyan Studies, 2003.

MICHEL Jacqueline, *Jouissance des déserts dans la poésie contemporaine*, Paris, Éditions Lettres Modernes, 1998.

MORIER Henri, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1989.

Nouvelles Annales des voyages, de la géographie et de l'histoire, publiées par J.-B. Eyriès & Malte-Brun, t. XVII, Paris, Gide fils, 1832, p. 225-226.

PEASE A. S., *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum, liber primus*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955.

PICHON René, *Les sources de Lucain*, Paris, 1912.

RICALENS-POURCHOT Nicole, *Lexique des figures de style*, Paris, Armand Colin, 2014.

ROGER Alain, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997.

ROUX Michel, *Le désert de sable*. *Le Sahara dans l'imaginaire des Français* (1900-1994), préface de Théodore Monod, Paris, L'Harmattan, 1996.

SAÏD Suzanne, *Approche de la mythologie grecque*, Paris, Nathan Université, 1993.

SERS Jean-François, *Désert libyque*, sous la dir. de Théodore Monod, Paris, Arthaud, 1994.

SLEIMAN Rima, « Ville, oasis, désert : La négation de la Création », dans *La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*, éd. par Boutros Hallad, Robin Ostle & Stefan Wild, Paris, 2002.

SOUBIRAN Jean, « Encore sur les héros de *La Pharsale* », *Pallas*, 14, 1967, p. 59-68.

SPRUYTTE Jean., « Figurations rupestres sahariennes de chars à chevaux », *Antiquités Africaines*, 22, 1986, p. 29-55.

SUHAMY Henri, *Les Figures de style*, Que sais-je ?, Paris, PUF, 12e éd. 2013.

THIRY Jacques, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiévale*, Leuven, Peeters, 1995.

TRINQUIER Jean, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », Actes du colloque international de Toulouse, éd. par J.-P. Aygon et R. Courtray, *Pallas*, 78, 2009, p. 221-255.

VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983.

VALLOIS René, « L'oracle libyen et Alexandre », *Revue des Études Grecques*, tome 44, fascicule 205-206, avril-juin 1931, p. 121-152.

WEISBERG Mag Furniss, « Spiritual Symbolism in the Sahara: Ibrahim Al-Koni's *Nazif al-Hajar* », *Research in African Literatures*, vol. 46 N°3, 2015, p. 46-67.

YANA Pierre, « Écrivains dans la guerre », *Revue des Sciences Humaines*, n° 204, *Penser la violence*, Université de Lille III, octobre-décembre 1986.

YOYOTTE Jean, *Les principautés du Delta au temps de l'anarchie libyenne*, Institut français d'archéologie orientale du Caire-IFAO, 2012.

ZIMMERMANN Klaus, « Libye (antique) », *in* Salem Chaker (dir.), *Encyclopédie berbère*, 28-29, Aix-en-Provence, Edisud, 2008 [en ligne].

Eiman AL KOSHEIRI

L’écriture des déserts de Libye, entre description et méditation

« Ce n’est que sable, aridité terrible, désert absolu » : déjà pour le Grec Hérodote, au Ve siècle avant notre ère, la Libye représente le désert par excellence, sableux ou pierreux. C’est en partant de ce lien topique qu’on s’interroge ici sur ce que signifie décrire le désert : s’agit-il de dire le non-lieu, la négation de la vie ? Ou d’ouvrir à une autre dimension que le visible, en suggérant au-delà d’un simple spectacle de désolation un autre monde ? En quoi le désert excite-t-il l’écriture ?
Le présent travail s’appuie donc sur cette unité de lieu, les déserts de Libye, pour examiner un corpus varié qui joint deux extrémités, la littérature gréco-latine et l’époque contemporaine, avec les souvenirs de l’explorateur et humaniste français Théodore Monod et les romans du Libyen Ibrahim Al Koni, qui intègrent des références à l’Antiquité. Pour dire l’étrangeté du lieu et rendre les sensations, ces descriptions reposent beaucoup sur la métaphore et l’oxymore. Mais le désert apparaît aussi comme un espace de sédimentation des récits (mythes, histoire et destins singuliers). Lieu d’épreuve ou « sanctuaire », il invite enfin à la méditation morale sur la place de l’être humain dans le monde, inspirant chez Monod et Al Koni un éloge du dénuement et un appel à la paix.

Mots-clés : description de lieu, désert, Libye, Ibrahim Al Koni, Théodore Monod

“It is only sand, terrible aridity, absolute desert”: already for the Greek Herodotus, in the 5th century BC, Libya represents the desert par excellence, sandy or stony. It is from this topical bond that we ask here what it means to describe the desert: is it to say the non-place, the negation of life? Or to open to a dimension other than the visible, suggesting beyond a mere spectacle of desolation another world? How does the desert excite writing? The present work is therefore based on this unity of place, the deserts of Libya, to examine a varied corpus that joins two ends, Greco-Latin literature and the contemporary era, with the memories of French explorer and humanist Theodore Monod and Libyan novels Ibrahim Al Koni, which incorporate references to antiquity. To tell the strangeness of the place and make the sensations, these descriptions rely much on metaphor and oxymoron. But the desert also appears as a space for sedimentation of stories (myths, history and singular destinies). A place of trial or a “sanctuary”, he finally invites moral meditation on the place of human beings in the world, inspiring in Monod and Al Koni a eulogy of deprivation and a call for peace.

Keywords: location description, desert, Libya, Ibrahim Al Koni, Theodore Monod