

Un roman-fleuve libyen : *al-Majûs* d'Ibrâhîm al-Kûnî

Jean FONTAINE

C'est de l'année 1935 que l'on peut dater la naissance de la prose littéraire libyenne¹. Le pays est alors encore sous l'emprise coloniale italienne. L'indépendance, le 24 décembre 1951, ne change guère ses conditions économiques, et partant politiques. Cependant, grâce à de nombreuses traductions en arabe à partir des langues occidentales, les premiers romans, plutôt relations autobiographiques, apparaissent au début des années soixante avec *I'tirâfât insân* (« Confessions d'un homme ») de Muhammad Farîd Sayyâla en 1961, ainsi que *Aqwâ min al-harb* (« Plus fort que la guerre ») et *Hisâr al-kawn* (« Le siège du cosmos ») de Muhammad Alî 'Umar en 1962 et en 1964.

Avec les premières productions pétrolières, en 1965, les conditions de vie d'une partie de la population vont se trouver complètement transformées. La conscience "nationalitaire", jamais éteinte du temps de la royauté, se cristallise dans la révolution menée par le colonel Qadhafi qui renverse le roi Idris le 1^{er} septembre 1969, constituant ainsi une entité politique originale et embarrassante pour plus d'un observateur. Les romans sont publiés assez régulièrement, au rythme d'une vingtaine au cours des années 70 (entre autres ceux de Sâdiq al-Nayhûm [Benghazi 1937-Genève 1994]: *al-Qurud* et *al-Havawân*) et également une vingtaine au cours des années quatre-vingt. Cependant l'intérêt de la critique reste encore polarisé par la nouvelle².

¹ IBN JAM'Â (Bou Choucha), *Mukhtârât min al-riwâya al-maghâribiyya al-mu'asira*, Carthage, Bayt al-Hikma, 1992, t II, p. 625-634.

² Ce même auteur cite, en particulier, les critiques suivants : Ahmad Muhammad 'Attiya, *Fi l-adab al-lîbi al-hadîth*, Tripoli, Dâr al-Kitâb al-'Arabi ; Sulaymân Kachlâf, *Dirâsât fi l-qissa l-lîbiyya*, 1979 ; Bachîr al-Hâchimî, *Khalîfiyyât al-takwîn al-qasasi fi Lîbiya*, Tripoli, al-Mancha'at al-'Amma, 1984 ; Fawzî al-Tâhir al-Bichtî, *Al-madhmûn al-thawri fi l-qissa al-lîbiyya al-qasîra*, Tripoli, al-Mancha'a al-'amma li-l-nachr wa l-tawzî' wa l-i'lân, 1986, 368 p. ; 'Alî Sâlim al-'Aqqâr, *Malâmih al-batal fi l-qissa al-lîbiyya al-qasîra*, Misurata, al-Dâr al-jamâhîriyya li-l-nachr wa l-tawzî' wa l-i'lân, 1988,] 92 p.

Mon propos est de présenter ici un roman, paru en 1991, important au moins par le nombre de ses 874 pages.

C'est un livre en deux tomes : *al-Majûs*³. Son auteur est Ibrâhîm al-Kûnî. Originaire d'al-Hanmâda al-Hamrâ', il a été étudiant à l'Académie Gorki de Moscou et il travaille aujourd'hui à l'ambassade de Libye à Berne. Il a déjà écrit une pentalogie partiellement éditée⁴ : *al-Khusûf* (« L'éclipse »). Outre des études historiques (*Thawrât al-sahrâ' al-kubrâ*), politiques (*Naqd nadwat al-fikr al-thawri*) et littéraires (*Mulâhazât 'alâ jabîn al-ghurba*), il a publié quatre recueils de nouvelles et deux autres romans (*Nazîf al-hajar*⁵ et *al-Tibr*).

Présentation matérielle

Si le livre a paru en deux tomes, c'est parce que le nombre de pages l'exigeait. En réalité, il est divisé en quatre parties, disposées symétriquement : la première et la troisième comportent chacune onze chapitres, la deuxième et la quatrième n'en contenant que trois. Ces chapitres sont, à leur tour, subdivisés en paragraphes dont la longueur varie de moins d'une page à 35 pages. Dans la première édition, il manque le paragraphe 4 du chapitre 2 de la première partie. Chaque chapitre est introduit par une citation dont les sources sont les plus diverses : le Coran, la Bible et l'Évangile, des poèmes touarègues anciens, des historiens grecs (Hérodote), des auteurs arabes classiques (mystiques, géographes), des ouvrages scientifiques (ethnologie, ornithologie), des auteurs modernes (Saint-Exupéry, Lévi-Strauss). Ces petits textes montrent la grande culture de l'auteur, mais on ne trouve pas toujours comment ils s'intègrent au corps du roman. Enfin les chapitres se terminent par la reproduction de seize gravures rupestres, dont les dessinateurs étaient amoureux de naissance des belles femmes paradisiaques de Wâw [1, 418]. Le roman a été composé au cours des cinq derniers mois de 1990.

³ *Les Païens*, Misurâta, al-Dâr al-jamâhîriyya li-l-nachr wa l-tawzî' wa l-i'lân, 1991, 455 et 419 p.; deuxième édition Beyrouth, Tanwîr, 1992.

⁴ Beyrouth, Dâr Abû Dhîr al-Ghifârî, 1989. Ont paru *al-Bi'r*, *al-Wâha*, *Akhbâr al-tûfân al-thâni* et *Nidâ' al-wufûq*.

⁵ Voir ALLEN (Roger), *The Arabic Novel*, 2^e éd., New York, Syracuse University Press, 1994, p. 244-258.

Cadre géographique

Les événements de ce roman délimitent un grand espace constitué par le désert des Touaregs. Il est limité à l'Est par le Hoggar et Tamarasset (actuelle Algérie); au Sud, par Tombouctou (actuel Mali), Kano (actuel Nigeria), Agadès (actuel Niger) et le lac Tchad; au Nord par la Hamâda et à l'Ouest par le Fezzan (actuelle Libye). Les faits qui intéressent plus directement l'intrigue se passent entre Ghadamès et Ghât, du côté des monts Akâkûs et Idînân, déjà repérés par les voyageurs étrangers⁶. Leur configuration a donné lieu à de nombreuses légendes. L'un d'entre eux serait habité par les esprits (jinn).

Le véritable héros du roman est le désert avec son vent d'Est dominant. C'est le désert qui dessine le destin des humains. Il est le maître absolu : le désert est comme les cantiques célestes; si on ne chante pas leur mélodie, on est tué par la passion et la folie [1, 97]. Le désert est le lieu de la pureté [1, 220]. Quant à ses étoiles, elles viennent au secours des hommes en perdition [1, 276]. Le calme (*sukûn*) du désert augmente en profondeur chaque fois qu'on l'écoute avec attention. Sa quiétude est le langage de la solitude, l'inviolabilité de l'éternité, la mélodie de la triste pérennité [1, 351]. Le silence (*samt*) du désert est « transparent, sensible, avec la finesse de la fleur d'ajonc que blesse l'abeille et que fait saigner la piqûre d'insecte, le silence vierge, que griffe la protestation dans un cœur sage et que tue le refus caché dans la poitrine d'un cavalier orgueilleux, perdant ainsi sa virginité sans qu'y pénètre le discours. » [1, 336]. Ecouter le silence devient un rite religieux. [II, 45 et 236].

Le vent d'Est amène le sable qui bouche les puits. Mais il purifie des maladies et féconde les palmiers des oasis. Parfois il est messager de bonne nouvelle, parfois de malédiction. Y a-t-il un secret dans son insistance ? Dans le passé, pour l'arrêter, il fallait sacrifier la plus belle vierge de la tribu, coutume contre laquelle se sont élevés les sages musulmans. Même si aujourd'hui certains proposent la même

⁶ DUVEYRIER (Henri), *Les Touaregs du Nord*, Paris, Challamel, 1864, XXXV + 496 pages + XXXI planches. Les monts dont il est question ici sont dessinés dans la figure 38 de la page 416 bis. On trouvera des détails sur Idînân p. 34, pl. II, fig. 2 et p. 60; sur Akâkûs, p. 15.

solution, on assiste cependant, dans ce but, à une alliance entre la voyante et les juristes. Le vent fait perdre le sens du temps [I, 212]. Il parle une langue comprise des enfants, il est l'envoyé de l'inconnu, comme 'Azrâ'il, le destin du désert. Seul il dégage aujourd'hui ce qu'il a enfoui dans le voyage d'hier [I, 262]. La conquête du vent est comme celle du fleuve. Sa persistance fait craindre la naissance d'un Grand Erg central, au milieu des deux autres. La brise du Nord pourrait bien être un répit, mais la pluie torrentielle est aussi nuisible que la sécheresse, elle choisit ses victimes parmi les hommes.

Dans le désert, la montagne est privilégiée. C'est là qu'on approche Dieu. L'altitude des sommets rend infaillible ; la plaine corrompt les gens, elle est le lieu des démons. Qui n'a jamais gravi la montagne ne connaît pas le goût de la vie. Mais les grottes, avec leur écriture tiffinagh et leurs dessins, jettent la suspicion. Cette montagne a une autre personnalité, la nuit.

Dans le désert, encore, c'est l'eau qui détermine le sens de l'histoire. Dès le début du roman, le chef de la tribu veut protéger le puits, la mamelle du désert. Il envisage même de déplacer une dune. La malédiction de la soif est éternelle. Pour le peuple du désert, l'absence de pluie vient de l'absence de justice, du non-respect des enseignements des anciens. Dans les cas de grande sécheresse, les chameliers doivent parfois attendre leur tour pendant plusieurs nuits pour abreuver leurs bêtes. Mais le puits, découvert depuis 300 ans par un voyageur du Hoggar à la recherche d'un trésor [I, 277], est aussi l'objet de convoitise du sultan de la nouvelle cité de Wâw qui veut l'enclorre dans ses remparts : seuls les murs peuvent protéger le puits du vent de sable [I, 263]. Le puits, c'est l'arme des cavaliers, le secret de la force de la tribu et en même temps son point faible [I, 327]. L'eau est même plus forte que la pierre de la margelle qui s'use avec le temps. Si la sécheresse a duré sept ans, elle sera suivie de sept années pluvieuses.

Le désert est l'espace du loup qui lance son appel à la fin de la nuit. Seuls les bergers experts sont capables d'interpréter son cri, celui de l'animal affamé ou bien repu. Le nommer, c'est l'appeler. Aussi le surnomme-t-on Mûkhâmmad. Le loup a appris à fuir les Sahariens. En effet, c'est l'homme, et non le loup, qui a apporté le mal dans le désert. On raconte même que le grand père de Mûsâ le derviche a été élevé par une louve après la mort de ses parents [I,

376-381]. C'est ainsi qu'à la fin du roman, le derviche suivra les loups à jamais [II, 415].

Mais le désert contient aussi, pour qui est capable de le contempler, les magnifiques spectacles de la nature : le printemps dans la Hamâda, les fleurs d'ajonc qui s'ouvrent après les saisons pluvieuses, les gazelles qui broutent paisiblement dans les oueds, le mouflon trapu qui bondit sur les monts au centre du désert, les sommets cachés qui recueillent l'eau de pluie goutte à goutte pour la déverser en véritables petits torrents. C'est que la soif est dans le cœur de l'homme, pas dans le désert [I, 402]. Et la souffrance des prophètes du Coran vient de leur fréquentation des hommes.

Époque historique

Elle est assez difficile à déterminer de prime abord. Le livre évoque les derniers sultans de Tombouctou, avant la conquête marocaine, comme un passé lointain que l'on se rappelle. L'islamisation est un fait ancien, acquis et commenté parfois avec une nuance de regret [I, 290]. Aucune mention n'est faite des futurs occupants occidentaux. Cependant les chrétiens achètent encore des esclaves à Tripoli [II, 356]. Mais une allusion au gouverneur ottoman qui sévit dans le Nord [I, 293] donne une précision utile. Celui-ci chercherait à appliquer une décision du pouvoir d'Istanbul : faire main basse sur l'or du Sahel pour renflouer l'empire en difficulté [I, 347]. L'ensemble de ces indications éparées permet d'envisager que l'action se passe au début du XX^e siècle, d'autant plus qu'on apprend, à la fin du roman, que les ruines de Wâw ont été visibles plus de cent ans et qu'elles ont complètement disparu dans les fameuses inondations de 1913 [II, 390-391].

Les protagonistes du roman se posent la question de la nature de la première pâte, de la première terre, de la patrie (*watan*) [I, 411]. Cette nostalgie de l'origine les marque profondément. Les nomades, perpétuels étrangers, sont des enfants, parce que Dieu ne leur compte pas les années d'exil. Cette première patrie inconnue ne serait-elle pas Wâw ? On essaiera d'en comprendre la signification plus loin. Pour veiller sur elle, pour la sauver de la trahison de la poussière, il est nécessaire de répondre à l'appel obscur lancé au voyageur exilé. L'appel de la patrie transforme les hommes peureux en héros. C'est à

sa recherche que sont partis les ancêtres quand ils ont perdu leur Livre fondateur [I, 443].

Contexte socioreligieux

Deux groupes de population sont en opposition larvée : d'une part les blancs, nomades (« Le Saharien qui reste plus de quarante jours quelque part devient esclave comme les habitants des oasis et des cités entourées de remparts », I, 316) et musulmans, d'autre part, les noirs (surnommés chacals par la population touarègue, I, 134), sédentaires et animistes. L'enjeu géopolitique est l'occupation du terrain et la maîtrise des points d'eau : mourir libre vaut mieux que devenir esclave des païens. Ces derniers en arrivent même à commettre le crime suprême, empoisonner les puits. D'où les réticences des Anciens à s'allier avec les Bambara. Une partie de ceux-ci veut encore se venger de la conquête des Almoravides [I, 102]. Les caravanes commerciales, parfois décimées par les pillards [I, 290], jouent un rôle prépondérant dans les alliances qui se font et se défont. Au-delà des marchandises, c'est l'or qui joue le rôle décisif. Sa disparition amène des apostasies [I, 52]. Dieu et l'argent ne se rassemblent pas dans un seul cœur. Mais cette lutte entre animistes et musulmans existe aussi au sein même du palais du sultan de Tombouctou [II, 336].

Chez les musulmans, la lutte est souvent âpre entre confréries et juristes orthodoxes. Les uns et les autres prétendent combattre les innovations de l'ignorance et sortir la population de ses superstitions (par exemple, les cérémonies pour conjurer le sort, I, 79 ou les amulettes pour faire venir la pluie, I, 116) par l'enseignement du Coran. Mais l'application de la loi musulmane peut avoir des conséquences désastreuses, par exemple en libérant les esclaves ou les co-épouses noires. L'instauration de l'aumône légale a pour conséquence la constitution d'un trésor public. Mais les profiteurs exploitent l'ignorance religieuse des sahariens pour s'enrichir.

La confrérie dont il est question dans le roman est la Qâdiriyya [I, 23]. Les séances de *dhikr* se pratiquent dans son marabout [I, 98]. L'ensemble des novices pleure le retour à l'obscurantisme [I, 105]. Son cheikh prend de plus en plus de place et finit par évincer le chef de la tribu [I, 409]. Cependant le cheikh est accusé de corruption [I,

345]. Addah, nouvellement promu chef de la tribu, l'avait convaincu de rester pour enseigner la tribu d'une manière autre que celle des faux derviches et des juristes mercenaires. L'islam était en effet menacé par les rites des pèlerinages populaires (*hadhra*) et autres pratiques déviantes menées au nom du Prophète. Les pires voleurs étaient ceux qui se déguisaient en ascètes venus du Maroc pour chercher des trésors grâce à leurs cartes secrètes. Le cheikh de la confrérie prêche alors l'amour de Dieu (*al-'ichq al-ilâhî*) et commence la lutte contre les innovations. Il prône le chant des versets divins pour la guérison des malades. Mais ce cheikh amène la tribu à sa perte [II, 711]. Il a succombé à la tentation de posséder et s'est transformé en sultan temporel : il est difficile d'allier en une seule personne le réformateur et le gouvernant. Or le chef l'avait fait venir, précisément pour libérer la tribu. Au lieu de cela, le chef de la confrérie accepte un coffre d'or : celui-ci provoque l'envie de la tribu bambara qui extermine les partisans de la confrérie [II, 101].

Les prescriptions musulmanes peuvent-elles se concilier avec la tradition désertique ? Et pourquoi les gens seraient-ils menés au paradis avec des chaînes ? [II, 98] L'enjeu est de taille. Les commandements du désert ont été codifiés à partir des sentences d'un ancêtre mythique Anhî qui rappelle constamment la puissance de l'eau au désert. Les anciens ont cru que le texte d'Anhî était le « Livre des Trésors » et l'ont avalé. Certains doutent que ses paroles aient été transmises dans leur exactitude. Le lien du sang est plus fort que les contrats : l'individu ne craint rien qui se rattache à son origine [I, 751]. Les textes philosophiques et moraux sont toujours attribués à Anhî, tandis que les contes didactiques sont supposés venir des ancêtres [I, 392]. C'est cette ancienne loi du désert qui exige de ne pas être avare de l'eau même pour son ennemi [I, 423]. Elle demande aussi que l'on s'éloigne de l'or : le saharien n'a besoin que de sa sagesse pour être heureux [I, 442].

Les luttes entre les adversaires énumérés précédemment sont compliquées et tous les types d'alliance sont possibles. Les traces des superstitions du paganisme antique sont constantes dans la pratique de ces musulmans touarègues vivant souvent à proximité des animistes. À tel point qu'il est légitime de se poser la question de savoir qui est païen et qui est croyant. Le païen, ce n'est pas celui qui se prosterne devant la pierre, puisque Dieu est partout. C'est celui qui vend

Dieu pour de l'argent et le remplace dans son cœur par l'amour de l'or [I, 408]. L'or est maudit : qui possède ce métal sera possédé par les djinns [I, 359 et 449]. Il vaut mieux se couper la main que de la tendre vers les trésors, dit le livre d'Anhî.

Les djinns sont un des actants principaux du roman. Tous les personnages ont affaire à eux. Leur patrie était le désert. Elle leur est désormais disputée par les nomades chassés de la Wâw primitive. La transhumance perpétuelle des touarègues les accable. Des poudres sont utilisées pour les éloigner, mais ils aiment se déguiser et prendre toutes les formes. On ne les nomme jamais. Ils hantent les femmes et ont peur des hommes. L'apparition d'un djinn signifie la proximité de la mort. Et quand la tribu Bambara décide de faire un sort à la nouvelle cité, elle s'allie avec les djinns qui se métamorphosent en chacals [II, 385].

Intrigue sentimentale

Le triangle classique des intrigues romanesques se retrouve ici. Pour simplifier, on le décrira comme suit : Oukhâ aime la princesse Tiniri qui aime Awdâd [I, 224]. C'est à l'occasion de l'assemblée des adultes (mî`âd) que les liens se tissent invisiblement entre ces personnages. Alors que la princesse joue de son instrument, Awdâd entonne un poème : il fait pleurer la foule par la douceur de son chant, celui des djinns femelles.

La princesse Tiniri, fille d'Awragh et d'une esclave éthiopienne, est le premier personnage cité dans le roman. Sa nourrice lui a appris le haoussa, le tamacheq et l'amharique : il y a une vie secrète dans chaque langue, la langue ouvre l'esprit [II, 332]. Mais elle l'a initiée également au comportement des femmes intelligentes. La femme intelligente, qui obéit à Dieu dans la loi de l'univers, cherche à soumettre le plus grand nombre d'hommes. Elle peut ainsi changer de refuge en cas de danger. Tiniri arrive de Tombouctou où règne son père, fuyant le sort qui l'a désignée comme victime sacrificielle propitiatoire, et vient s'installer dans la nouvelle Wâw. Dès son arrivée, elle rencontre Awdâd. Puis elle éblouit Mûsâ, le derviche qui vient lui rendre visite : comment la femme se transforme-t-elle de diable terrestre en ange céleste ? Déclarant son amour pour Awdâd, bien que fiancée à Oukhâ, elle éprouve un sentiment plus fort que la loi musulmane [I, 228]. Cette décision attriste le chef Addah. Mais la princesse déteste exhumer le passé [I, 298]. Pour elle, Dieu a créé la

femme pour subjuguier le cœur des hommes [II, 195]. Le credo des païens est dans ses femmes. La femme est créée pour être la splendeur de tous les hommes. Pourquoi la constitution coranique interdit-elle cette jouissance ? [II, 267 j Ainsi elle a aimé en même temps la force d'Oukhâ et les sentiments d'Awdâd. Or le cœur ne se divise pas. Et elle avait rejeté Oukhâ bien avant la mort de ce dernier et choisi Awdâd avant le défi que lui avait lancé son adversaire. Le destin n'a pas eu pitié d'elle. Désespérée, elle se dirige vers la montagne pour retrouver le derviche mutilé qui l'aime toujours. Elle lui propose de ne former qu'un tout avec lui. Il fuit. En le poursuivant, elle tombe dans le puits où elle se noie. Dès son enterrement terminé, le désert gronde, le vent d'Est cesse, la pluie se met à tomber [II, 349].

*

Awdâd, surnommé Mouflon des Monts, Oiseau du Paradis, Devin des Nuages, a été marié à Tafaout qui lui a donné un enfant. Quand il chante, sa voix ensorcelle tout le public, au point que le derviche Mûsâ lui a demandé de lui enseigner la musique. Il apprend la passion de la princesse à son égard grâce à la mission secrète du derviche. Il ne veut pas y répondre positivement, puisque la princesse est fiancée à Oukhâ : la loi des habitants du désert est la noblesse. Cependant, il rend visite de temps en temps à la princesse. Il accuse le sultan Anây être responsable de la persistance du vent d'Est pendant trois ans Akhmâd, ami d'Oukhâ, veut convaincre Awdâd de laisser la princesse à Oukhâ [II,199]. Akhmâd manque de mourir de soif en route, parce que son chameau a été attaqué par une horde de loups. C'est alors qu'Awdâd le sauve d'une mort certaine et annonce qu'il accepte le défi d'escalader le mont Idînân, malgré les réserves du derviche. L'ascension est un vrai morceau de bravoure [II, 237-258]. S'y mêlent l'adresse humaine et l'évocation des superstitions liées à la montagne et au mouflon sacré qui y demeure. L'être humain téméraire risque de rester victime de la malédiction : « Qui grimpe jusqu'au sommet ne pourra plus redescendre. » Après avoir épuisé tous les moyens de trouver une faille qui lui permette de retrouver les siens dans la plaine, Awdâd finit au sommet de la montagne : quelle faute a-t-il donc commise ? [II, 307] Le désert ne tolère pas qu'on adore une créature terrestre. Awdâd a espionné les djinns en regardant la patrie des ténèbres. Le destin s'est montré le plus fort. Sa

mort donne lieu à trois sortes d'élégies: celles des gens du secret, celles des gens de l'amour, celles des gens du danger [II, 317-328].

*

Oukhâ, responsable de la protection du puits, lutte contre le destin. Fiancé à la princesse Tiniri [I, 219 où l'on récite la Fâtiha], il ne méritait pas d'être trahi. En se mettant entre ses mains, toute la tribu voulait se protéger du sable. Sa souffrance fait peine aux autres. Il est lui-même courtisé par Tamîma [I, 357], mais sa maladie d'amour, messagère de Dieu, est la plus forte [II, 112]. La princesse d'Aïr a joué avec lui comme au chat et à la souris. Sa propre volonté n'a rien pu contre la sienne. L'imam lui propose bien d'affronter Awdâd en duel, mais ce dernier est un membre d'une tribu vassale et un noble ne peut s'abaisser à un tel combat. Pourquoi ne pas lui lancer un défi : escalader le mont Idînân ? L'imam possède un secret et il affirme qu'Awdâd n'en reviendra pas vivant. Mais pour livrer ce secret, il demande une récompense matérielle. Oukhâ ne sait que choisir. Il reçoit aussi la visite du héraut qui déprécie à ses yeux le corps de la princesse : ce n'est qu'une baratte de pourriture et de passions. En réalité, Oukhâ fuit la vérité, il s'accroche à des illusions, il veut la délivrance sans en payer le prix. Selon le héraut, il devrait aller dire à Tiniri : tu n'es que purulence ! Désespéré, il décide de partir à Tadrart. Au cimetière, il contemple les crânes et la lente dégradation des charognes. De cette méditation, il revient guéri, semble-t-il. Oukhâ est pourtant toujours partagé entre sa cousine Timima, la plus belle fille du désert, et la princesse. Il est orgueilleux et aveuglé. Le derviche lui conseille d'oublier, d'abandonner. Si Oukhâ promet de laisser Awdâd, le derviche affirme pouvoir le guérir : son remède est la mutilation par le poignard ensorcelé de la voyante [II, 209]. Si Awdâd a vraiment réussi l'escalade, cela signifie qu'Oukhâ est vaincu. Pour lui, le défi est le jugement du destin. De toutes façons, après la mort, l'homme disparaît : le lendemain ne contient que le néant. Alors Oukhâ se dirige vers le désert. Il égorge son chameau et demande à son meilleur ami Akhmâd de l'étrangler, même si la religion des musulmans l'interdit [II, 275]. Telle est sa fin.

Meneurs de jeu

Autour de ces trois premiers personnages, trois autres hommes jouent un rôle décisif : le derviche, le sultan de Wâw et le chef de la tribu.

Le derviche Mûsâ se voit consacrer un chapitre entier [I, 185-250]. D'origine maraboutique, orphelin très jeune, il est élevé par une nourrice noire affranchie. Refusant les aumônes, il vit de sa sueur et de sa chasse. Il communique à la nature, en particulier, avec les acacias. Sa place spéciale dans la société du désert en fait le messager particulier des causes difficiles. Ainsi la princesse Tiniri, pourtant déjà fiancée à Oukhâ, lui demande d'aller déclarer son amour à Awdâd. Et c'est le drame, parce que le derviche est aussi tombé amoureux de la princesse lors de l'assemblée. Il s'acquitte pourtant de sa tâche avec succès, plaidant pour la loi de la vie, de la musique et de la poésie. Mais, tombant d'inanition dans son amour impossible qu'aucune femme ne peut combler, il préfère s'émasculer, quitte à perdre connaissance et manquer d'être dévoré par un loup. La purification de la mutilation a permis la visite de cet envoyé de sa grand-mère. Après la mort de la voyante, de l'imam et du héraut, le derviche Mûsâ accuse la princesse, mais il est encore amoureux d'elle. Il lui reproche cependant d'avoir voulu garder les deux hommes, Oukhâ et Awdâd. Le derviche est un expert en amour (*mahabba*), alors que la princesse est experte en passion (*'ichq*) [II, 234]. Après la ruine de la ville, il retrouve Tafaout, la femme d'Awdâd. Celle-ci veut à tout prix une descendance mâle pour perpétuer la tribu. Mais les loups arrivent et le derviche les suit définitivement.

*

Le sultan Anây, demi-frère d'Awragh, lui conteste le droit d'avoir dépossédé son oncle du pouvoir. Dans sa fuite, il a pu récupérer la princesse qui devait être offerte en sacrifice pour obtenir la pluie. Il veut construire un royaume plus grand qu'Azgar. Il veut montrer aux païens que la prise de Tombouctou n'est pas une victoire. Pour acquérir le terrain nécessaire à la construction de sa ville, comme la Didon de la légende, il achète la surface d'une peau de bufflesse qu'il coupe alors en fine lanière, obtenant ainsi une étendue considérable. Il échange secrètement l'or contre des marchandises venant du

Nord. Il réussit à convaincre les sahariens par le chant, la poésie, la passion [II, 325]. Il n'a pas d'épouse, parce que se lier à une femme, c'est lui donner son âme. Le commerce est moins dangereux que la femme. Au moment de l'assaut final contre la nouvelle cité, il montre des vertus héroïques et se bat courageusement pendant deux nuits. S'il périt, c'est par trahison [II, 389]. Après sa mort, on s'aperçoit que le coffre précieux dont il portait la clé secrète constamment sur lui contenait en fait un linceul neuf qu'il avait prévu pour sa sépulture [II, 411]. En définitive, le sultan était un sage.

*

Addah, le chef de la tribu (*za`im. chavkh. hakim. ra's al-qabila*) jouit de la confiance de tous. Elevé par sa grand-mère, il passe son enfance à écouter les légendes qu'elle lui raconte. Il connaît un amour d'adolescent et passe par une phase mystique. Tout cavalier doit commencer par l'amour. C'est ainsi qu'il approche successivement trois Tânad [11,28-63]. La première est poétesse. Elle est vaincue par Addah au cours d'une joute. Mais la poétesse attirée de la tribu découvre qu'Addah n'a fait qu'assembler de manière nouvelle des vers déjà déclamés par les anciens. Normalement le bon poète indique ses sources par allusions discrètes dans son texte. Mais pour conquérir une belle, il faut savoir mentir. C'est un don du ciel. La deuxième Tânad appartient à une tribu de Ghadamès où le chef envoie Addah, jeune homme, pour négocier une réconciliation. Addah a reçu le don de la raison. Il réussit dans son entreprise. La femme est conquise, mais elle préfère épouser un nouveau riche. La troisième Tânad sera son épouse. Addah lui ment pour l'attirer à lui. S'il lui récite des poèmes, ce n'est pas seulement pour conquérir son cœur, mais aussi pour conquérir les vastitudes dénudées et connaître ce que cache le désert. Grâce à la poésie, il peut rechercher Dieu et Wâw son oasis perdue. Si la raison ne voit pas plus loin que le bout de son nez, la poésie s'envole loin dans l'espace. Tout Saharien naît du ventre de sa mère assoiffé de poésie. Addah tient à son épouse un langage imaginaire. Mais un jour il ressent la vanité de cette situation. Il avoue ses mensonges, que sa femme connaissait d'ailleurs. Alors il la quitte définitivement.

Il se retire dans le désert et s'adonne à des jeûnes prolongés, pris par la fièvre de la nostalgie de Wâw. La tribu voudrait bien qu'il devienne le nouveau chef, mais il se sent encore trop jeune. Il aime-

rait aller au Mont Nafûsa apprendre les sources de la religion auprès des maîtres des confréries. Mais le nouveau chef est assassiné au bout de neuf mois. La vraie noblesse consiste à renoncer au bonheur et à revenir du chemin vers Wâw pour répondre à un autre appel céleste, celui du devoir. En attendant, il repart au désert à la recherche de ses chameaux égarés. Il veut les poursuivre jusqu'au Sud, mais son esclave noir Bûbû appartenant à la Qâdiriyya s'y oppose. Ils s'affrontent en un combat singulier à l'épée, puis à mains nues [II, 89-101]. Pendant son absence, la tribu est décimée.

On lui confie des missions délicates. Sa tente est ouverte à tous, sauf aux jeunes filles. Il est entouré d'un conseil d'anciens qui peut éventuellement se montrer extrêmement critique envers lui. Le chef de la tribu sait accepter la contradiction publique, pas le sultan. Le chef consulte cependant la voyante païenne pour connaître le remède à la sécheresse. Sa réflexion lui permet de découvrir que la racine de tous ses maux et de ceux de sa tribu est dans la sédentarisation. C'est elle qui provoque son angoisse (*inqibâdh*). Le credo du désert est le perpétuel éloignement (*istinfâr*) [I, 434]. Comme l'eau et l'air, le bien meurt quand on l'enferme dans une cage, autrement dit quand l'homme vit derrière des remparts. Sa patrie est la Hamâda Hamrâ', c'est son paradis, la Wâw céleste [1, 451]. Quand toute la ville est détruite, il la parcourt en méditant sur le destin. La seule survivante est Tafaout, la femme d'Awdâd. Puisque le derviche émasculé ne peut lui donner l'enfant qu'elle souhaite, le chef de la tribu l'emmène donc avec lui : ils assureront l'avenir de la tribu dans un retour à la tradition saharienne du nomadisme.

Énigme policière

Plusieurs morts violentes intriguent les membres de la tribu. La première à être assassinée avec son propre poignard ensorcelé est la voyante Timit [II, 131]. Le juge, l'imam et la princesse accusent le derviche Mûsâ qui est arrêté et interrogé. Il reconnaît bien avoir un jour volé le poignard. Il reconnaît même qu'une inimitié existait entre lui et la voyante. Mais il nie farouchement être le coupable. On le torture copieusement pour qu'il avoue où il a caché l'or de la voyante qu'il est supposé avoir volé. Un ancien du conseil proteste contre ce châtement immérité : « Ayez pitié de qui est sur terre, qui

est au ciel aura pitié de vous. » Bâbâ, l'exécuteur prétend qu'il n'y a pas de justice sans dureté. En attendant la sentence, on attache le derviche à une porte de la ville où, pendant la nuit, Tafaout vient lui donner à boire et à manger.

Le premier rebondissement de l'affaire a pour origine le héraut. Devenu aveugle pendant son enfance, celui-ci voit en songe le scarabée sacré qui lui promet de recouvrer la vue s'il l'écrase et met le jus obtenu sur ses yeux. Pendant le court laps de temps où sa vue revient, le héraut distingue nettement l'imam qui sort de chez la voyante avec un coffret. Pendant que le cortège qui emmène Mûsâ s'avance vers le lieu de la peine capitale, il dévoile son secret. Le juge doit libérer le derviche et va faire arrêter l'imam, mais celui-ci est trouvé également assassiné chez lui. Le sultan, mécontent du comportement du juge, l'exile. Il manque de miséricorde mais, en réalité, son statut de juge lui permet de se venger du tort fait à sa mère devenue esclave et à son père tué au cours d'une attaque tribale. Il étudie alors le droit à Marrakech avant de se consacrer à la justice. Pour le sultan, la peine de mort est l'affaire de Dieu, pas celle du juge. Pour son départ de Wâw, les jeunes filles font la tête, avec à leur tête la princesse.

Un deuxième rebondissement s'annonce. Il semble que l'assassin de l'imam soit le commerçant al-Bakkây⁷. À deux reprises ses caravanes avaient été pillées. Il était donc perclus de dettes. Aussi le gouverneur de Tripoli avait vendu sa femme et ses enfants à des marchands chrétiens d'au-delà des mers [II, 176]. Bakkây essaie bien de les rattraper, mais c'est trop tard. Revenu à Ghadamès, il commence à goûter la paix saharienne, alors qu'auparavant, son cœur attaché au murmure de l'or (l'or ne se donne qu'à celui qui se donne à lui), en était empêché. Le désert lui parle désormais la langue de Dieu, l'esprit de l'amour (*mahabba*). Cependant, il couve sa vengeance. Ayant perdu son honneur dans la concurrence commerciale, il ne lui reste plus que la fuite en avant. Il soudoie Matara pour qu'elle lui amène la plus jeune des quatre femmes légitimes du syndic des commerçants. Les moments qu'il passe avec elle lui font

⁷Un certain Sidi al-Bakkây était le cousin du célèbre cheikh de Tombouctou. Voir DUVEYRIER, *op. cit.*, avant-propos, p. III.

connaître l'instant inoubliable. C'est cet instant-là qu'il choisit pour appeler son âme damnée qui avait invité, dans la pièce à côté, les notables de la ville et le syndic des commerçants. Ce dernier, humilié en public au plus profond de lui-même, se pend chez lui. Al-Bakkây est amené devant Le juge, qui n'est autre que Bâbâ, récemment chassé de Wâw. L'accusé avoue avoir tué la voyante Timit pour récupérer sa femme et ses enfants. Il accuse le juge de vouloir aussi se venger des hommes qui se sont partagés sa mère. Il est condamné à la peine capitale. Trois jours après son exécution, des sbires recrutés par al-Bakkây poignardent le juge inique.

Quête de la cité mythique

La ville de Wâw existe aujourd'hui en deux exemplaires, Wâw al-Kabîr et Wâw al-Namûs, à environ 560 et 680 kilomètres de l'endroit où sont supposés se passer les événements du roman. La légende touarègue parle d'une troisième, Wâw Harîra. Dans le livre, elle est multiple [1,443] : l'ancienne, bâtie en pays noir, la nouvelle, en construction au centre du pays touareg pendant le roman, et la mythique à la poursuite de laquelle tous se mettent en route.

De l'ancienne, on apprend qu'elle a été l'objet d'une lutte opiniâtre entre les musulmans et les païens. On l'identifierait donc à Tombouctou [1, 298] qui a été livrée contre de l'or. On y a de nouveau permis les idoles, ce qui révolte un cheikh qui considère cet acte comme de l'apostasie (*rida*). De cette ville perdue [1, 297], les habitants du désert ont hérité la façon de construire les remparts, ainsi que les maisons carrées, les toits, les fenêtres, l'escalier intérieur réservé aux femmes. On dit même que ses remparts sont construits en lingots d'or [1,355]. Où ce royaume a-t-il disparu ? Serait-ce Wâw la promesse qui existerait encore au désert ?

La deuxième s'édifie rapidement au pied des deux monts Akâkûs et Idînân, refoulant la population locale vers l'Ouest. C'est la petite Tombouctou. Elle en adopte les lois [1, 214]. Son étape permet de raccourcir la route de l'or. Sa présence constitue une véritable révolution au désert. L'or est le moteur du commerce et le commerce crée les villes [1, 179]. C'est un paradis perdu [1, 267]. Elle devient la *ka'ba* de la tribu et la *qibla* de tous les Sahariens [1,438]. C'est la voyante Timit qui apprend la première le secret de la transformation

de l'or en cachette dans la ville. Le second à l'apprendre est le derviche. L'erreur de la princesse est précisément d'offrir au derviche, pour prix de ses services, un bracelet d'or serti dans les ateliers secrets de la ville. À partir de là, tout le monde, dans la tribu, sera au courant [II, 337]. La tribu bambara couvait sa vengeance depuis longtemps. Mais elle était en nombre insuffisant pour venir à bout de la nouvelle Wâw. Aussi s'allie t-elle d'une part avec les djinns et d'autre part avec les chacals. C'est la conjugaison de ces trois éléments qui passe à l'assaut de la ville. Bien sûr, le traître Idakrân mène l'attaque. Il affronte le sultan en combat singulier. Toute la ville est détruite. Les hommes encore valides sont emmenés captifs, tandis que les femmes sont gardées par les djinns.

La troisième Wâw, dans le roman, recouvre plusieurs significations. Normalement, on ne l'appelle pas par son nom : c'est la moindre preuve de sagesse (*hikma*) [1, 405]- Elle est ce mirage que poursuivent tous les êtres humains : « Sans une Wâw quelque part, le désert n'aurait aucun sens, ni la vie. » [1, 268]. C'est la cité qui ne meurt pas. Les Anciens désespèrent de l'atteindre un jour. Ils laissent ce soin à l'autre groupe alternatif que séduit le giron des femmes inconnues qu'on n'a pas encore aimées, perdant ainsi la bataille de Wâw avant qu'elle ne soit commencée [1, 337]. On ne l'a encore trouvée ni au désert, ni dans le cœur. Le désespoir d'atteindre Wâw est le premier motif pour aimer une femme. Les Anciens ont pu comprendre le secret de la langue du silence du désert : ils en ont fait une autre Wâw. Tous attendent le voyageur qui conduira les jeunes à Wâw en passant sur un tapis étendu au-dessus de l'abîme. Pour y accéder, il faut être capable de se dépouiller de ses vêtements et surtout ne pas vouloir y retourner. L'exil éternel (*hijra*) est la fuite de la terre fixe. La Wâw recherchée est le monde désertique (*al-'arâ'*) sans limites [II, 11]. Si la quête de cette cité est si intense, c'est qu'elle est le juste retour des choses. En effet, le premier homme, nommé Mandâm par les Touaregs, a été chassé de cette Wâw après avoir mangé le fruit défendu [II, 287-293]. Comme la bouche est le motif de l'expulsion, les nomades se couvrent désormais la bouche par leur voile (*lithâm*) [II, 17]. Dieu a bâti un mur entre le désert et la Wâw cachée. Le Saharien est ainsi devenu un éternel voyageur : il a perdu la chemin de l'oasis d'où il est venu et celui de l'oasis où il va. Il vit un double expatriement, celui du paradis terrestre et celui de

Dieu. C'est une véritable impasse que cet appel constant au voyage. En effet, si le voyage est trop long, l'esprit s'envole dans le vent et l'appel de la terre retentit. À la recherche de la liberté, répond la nostalgie de la vie sédentaire. Mais cette liberté est-elle l'enfer ? Peut-être pas puisque la nostalgie transforme cet enfer en état de grâce (*na`îm*) [II, 100]. Mais, pour la nourrice de la princesse, l'appel secret à briser les liens et arriver ainsi jusqu'à Wâw n'existe que dans l'imagination des mâles [II, 334].

Pour le sultan, en revanche, la Wâw céleste est pourtant plus près de nous que la veine jugulaire (Coran 50, 16), le salut est dans la stabilité, la Wâw recherchée est à l'intérieur de soi [1,446].

Il ne faut pas la confondre avec « le Royaume des Cieux » [1, 394]. Cette expression se trouve dans le Coran (6, 75 et 7, 185), mais elle signifie alors lieu de la puissance. Ce n'est pas le cas dans le roman où elle est employée dans un sens proche de celui de la Bible et de l'Évangile. Tout comme le commentaire qui suit : « N'entre à Wâw que celui qui a traversé la vallée de la souffrance et qui est né deux fois : perds-toi, tu la trouveras ! » [1,395]. Naître deux fois est repris de l'Évangile selon Jean (3, 4-5) et se perdre pour se trouver existe dans celui de Matthieu (10, 39). De Wâw, on sort nu, parce qu'on y est entré nu [1, 403], allusion à la réplique de Job (1, 21) ou à la nudité de Jésus entré nu au tombeau (Mt 27,35) et sorti nu de ce même tombeau (Jean 20,5-7).

Mais parfois, Wâw figure simplement l'Au-Delà [1,326]. Les premières lueurs de l'aube portent les traits de cette cité idéale. Mais à quoi bon nomadiser durant toute son existence, si on y arrive sans postérité ? [1,342]. Aucun vivant ne l'a jamais vue, donc autant se sacrifier pour sa descendance. Tout fraîchement émasculé, ayant perdu beaucoup de sang, défaillant à plusieurs reprises, le derviche se trouve aux portes de la première Wâw : la Wâw du début et la Wâw de la fin [1,377].

Ainsi, au-delà des vicissitudes de ses personnages, le sujet du roman ne serait-il pas la relation entre les trois Wâw celle qui est en contact avec le pays noir, pays de l'or ; celle qui se situe à l'opposé, aux autres confins du désert, en un point où l'or rapporté acquiert toute sa valeur ; et enfin la cité mythique. Une gradation existe entre les trois cités, comme si la démarche de l'être humain se devait de

respecter un certain nombre d'étapes, marquées à chaque fois par un détachement, pour parvenir au but suprême.

Langue

L'écrasante majorité des personnages porte des noms touaregs qui ont une signification précise : Awrâgh = jaune, Awdâd = mouflon, Tâmgârat = grande, Timit = nombril, Amnây = chevalier, Afûs = main, Idakrân = courageux, etc. Comme ceux-ci sont transcrits en arabe, ils ne comportent pas les voyelles. Par conséquent, le critique écrivant en lettres latines, à moins de trouver près de lui un berbérophone, en est réduit aux conjectures pour la prononciation réelle de ces noms. C'est un inconvénient majeur. En outre, l'auteur sème son texte d'une vingtaine d'expressions en tamacheq qu'il explique la plupart du temps en notes infra-paginales, mais dont parfois il omet aussi de préciser le sens. Il lui arrive même d'imprimer le texte en caractères tiffinagh, transcrits en arabe, puis traduits [1, 289].

Conclusion

N'ayant pas lu les quatre recueils de nouvelles ni les six autres romans de l'auteur, je ne puis replacer « Les païens » dans l'ensemble de son œuvre. Je n'aurai pas non plus la prétention d'en relever l'originalité dans l'ensemble de la production romanesque arabe contemporaine. Tout au plus, je terminerai par quelques remarques.

D'abord, ce roman présente au public arabophone un milieu qui lui est relativement peu familier, celui des Touaregs. L'effet de dépaysement est saisissant. On pense au même effet obtenu après la lecture du premier roman de Muhammad al-'Âbid Mzâlî, *Au dancing des spectres*, qui se passait au milieu des coopérants occidentaux du Congo⁸. Ensuite, le livre décrit fréquemment les survivances païennes dans la civilisation musulmane. À ce propos, on peut se rappeler la conclusion qui se dégageait de l'étude de l'ensemble de la production littéraire de Tawfiq al-Hakim. Dans le combat qui oppose la

⁸ *Alâ marqas al-achbâh*, Tunis, STD, 1978, 164 p. Voir analyse dans *Aspects de la littérature tunisienne*, Tunis, Rasm, 1985, p. 47-48.

pensée musulmane classique aux idées occidentales modernes au sujet de la mort, la solution est trouvée dans l'enracinement antique pharaonique⁹. En troisième lieu, le roman saisit le moment historique où une société nomade est en voie de fixation. On sait combien la mentalité bédouine a dû s'affronter aux nouveaux enseignements de l'islam au temps de Muhammad. Ici la comparaison peut facilement être tentée avec la pentalogie de 'Abd al-Rahmân Munîf, *Les villes salées*¹⁰. Enfin le roman aborde l'insatisfaction fondamentale de l'être humain à la recherche de sa complétude. Celle-ci est-elle possible dès ici-bas ou faut-il accepter de se perdre humainement pour se retrouver dans la divinité ? Le recours de l'auteur au mystique al-Niffarî est éloquent sur la réponse qu'il suggère [II, 96, 194 et 315]. Pourtant, le rôle du destin est non négligeable dans la disparition des principaux protagonistes.

Le récit, assez linéaire, avec quelques retours en arrière, rappelle par son souffle les grandes épopées russes. Le style coule de source : le lecteur peut se laisser aisément emporter par le mouvement des phrases. De ce point de vue, l'écriture d'Ibrâhîm al-Kûnî reste relativement classique. *Les Païens* est un bon roman arabe.

Jean FONTAINE*

⁹ *Mort-Résurrection : une lecture de Tawfiq al-Hakim*, Tunis, Bouslama, 1978, 336p

¹⁰ *Mudun al-milh*, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirâsât wa l-nachr, 1985-1989, 5 tomes.

* « *Al-Majûs* d'Ibrâhîm al-Kûnî » a paru dans la revue *Ibla* en 1996, n° 177, p.87-105.