



HAL
open science

Désert et altérité : propositions sur un “non-territoire”

Pierre Halen, Étienne Leclercq

► **To cite this version:**

Pierre Halen, Étienne Leclercq. Désert et altérité : propositions sur un “non-territoire”. 2001. hal-01616503

HAL Id: hal-01616503

<https://hal.science/hal-01616503>

Preprint submitted on 13 Oct 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Version de travail. Pour la version définitive, se référer à :

Halen (Pierre) & Leclercq (Étienne), « Désert et altérité : propositions sur un “non-territoire” », dans *Le Désert, un espace paradoxal. Actes du colloque de l'Université de Metz (13-15 septembre 2001)*. Édité par Gérard Nauroy, Pierre Halen, Anne Spica. Bern, Berlin, etc. : Peter Lang, coll. Recherches en Littérature et spiritualité, vol. 2, 2003, pp. 11-32.

Pierre HALEN (Université de Metz)

Etienne LECLERCQ (I.H.E.C.S - Bruxelles)

DESERT ET ALTERITE : PROPOSITIONS SUR UN « NON-TERRITOIRE »

Le désert, le désir. Qui désire entre au désert : *un seul être vous manque et tout est dépeuplé*. Mais le désert, cet espace du manque, peut être lui-même désiré. Quelle souterraine liaison, autre que lexicale, lie aussi le nom *désert* au verbe *désserter* ? Et qu'est-ce qui, dans notre esthétique contemporaine, nous fait accorder une telle valeur à ces images du rien, de pierrailles et d'os, que nos photographes nous ramassent à la pelle et que nous contemplons sur papier glacé, images de calendrier ou d'exposition, beaux-livres ? Les poètes ne sont pas en reste, ayant fait du désert un lieu paradigmatique de leur énonciation¹ ; il ne s'agit pas nécessairement, bien sûr, d'espaces sahariens ou autres, encore que ceux-ci constituent, à l'égard du *désir de désert*, une abondante réserve d'images arides, à même d'épuiser, autant que ces poètes le souhaitent, dirait-on, le texte, la phrase et même le mot.

Ainsi le photographe, le lecteur, le poète, mais aussi bien le randonneur et le touriste contemporains semblent-ils se déplacer vers les déserts pour y jouir *paradoxalement* de leur propre dépouillement, voire de leur exténuation. Dépouillement et exténuation le plus souvent provisoires, il est vrai, joués sur une scène éphémère, mais qui en tout cas font un étrange contraste avec l'impératif tout-puissant de la fonctionnalisation du monde, apportant sans cesse à l'humain davantage de confort (et de réconfort). L'expression de « faire contraste » n'est pas suffisante : il existe, dirait-on aussi, un état de belligérance entre l'agir consommatoire, d'une part, et, d'autre part, les espaces inviolés, donc à violer. Comment s'ajustent aujourd'hui, l'une avec l'autre, la terre habitée et l'espace désertique ? Ou réputé tel : est-ce que cette représentation n'est pas en réalité domestiquée depuis longtemps, ne l'est-elle pas de plus en plus, au départ des stations balnéaires tunisiennes ou d'Eliat Akaba ? Mirages d'une altérité toujours imaginaire.

Le désert, à certains égards, est un déchet d'espace, un espace déjeté, dé-cédé. Un lieu pour ce qui ne fonctionne pas, ou qui ne fonctionne plus, car un de ses visages est celui du déserté, de l'abandonné. Photographie du bidon d'huile abandonné par quelque motard du Paris-Dakar, et qui, là, rouille lentement, quand son utilisateur roulait si vite. Cliché d'une peinture rupestre du Tassili, à demi-effacée dans l'inaccessible creux d'un rocher, souvenir de fêtes éteintes, qui semble tout fait exprès pour servir de but à des randonneurs bariolés, babéliens, bronzés, contents de leur aventure dans les cailloux. Poème où se célèbre, aux confins perdus de l'Ardèche, le silence d'un hameau abandonné, où ne demeure que pierre sur pierre. D'où cette curieuse oscillation *inversante* de la valeur : ce qui ne vaut rien,

¹ Cf. MICHEL (J.), *Jouissance des déserts dans la poésie contemporaine*. Paris-Caen, Les Lettres modernes / Minard, 1998, 122 p.

ou plus rien, devient précisément ce qui vaut beaucoup, mais en fonction d'échelles dont la nature a peut-être changé.

En somme, la question pourrait être de discerner ce qui, sur le fond d'un agir de plus en plus construit, d'un espace de plus en plus connu, de plaisirs toujours plus drainés vers le confort, fait la jouissance contemporaine des déserts, jouissance fondée sur une dépossession et un inconfort imaginés, c'est-à-dire vécus. La réflexion que nous nous proposons de suivre ici tentera donc une interrogation à caractère général, touchant le mot *désert*, l'imagerie et l'imaginaire social qui lui sont liés. Elle empruntera, par conséquent, aux sciences humaines autant qu'à la littérature. Elle s'articulera successivement autour des notions d'espace, de territoire, de non-territoire et, enfin, de sanctuaire.

Espaces et territoires ²

La notion de *territoire* nous servira à désigner les modes d'organisation fonctionnelle de l'espace, en rapport avec une collectivité donnée. Le sociologue Jean Remy, à ce sujet ³, part du principe que l'espace est une des instances *organisantes* de la socialité. Pas d'« espèce d'espace » sans une configuration sociale et politique ; ainsi, le choix d'un site à préserver dépend d'institutions diverses qui doivent justifier leur existence en réalisant certains projets. Il peut y avoir, bien entendu, conflit entre des projets concurrents pour le même espace ; les vues de l'UNESCO, par exemple, sur telle zone, ne sont pas forcément celles des

² Nous reprenons ici certains éléments d'une communication : « De la gestion de l'espace à la préservation des sanctuaires » aux Journées d'étude *Paysage et patrimoine* (Horizon Paysage et Université de Reims, en octobre 1998, actes à paraître).

³ Cf. *Sociologie urbaine et rurale. L'espace et l'agir*. Paris, L'Harmattan, 1998, 399 p.

tour-opérateurs ou des habitants concernés. Les significations attribuées à telle partie du territoire sont par ailleurs multiples : ainsi, l'hôtelier envisage la beauté d'un environnement comme un argument commercial alors que le visiteur y voit plutôt la justification de son voyage ; s'il y a malentendu sur la définition de la valeur, il n'y en a pas nécessairement sur le projet concernant le site, et, plus profondément, il n'y en a forcément pas sur le fait qu'il existe, pour ce site, de la valeur, d'usage ou d'échange.

Il y a plus, puisque le territoire peut être décomposé en éléments complémentaires. L'espace habité semble ainsi offrir au moins quatre sous-ensembles : l'« espace du même », c'est-à-dire les zones de la vie privée et professionnelle d'une collectivité ; l'« espace de l'autre », qui marque la frontière avec les zones occupées par des groupes étrangers ; l'« espace de l'autre intérieur » qui permet une prise de distance par rapport à la quotidienneté (espace verts, lieux de loisirs ou de méditation) ; et enfin, les « espaces intermédiaires » qui, parce qu'ils sont peu codifiés et contrôlés, permettent certaines activités qui échappent au contrôle de l'organisation globale mais sont sans retombées sur elle (la prostitution, les rencontres et les pratiques illicites, l'informel, etc.)⁴.

Ne prenons qu'un exemple : l'habitat traditionnel du Sahara algérien, dont « les villes sont [...] situées sur des pitons ou sur des croupes, ce qui dégage en même temps les terres cultivables et assure la mise hors d'eau (hors d'oued) des habitations et des espaces d'activités urbaines ». À cette fonctionnalité économique s'ajoute un ordre social précis : « Le groupe fondateur commençait à bâtir sur le sommet une mosquée, qui était en même temps un magasin, un dépôt d'armes et une forteresse ; puis l'enceinte était soigneusement tracée. Cette opération revêtait un caractère

⁴ Cf. CAUQUELIN (A.), *La Ville la nuit*. Paris, PUF, 1977.

religieux et militaire ; il en était de même ultérieurement pour les extensions décidées suivant les besoins de la communauté »⁵. La façon dont les différentes zones sont réparties par le pouvoir et au bénéfice de celui-ci, en réponse à des « besoins » qu'il apprécie, n'appelle pas de longs commentaires. On relèvera pourtant le geste initial : l'érection de la mosquée ; s'il agit d'abord d'inscrire le pouvoir dans l'espace du Même, à son sommet, et de lui assurer le contrôle sur les réserves de biens comme sur les armes, la mosquée constitue également l'espace de l'« autre intérieur », et il n'est pas indifférent qu'à cet égard aussi, sa constitution soit jugée primordiale.

L'« espace de l'autre » n'est, du point de vue territorial, que ce qui est dessiné par une limite au-delà de laquelle l'organisation de la collectivité ne s'étend pas. Il n'est pas seulement défini par la négative : une autre collectivité est au-delà, que structure une autre organisation fonctionnellement semblable. Mais en tant que tel, cet « espace de l'autre » est partie intégrante du territoire, qui n'existe pas sans lui. On sait que l'imaginaire vient souvent, en plus de ces aspects fonctionnels, colorer des teintes les plus vives la représentation qu'une collectivité se construit au sujet d'elle-même et de l'Autre : rien de tel, pour avoir chaud, que de serrer les rangs en se passant des images. D'où les nombreuses variations sur le thème du Barbare, dont on considère en Occident que l'Antiquité gréco-romaine a donné les représentations canoniques⁶, ou sur celui de l'Orient(al)⁷. Cet imaginaire, pour une part, *fonctionne* à l'intérieur du territoire, auquel il assure une cohésion aussi efficace que mythique.

⁵ DONNADIEU (C. et P.), DIDILLON (H. et J.-M.), *Habiter le désert. Les maisons mozabites*. Bruxelles, P. Mardaga, 1977, pp. 42-43.

⁶ Cf. l'ouvrage classique : HARTOG (F.), *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*. Paris, Gallimard, 1980, 390 p.

⁷ Cf. MOURA (J.-M.), *La Littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*. Paris, Ed. H. Champion, 1998, 488 p. ; et notamment la « théorie des trois Orient », d'après l'ouvrage classique de HALECKI (O.), *The Limits and Divisions of European History*. New York, Sheed and Ward, 1950.

Mais, pour une autre part, il *dys-fonctionne*, dans la mesure où il contrarie le commerce réaliste avec l'autre. Ni le diplomate ni le marchand, encore moins le missionnaire au sens le plus large, ou encore l'exilé d'une collectivité dans une autre, n'ont aucune utilité, au contraire, de cette imagerie qui, en temps de guerre, s'épanouit comme un cancer dans les consciences.

Des romans comme *Le Rivage des Syrtes* de Julien Gracq⁸ ou, plus récemment, *Waiting for the Barbarians* de J.M. Coetzee⁹, deux variations majeures à partir d'un autre chef-d'œuvre : *Il Deserto dei Tartari* de Dino Buzzati¹⁰, sont basés sur l'exploitation littéraire de cette imagerie spatiale. Il est significatif que le motif du désert occupe une place centrale dans ces trois livres : en doublant la frontière entre le Même et l'Autre au moyen d'un espace vide, il apporte une explication vraisemblable à la mythification que le premier construit à propos du second, en même temps qu'il constitue, dans l'espace représenté, comme la projection de la longue vacuité qui caractérise le temps. Dans *Waiting for the Barbarians*, l'écrivain sud-africain montre davantage ce que *Le Rivage des Syrtes* déjà suggérait fortement : à savoir que la représentation de l'Autre en Barbare, plutôt qu'en voisin avec lequel on commerce, est le fait d'un pouvoir qui en a besoin pour se maintenir ou pour développer sa mainmise sur le territoire du Même. Il devient dès lors logique de se préparer à la guerre. Mais le motif spatial du désert a encore un autre sens que celui, fonctionnel, de renforcer la frontière, ou celui, qu'on pourrait qualifier de pictural, de former l'arrière-plan sur lequel va, à un moment donné, se détacher l'armée ennemie¹¹. En effet, s'y ajoute une autre dimension, tellement

⁸ *Le Rivage des Syrtes* [1951]. Paris, Librairie José Corti, 1998, 321 p.

⁹ *Waiting for the Barbarians* [1980]. New York, Penguin Books USA, s.d., 156 p.

¹⁰ *Il Deserto dei Tartari* [1945]. Milano, Mondadori, 1989, 202 p.

¹¹ Représentation que n'a pas manqué d'exploiter le film *Il Deserto dei Tartari*. Regia V. Zurlini. Interpreti : J. Perrin, V. Gassman... Vidéo : Roma, Ist. Luce, <CL 00067>, 1993, 150 min.

sensible déjà dans *Il Deserto dei Tartari* que les deux successeurs l'ont un peu moins soulignée : le désert est aussi un espace en soi, qui sépare moins de l'Autre que du Rien. D'où, perçue à travers la conscience individuelle du personnage, la présence irréductible d'une altérité d'un autre type, qu'on pourrait qualifier d'existentiel.

Ces trois dimensions de l'« espace de l'autre » se retrouvent en ce qui concerne l'« espace de l'autre intérieur ». En réalité, il n'y a guère ici qu'un jeu d'échelles, lié à la définition du territoire ; à certains égards, on peut dire que le Sahara, par exemple, est un « espace de l'autre » pour la France ou pour l'Europe ; mais il est aussi, comme l'Amazonie ou les Pôles, un espace de l'« autre intérieur » si l'on considère que le territoire est à présent davantage la planète que la nation ou le continent. Pour trouver du Barbare ou de l'Oriental, aujourd'hui, – une image crédible de Barbare ou d'Oriental, non susceptibles d'être représentés en voisins humains dans les minutes qui suivent –, il faut voir plus loin : par exemple, vers les petits hommes verts de la planète Mars comme on le faisait il n'y a guère. Voir plus loin, ou plus près, car quelle différence, au fond, entre la petite excursion dominicale aux Sables d'Ermenonville, et la grande aventure de deux semaines dans le Haut-Atlas ? On peut se faire, avec un peu de sable du Rhin, un gros caillou et un petit rateau, un mini-désert « zen » dans un coin d'appartement. Tout dépend de l'extension du territoire considéré : dans celui du village, il y a cet « espace de l'autre intérieur » qu'est l'église entourée du cimetière : le lieu de la lumière ceint par le lieu des os, doubles signes d'un espace où il est permis et possible de se retirer, de faire retraite. Dans l'espace de la ville, les parcs et les musées, les galeries d'art et les cathédrales sont des lieux éventuellement fonctionnels, mais, aussi bien, des sortes de *creux* soigneusement entretenus, dont l'agir productif s'est retiré.

En somme, intérieures ou extérieures au territoire, mais toujours définies par lui, les zones de l'altérité semblent « faire sens » relativement à trois niveaux d'organisation discursive. Le premier est fonctionnel : il marque les limites d'applicabilité d'une juridiction. Le deuxième, imaginaire, surajoute au premier les éléments mythiques destinés à naturaliser et en même temps à fixer ces limites ; ce faisant, il contrarie virtuellement la relation réaliste avec l'Autre, perçu comme Barbare ou « primitif », mais il peut tout aussi bien fonctionner au service du commerce avec lui, commerce dont il détermine cependant la nature : on achètera la « qualité » allemande, le « paradis tropical » des îles, l'« authenticité » de la « vraie » cuisine italienne, la « vérité » du contact humain dont on suppose qu'elle coule, toute pure, de la théière bédouine après une dure journée dans la caillasse. Le troisième niveau, existentiel, introduit comme une échappée circonscrite dans le territoire (et en même temps à l'extérieur) ; on n'est pas en dehors de la logique du fonctionnement, même si l'agir ne paraît pas se mettre ici au service de la valeur d'échange : tout se passe comme si le territoire, celui d'une collectivité humaine du moins, se définissait par l'existence de cette zone de retrait intérieur, d'inutilité apparente (si elle est nécessaire, elle est forcément utile ; quant à savoir à quoi, c'est autre chose).

Sur cette base, le motif du désert semble aujourd'hui pouvoir être appréhendé selon deux perspectives. D'abord, comme un *territoire* plus ou moins exploitable : vu depuis la « terre habitée », c'est un espace de l'Autre, – ou de l'Autre intérieur si la caméra s'élève et le considère à l'échelle planétaire. Ensuite, comme un *non-territoire*, ce qu'on pourrait définir ici, par hypothèse, comme un espace imaginaire, consacré à l'altérité, voire, voué à l'altération de la valeur, en tant que valeur

totalitaire dans les sociétés libérales. Non pas le *non-lieu* dont parle Marc Augé¹², c'est-à-dire une zone vouée au transit et par là, à une relative insignifiance, comme l'autoroute, mais plutôt un lieu qui, dans un lointain accessible, procure une caution réaliste au sentiment qu'il existe autre chose que l'omniprésence saturante de la valeur. Le *non-territoire* serait en somme la projection imaginaire d'un espace autre, d'un au-delà naturalisant, par son existence, le sentiment d'altérité existentielle à l'intérieur du territoire. Examinons tour à tour ces deux aspects.

Le désert comme territoire

Pour ses habitants, ce que nous (les autres de ces habitants) appelons le désert n'en est évidemment pas un¹³. C'est un milieu de vie, avec ses habitats nomades ou sédentaires, et ses ressources économiques, parmi lesquelles, de plus en plus aujourd'hui, le tourisme. C'est par ce biais, et du point de vue occidental, que s'opère la fonctionnalisation du désert en tant que tel : depuis, certainement, une décennie, les déserts sont devenus des « produits comme les autres » dans les brochures des agences de voyages.

Ce processus s'éclaire à partir du paradigme de l'espace urbain : le succès touristique de ces contrées, en principe hostiles, tient à la capacité qu'ont les « spécialistes » de transposer les grilles de lecture du monde urbain dans de nouveaux contextes. Cela s'appelle « créer de nouveaux marchés ». La démarche est toujours la même : il s'agit de proposer une activité en la décrivant à partir des

¹² *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Seuil, 1992, 149 p.

¹³ Cf. p.e. EL GHASSEM (O. A.), *Eléments pour une symbolique maure. De la dune au puits. Essai ethnographique*. Paris : L'Harmattan, 2001, 176 p.

critères du client. Puisque ce dernier évalue les espaces urbains en fonction du temps, des couts financiers, des risques et bien sûr des gains, on lui propose une expédition dans les régions les plus reculées en soulignant qu'il peut choisir la « formule » de son séjour : la durée, les dispositifs sécuritaires et surtout les gains culturels et humains qu'il peut espérer en tirer. Ces bénéfices n'étant pas toujours tangibles, ils sont rendus « concrets » par les images, lesquelles permettent d'indiquer au client « où il va », et à ce dernier de faire la preuve « qu'il y était » ; à défaut de pouvoir interpréter ce qu'il a vu et vécu en fonction de logiques territoriales qui ne sont pas les siennes, il est capital qu'il puisse, à son retour, tirer avantage des poses ainsi fixées pour la postérité.

Fonctionnalisation des espaces urbains

Le processus d'extension de la fonctionnalisation spatiale est le fait d'une société dont l'évolution doit être rappelée, même rapidement. Si le monde traditionnel se fonde sur un découpage d'espaces juxtaposés, le nouveau monde né de l'industrialisation se caractérise par une mobilité généralisée, celle des marchandises et des personnes, mais aussi des techniques et des idées. Cette évolution est concomitante à la montée de la bourgeoisie qui s'affirme, dès le XVIII^e siècle, grâce la croissance du commerce international et à l'importance grandissante des colonies.

Les conséquences de cette évolution se font sentir au XIX^e siècle dans l'espace urbain : la mobilité bouleversant la répartition des espaces, il faut désormais vivre à proximité d'« étrangers », quitter son quartier pour en fréquenter d'autres au nom de la raison utilitaire (travail, consommation, loisir). On modifie profondément le plan des centres urbains : artères rectilignes, places circulaires, façades de même style. Sur les boulevards apparaissent les premiers omnibus et de nouveaux équipements collectifs, comme les « grands magasins ». Ces innovations illustrent un nouvel ordre

public : l'unification des normes favorise le contrôle social, l'hygiène, le silence et l'anonymat des foules ; les règles de comportement deviennent plus abstraites et de plus en plus liées à l'apparence des individus.

Dans ce contexte, une « aristocratie d'argent » cherche à symboliser sa « supériorité » en adoptant des pratiques ostentatoires qui disqualifient les contrevenants et lui donnent le sentiment d'être au-delà des normes. C'est le mode d'action de la « classe de loisir », que stigmatise l'ouvrage devenu classique, *The Theory of the Leisure Class* (1899)¹⁴, de T. Veblen. Celle-ci, grâce à sa puissance financière, libère un temps qu'elle se doit de « sacrifier » à des activités improductives ; elle s'invente ainsi des obligations toujours plus coûteuses : outre les visites qu'il faut se rendre mutuellement pour affirmer son appartenance, il y a les promenades, le cercle et les œuvres charitables, sans oublier le concert et le théâtre. Par la suite, ne pouvant plus rien prouver par cette dilapidation, elle inversera la tendance en cherchant la confirmation sociale, non plus seulement dans la sophistication, mais aussi dans un retour au rustique et au « naturel », aux plaisirs des parcs et des jardins, retour qui s'opère rarement, faut-il le préciser, sans une certaine affectation.

Le développement du voyage, à cette époque, s'inscrit dans cette double logique de dépense ostentatoire et de recherche du « naturel ». On doit cependant reconnaître que, dans certains cas, les départs traduisaient une volonté de prendre de la distance par rapport à une morale et à un système de valeurs « étouffants ». En ce sens, ils devenaient « initiatiques », et certains d'entre eux sont à l'origine de nouvelles manières de voyager, qui seront jugées déviantes (comme, par exemple, celle qui consiste à employer les moyens de transport locaux), mais seront

¹⁴ *Théorie de la classe de loisir*. Traduit de l'anglais [1970]. Paris, Gallimard, coll. Tel, 1978, 278 p.

néanmoins reprises ultérieurement avant de devenir une norme dans certains milieux ¹⁵.

Après 1945, le développement des communications et des transports va radicaliser et étendre le mouvement. Les villes s'accroissent et les espaces s'y spécialisent : quartiers résidentiels, quartiers d'affaires, sites touristiques, et se délocalisent, notamment vers la périphérie. Le mode de vie est régi par une mobilité généralisée : plus on bouge, plus « on est dans le coup ». Les milieux de vie deviennent de simples moyens pour des projets qui peuvent varier au cours d'une existence. Si les « groupes sociaux défavorisés [...] fondent leur sécurité dans les relations de voisinage et dans la connaissance personnelle », les « groupes sociaux dominants, par contre, possèdent, à des degrés divers, une certaine capacité de délocalisation dans la mesure où leur réseau de relations n'est pas fondé sur la proximité spatiale et où ils disposent d'une capacité d'abstraction leur permettant, dans ces espaces qu'ils ne connaissent pas, de se repérer aisément à partir d'une grille transposable de lecture de l'espace » ¹⁶.

Cette valorisation du déplacement suppose une exaltation de l'individu, qui n'est plus le membre d'une collectivité, mais d'abord « lui-même » et, secondairement, membre d'institutions dont la stabilité n'est plus garantie. L'« homme urbain » aime à souligner que son appartenance à un couple ou à une association relève d'un engagement personnel révisable. Ce qui le constitue comme entité autonome et le valorise tient à sa capacité de choisir et indirectement de posséder.

Ce changement trouve une illustration dans l'image de l'aéroport, où le fait d'occuper un même espace n'engage plus l'idée d'un « être ensemble ». Il s'agit

¹⁵ Cf. VIARD (J.), *Court traité sur les vacances, les voyages et l'hospitalité des lieux*. La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2000, 169 p.

d'un immense « non-lieu » : un labyrinthe d'opérations techniques où personne ne s'attarde, et où les autres ne sont souvent perçus que comme des obstacles avec lesquels il faut composer¹⁷. Le cas de ces réfugiés qui sont parfois restés plusieurs années dans les zones de transit avant de recevoir des papiers adéquats illustre cette nouvelle réalité : la ville, parce qu'elle ne garantit plus le lien entre la co-présence et la relation, en se fonctionnalisant est devenue désertique.

Fonctionnalisation des espaces « déserts »

C'est par l'aéroport qu'on part désormais à la « conquête » du désert. Le contrat définit les conditions matérielles de ce qui est « offert » au voyageur, de sorte que celui-ci aura tendance à lire le paysage en fonction des clauses et du prix qu'il a payé. Dans cette logique, il s'étonne quand l'avion a du retard et c'est tout juste s'il ne se révolte pas quand on lui apprend qu'une tempête de sable bloque les véhicules et impose un changement de programme. Le désert devient alors triplement désertique : il possède toujours sa symbolique propre, celle d'une altérité « inhabitée » dont les signes sont reconnaissables, mais on y a reproduit la logique du désert urbain et, en outre, on y éprouve aussi le sentiment de l'impassibilité d'une nature aussi disproportionnée qu'indifférente.

Dans cette situation, le voyageur découvre un nouvel agencement des quatre espaces que nous évoquions, qui semble l'obliger à passer de l'un à l'autre sans avoir la certitude de les identifier correctement. Inquiet, le vacancier cherchera souvent, par l'argent ou le costume, à rétablir des distinctions fuyantes. Plus concrètement, lorsqu'on marche durant des heures derrière un guide silencieux, il

¹⁶ REMY (J.) & VOYE (L.), *La Ville : vers une nouvelle définition ?* – Paris, L'Harmattan, 1992, 173 p. ; p. 73.

¹⁷ Cf. AUGÉ (M.), *Non-lieux*, *op. cit.*

arrive qu'on confonde l'espace du même et celui de l'autre. Ces dunes que je vois, est-ce de mon propre regard, ou est-ce du regard que m'a appris mon guide berbère, ou encore, mon regard n'est-il pas devenu un troisième regard, sans s'identifier ni au mien ni à celui de l'autre ? Et si je me lance dans des activités éventuellement déviantes, suis-je en opposition avec mon code moral ou en accord avec un code vers lequel je tends ? Ces interrogations renvoient en réalité à un double flottement du cadre fonctionnel : d'une part, si le voyageur est dans le territoire de l'Autre, sa logique urbaine l'empêche néanmoins d'appréhender, sauf pour des questions pratiques, le discours de cet Autre dont la présence est aussi évidente que lointaine. D'autre part, intervient aussi la palpable disproportion entre la sémiologie achetée (l'imagerie saharienne) et l'altérité ressentie, et plus ou moins explicitement désirée, tant humaine que géographique.

Le cas des promoteurs et gestionnaires mérite lui aussi attention. En effet, on assiste depuis quelques années à la multiplication des instances internationales qui ont transposé le vocabulaire des économistes aux réalités du désert. Désormais, on parle des régions arides comme étant des « niches touristiques », des « gisements d'activités économiques », des patrimoines consacrés par l'UNESCO, dont la protection devrait s'inscrire dans des « stratégies de développement durable ». Si ce vocabulaire peut faire sourire, il n'en induit pas moins une lecture particulière de la réalité. À titre d'exemple, nous citerons un récent rapport de l'UNESCO qui envisage les « mers de sable » en privilégiant deux aspects ¹⁸. D'une part, on entend dresser l'inventaire des richesses naturelles, culturelles et économiques des régions sahariennes, en vue de leur « exploitation durable ». D'autre part, on souligne les performances déjà réalisées et le développement rapide des zones touristiques

¹⁸ EZZEDINE (Hosni), *Stratégie pour un développement durable du tourisme au Sahara*. Paris, Unesco, 2000, 71 p.

jouxtant le Sahara, en pointant notamment le cas de la Tunisie qui, combinant les activités balnéaires et celles qui sont liées au désert, comptabilisait près de 5 millions d'arrivées internationales en 1998 ¹⁹. Notons, sans nous y attarder, que les vœux des populations n'entrent pas dans la réflexion, comme si les deux angles choisis étaient des universaux.

Afin de valoriser le potentiel saharien, cette étude fait encore remarquer que si, en 1996, les régions côtières du Maroc enregistraient une baisse d'activités de - 3,3 % pour Agadir et de -4,9 % pour Tanger, au Sud en revanche, la région d'Ouarzazate se distinguait par une hausse de 19 %, soit 295.000 entrées ²⁰, et ce, malgré un équipement hôtelier de qualité moyenne. Sans vouloir attribuer le mérite d'une telle réussite au seul Sahara, le rapport indique que les pays touristiques d'Afrique du Nord (Tunisie, Égypte et Maroc) ont attiré en 1998 près de 10 millions de visiteurs. Si, pour des raisons évidentes, l'Algérie n'atteint que le chiffre de 95.000 visiteurs, des pays moins nantis obtiennent des résultats honorables : ainsi, la Libye arrive à 85.000 visiteurs, le Soudan 63.000 et le Mali 50.000.

En dépouillant une telle littérature, on ne peut que s'interroger sur l'existence même d'un désert où plus de 10 millions de personnes se promènent chaque année, et sur le sens d'une telle attirance pour des lieux où « il n'y a rien ».

Un non-territoire

L'altérité bien circonscrite que diffuse l'« espace de l'autre intérieur », et même celle, plus vaste, que propose à l'imagination l'« espace de l'autre », sont encore des

¹⁹ EZZEDINE (Hosni), *op.cit.*, p. 5.

éléments du territoire. Mais on doit sans doute, s'agissant du désert, s'avancer un peu plus loin dans les sables, hors des pistes plus ou moins bien balisées par l'activité humaine, et envisager l'espace désertique/déserté comme un *non-territoire*. Pour ce faire, on peut s'aider des propositions sur la perte, le manque et le désir que formulait Jean Baudrillard jadis ²¹, à l'époque où il cherchait une issue logique à la prégnance de la valeur-marchandise dans la société de consommation. Baudrillard met en évidence la nature profondément imaginaire du « réalisme » qui se traduit dans la société de consommation par les impératifs touchant à l'avoir, au gain, à la progression sociale. La réalité anthropologique occultée, dès lors, serait précisément inverse : ne pas avoir, ne pas gagner, voire perdre. Le désir, à l'opposé du besoin, se sait d'avance perdant : en somme, « *prendre n'a jamais suffi à la jouissance* » ²². On peut, sur cette base, poser l'existence de zones, les non-territoires, où le sujet humain reporte imaginairement la possibilité qu'une altérité à la logique du territoire demeure malgré la prégnance de la Marchandise. Des zones consacrées, non pas au loisir tel que le voyait Veblen : une valeur-signé social, qui peut s'acheter, mais à l'*otium* au sens le plus fort, à la négation du *neg-otium*, du négoce ; des zones vouées au non-prendre, au non-conquérir, au non-progresser. Des zones dévolues à la mise en suspens, provisoire ou non, et plus ou moins radicale, des échelles de valeurs en fonction desquelles la vie sociale est fonctionnalisée. Mise en suspens le plus souvent rêvée, ou alors jouée pendant un intermède, plus rarement assumée réellement par des comportements déviants de désertion.

On peut interpréter ainsi, dans le roman exotique et colonial, les nombreux personnages qui, en Afrique, « se négriquent » et, délibérément, vont à leur perte, du

²⁰ EZZEDINE (Hosni), *op.cit.*, p. 25.

²¹ BAUDRILLARD (J.), *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972). Paris, Gallimard, coll. Tel., 1976, 268 p.

²² BAUDRILLARD (J.), *op. cit.*, p. 261.

moins du point de vue de la logique territoriale. Le désert comme lieu désiré de la perte, c'est celui que met en évidence l'essai d'Alain Buisine, *L'Orient voilé*²³. Là où, dans la littérature coloniale, on attend l'ambition conquérante de l'officier soucieux de se mettre en valeur avant de « mettre en valeur » le territoire, on découvre au désert la trajectoire inverse, orientée par un enfouissement volontaire dans la mort et l'oubli ou, du moins, vers une stase de non-conquête, le regard s'abstenant de pénétrer, de dé-voiler. Un roman, en particulier, relate cette curieuse course, qui semble vouloir atteindre une forme non-occidentale (parce que refusant la maîtrise) de vérité : *The Shilting Sky* de Paul Bowles (1949), connu en français sous le titre, qui renvoie à Fromentin, d'*Un thé au Sahara*²⁴. Dans ce titre français, le renvoi à *Un été dans le Sahara* de Fromentin produit un utile rappel : on suit ici une tradition née dans le creuset de la révolution industrielle. L'espace urbain de référence est cette fois New York, et la socialité occidentale, celle qui a provoqué la guerre mondiale. Ni l'homme qui, finalement, meurt de la fièvre dans un bled perdu, ni la femme qui, déroutée, s'« indigénise » sans bien savoir pourquoi, n'ont une conscience précise de ce qu'ils cherchent. Et peut-être que ce qu'ils désirent échappe au langage et à la conscience : le non-territoire ne se laisse approcher que par les voies de ce que Baudrillard, dans l'ouvrage cité, appelle le symbolique, avec son ambivalence. Dans *The Shilting Sky*, c'est une légende, comme souvent, qui en dit le plus, celle des trois sœurs qui finissent par tout quitter – par *désarter* l'espace social – pour ne pas manquer l'occasion de boire ensemble « un thé au Sahara », quitte à mourir sous le soleil dans les dunes de sable.

²³ *L'Orient voilé*. Paris, Zulma, 1993, 297 p.

²⁴ *The Sheltering Sky* [1949] ; *Un thé au Sahara*. Traduit de l'américain [1952] ; Gallimard, coll. L'Imaginaire, 2001, 324 p.

Une des observations intéressantes de Baudrillard vise l'état de belligérance, aujourd'hui toujours plus agressif, entre les deux logiques du territoire et du non-territoire. Il choisit pour exemple le Soleil, comme signe, comme mot, comme image chargée d'une longue histoire religieuse ou spirituelle ; le Soleil, dans l'ambivalence du symbolique, échappe comme tel à toute emprise sémiologique de maîtrise. Or, la sphère de la Marchandise, dominée par la valeur d'échange, tend à s'emparer de ce signe pour l'assigner à la monovalence, et par exemple à le vendre, en imposant le besoin d'en consommer. Ce que font les protagonistes de Bowles, sous le « refuge du ciel », c'est au contraire, et toujours pour recourir au vocabulaire de Baudrillard, *se consumer*.

On pourrait dès lors voir le désert aujourd'hui, au-delà des conflits d'intérêt qui marquent sa gestion comme territoire (le Paris-Dakar, par exemple, comme outrage annuel à ses habitants), comme un champ de bataille sémiologique où s'affrontent violemment la logique totalisante de la Marchandise, – travaillant à récupérer à l'intérieur du fonctionnement territorial tout ce qui peut lui échapper, jusqu'à ce qui, apparemment lui était le moins utile –, et, en face, une illogique ou une logique paradoxale, recréant à la fois contre et en dehors de la doxa un espace des possibles non maîtrisé, et en même temps un lieu de retrait, de désertion. Chaque image du désert, et surtout si elle nous paraît belle, chaque roman de l'espèce de *The Shilting Sky*, entrent sur ce champ de bataille. Ils ne peuvent y entrer que comme des éléments du territoire, et par exemple sous la forme d'un beau numéro du *National Geographic Magazine*, mais on dirait que, sitôt là, ils rouvrent l'espace de l'altérité, ou qu'ils en réveillent en nous l'existence virtuelle.

Sanctuaires

On peut tirer cette réflexion plus loin encore, en s'appuyant sur la notion de « sanctuaire »²⁵. Dans ce conflit généralisé entre la Marchandise et ce qui lui échappe, dont l'espace sémiologique du désert n'est qu'un des lieux d'affrontement, un enjeu majeur semble aujourd'hui d'organiser, au nom du non-territoire ou d'une certaine conscience nécessairement vague de celui-ci, des lieux de résistance passive, des creux territoriaux, ceinturés d'une enceinte protectrice qui, forcément, relève de l'organisation territoriale : ce peut être une clôture matérielle ou, plus abstraite, une convention internationale instaurant une « réserve ».

On peut toujours, en faveur de ce genre d'espaces, avancer des arguments d'ordre fonctionnel. Le « parc national », par exemple, assurera une réserve de gibier ou une protection de la diversité biologique, qui pourraient un jour être utiles. Et sauvegarder un site, c'est aussi veiller à son intérêt touristique. En somme, on veut se garder une poire pour la soif, ce qui relève bien de la logique fonctionnelle. Mais cette soif, de quoi est-elle soif, au juste ? Et n'aperçoit-on pas, véhiculée par la littérature plutôt que par les attendus de telle convention internationale sur la protection des baleines, qu'il s'y mêle une certaine forme du remords, pour la faute vaguement ressentie d'attenter, par la volonté de maîtrise, à ce qui, ne nous appartenant pas, devrait, en certains lieux au moins, continuer à nous échapper. Le cas des baleines est intéressant, parce que l'Occident dévastateur s'est donné là-dessus le roman de son remords, cultivant l'effarement que lui donne sa propre image : le *Moby Dick* de Melville²⁶, en plein cœur de la révolution industrielle bien

²⁵ Ici aussi, nous empruntons des éléments à : « De la gestion de l'espace à la préservation des sanctuaires », *art. cit.*

²⁶ MELVILLE (H.), *The Whale* [1851] ; *Moby Dick*. Traduction française [1941]. Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 1997, 741 p.

que son action se déroule dans cet autre désert qu'est l'Océan, est le long récit, empêtré dans les réminiscences bibliques, d'un attentat contre le sacré, en même temps que celui de son désir. La baleine blanche n'est pas une poire pour la soif, et il était bien peu économique d'ainsi la poursuivre. La folie d'Achab a quelque chose d'aussi suicidaire que, racontée par Bowles, la fuite de ses personnages dans le Sud Algérien où ils n'ont littéralement *rien à faire*.

Baudrillard nous souffle dès lors l'idée qu'un autre impératif, plus profond, est masqué par les arguments utilitaires : *il y a lieu*, non pas de se garder des poires, mais plus radicalement de se réserver devant elles, parce qu'un sentiment confus, difficilement formulable dans le langage occidental qui a perdu les mots pour le dire (ou qui les a « rangés » dans les espaces cloisonnés de son « autre intérieur »), nous en avertit à sa manière. D'où la notion de *sanctuaire* : empruntée à l'anglo-américain, elle désigne de plus en plus souvent les « réserves naturelles » ; notre hypothèse est qu'il faut prendre au sérieux les connotations religieuses que charrie cette notion et qu'elle fait passer ainsi en contrebande dans nos non-dits.

On peut s'en donner une idée en changeant d'horizon et en s'intéressant à ce qui pourrait bien être une autre modalité du désert aujourd'hui. Qu'on nous permette l'évocation, ici, d'un bref épisode personnel. Il a pour cadre une visite à Auschwitz, il y a quelques années, par un jour gris et pluvieux. Dans le bâtiment d'accueil, nous sommes perplexes en découvrant une infrastructure comparable à n'importe quel complexe touristique. Par exemple, comment comprendre la présence d'un restaurant ? Écartant ces questions, nous commençons la visite en allant d'un baraquement à l'autre. Et plus nous progressons, plus nous devenons silencieux. Dans une allée, nous croisons une famille polonaise. Une petite fille, d'environ six ans, jette l'emballage d'une friandise qu'elle vient de mettre en bouche. Sans la

moindre hésitation, une jeune femme qui marche avec nous s'adresse aussitôt aux parents, visiblement pour leur dire qu'on ne peut pas accepter de voir jeter un papier dans ce lieu et que c'est à nous, adultes, d'y veiller. Et si l'on n'a pas ce respect élémentaire, alors pourquoi venir à Auschwitz ? Les parents ne protestent pas. Ils demandent à leur fille de ramasser le papier et la mère en ramasse un autre. La jeune femme n'est pas heureuse de son intervention, elle cherche simplement comment rendre ce lieu supportable. Après une heure et demie de visite, nous trouvons un banc à l'écart, près du parking, et devant des arbres d'une banalité sans nom, nous restons longtemps sans voix. Ce n'est qu'une anecdote, et comme le symbole « fait signe » chez Ricœur, elle se contente d'indiquer. Auschwitz, sanctuaire. Le site est si bien un sanctuaire qu'on a voulu en exclure jusqu'à un certain agir spirituel susceptible, en dépit de l'innocence et de l'« inutilité » des carmélites, d'être récupéré au profit d'un territoire religieux défini.

La notion de « sanctuaire » dépasse l'opposition entre l'utilité et l'inutilité fonctionnelle, et c'est à cet égard qu'elle intéresse la réflexion sur le désert. En effet, on évoque souvent le désert pour ce qu'il signifie. Pour certains, il représente le retour à l'origine et à la pureté ; pour d'autres, cette retraite qui permet de prendre distance par rapport au quotidien, ou encore, ce terrain d'aventure où l'on peut donner sa véritable mesure. À chaque fois, on retrouve l'idée que le lieu possède certaines vertus qui, dans certains cas, sont récupérées comme « ressource économique » et, dans d'autres cas, échappent aux calculs en raison de son altérité territoriale. Mais au-delà de ces potentialités, il existe des relations à l'espace, à certains espaces, qui remettent en cause notre manière de symboliser, et la symbolisation elle-même. La perception, même partielle et insuffisante, que nous avons des camps d'extermination instaure une rupture qui modifie notre perception même de l'humanité. Rien ne peut dire cette expérience, ni ceux qui l'ont vécue ni

les autres. Un auteur comme Paul Celan, qui considère que c'est au cœur même de la langue allemande, dans son vocabulaire et dans ses manières de dire, qu'il faut chercher une issue, témoigne de l'abîme auquel nous sommes confrontés²⁷.

Devant cette impuissance à symboliser, il nous reste la contemplation des traces matérielles de ce qui n'a pas de nom. On va de barquement en barquement, on y regarde ces monceaux de lunettes, de chaussures, de cheveux. Ailleurs, en Lorraine, au Rwanda, on peut visiter d'autres lieux semblables, des ossuaires, des entassements d'os blanchis. On imagine, on cherche à comprendre, mais rien n'y fait : on perd pied. C'est notre incapacité à dire cette réalité que nous devons intérioriser et qui nous oblige à une sorte de dédoublement : d'un côté, il y a le « je » que nous avons toujours été et qui revendique son inscription dans une histoire continue et une spatialité connue ; et d'un autre côté, il y a cette part de nous-même qui est désormais sans retour et sans voix, comme définitivement accrochée à une sorte d'altérité pure, où rien n'advient sinon, sous la forme d'espace circonscrit, un témoignage territorial insuffisant, eu égard à ce qu'il « indique », mais reconnu.

Le « sanctuaire » désigne dès lors moins un lieu précis qu'un certain agir relatif à un espace donné, ou plutôt un non-agir, qu'on peut aussi concevoir, littéralement, comme un *inter-dit* : quelque chose, de nécessairement indéfinissable, s'interpose et nous *oblige* à la réserve. Ce peut être quelque chose d'admirable ou de terrible, et souvent ce sera les deux à la fois, comme l'incommensurable représentation du désert. À mi-chemin entre la figuration positive du Barbare, sous la forme paradisiaque du bonheur primitif, et sa figuration démoniaque, sous la forme de l'agresseur sanguinaire, mongol par exemple, le personnage de l'homme des déserts donne un troisième visage à l'altérité : le touareg impavide, dont on ne distingue que

²⁷ Cf. BOLLACK (Jean), *Poésie contre poésie. Celan et la littérature*. Paris, PUF, coll. Perspectives germaniques, 2001, 344 p.

les yeux, figure sans doute l'éternité du temps, une sorte d'essence imaginée, de mur symbolique sur lequel se brise l'Histoire.

Le cas de l'ossuaire attire cependant l'attention vers la dimension de drame personnel accepté, – exacte négation des images de « battants » et des graphiques concernant la fréquentation touristique –, que suppose la fréquentation volontaire du sanctuaire. C'est ce drame qui ouvre une faille dans le processus de symbolisation, une désertification du langage devant des phénomènes irrémédiables. Et plus encore dans le monde contemporain, que l'Histoire d'un Progrès, non sans raison, angoisse. Paradigme de *sanctuaire* contemporain, construit par un artiste : le britannique Derek Jarman (peintre, décorateur, cinéaste et écrivain), qui, atteint par le SIDA, a choisi de s'installer dans un petit cottage traditionnel, dans le Kent, au bord de la mer, juste à côté d'une centrale nucléaire²⁸. Son projet était de créer un jardin en continuité avec ce paysage complètement dévasté. Récupérant des pièces de bois rejetées sur le rivage et d'autres matériaux abandonnés, il a érigé des sortes de totems autour desquels poussent des végétaux. Cette installation, au sens artistique du terme, est une sorte paradigme pour tous les projets d'implanter, au cœur même des ravages que cause la « mise en valeur » des ressources environnementales, des espaces de contemplation où la nature autant que les déchets récupérés, ou plutôt détournés, s'affirment à la fois chaleureux et étrangers aux calculs humains.

Si la littérature a beaucoup amplifié les vertus symboliques des déserts, elle n'ignore pas sa dimension de « sanctuaire ». Des auteurs contemporains comme Bowles ou Lacarrière envisagent le désert de cette manière et présentent des protagonistes qui s'y perdent sans aucune idée de sacrifice, c'est-à-dire sans raison.

²⁸ Cf. *Modern Nature. The Journals of Derek Jarman*. London, Vintage, 1992 ; *Derek Jarman's Garden* (1995). London, Thames & Hudson, 1998.

Le « saint » ermite imaginé par François Weyergans, dans *Macaire le Copte*²⁹, en est une exemplaire illustration : au bout de la vie et du dépouillement, il n'y a plus de sens. Les poètes, eux aussi, s'attaquent directement aux failles de notre système symbolique. Difficile de ne pas penser à Henri Michaux qui propose, par exemple dans *Ailleurs, Voyage en Grande Garabagne, Au pays de la Magie* etc., des descriptions « objectives » d'univers de fiction, qui mettent en cause notre organisation symbolique, ou plus exactement en montrent les plis. On peut penser également au personnage de Plume qui cherche, en se basant sur le sens commun, à réagir à des situations qui échappent totalement à ce fameux sens. Il y a ces expériences de drogue, décrites comme un scientifique pourrait le faire, et qui nous révèlent une part « anonyme » de Michaux, une part que l'écrivain (le « je ») tente de rendre tant par l'écriture que par le dessin, sans y parvenir.

Le désert, comme sanctuaire, n'offre en fait aucun refuge, aucune échappée réelle. Ce non-territoire n'a pas d'existence palpable, même lorsque, par convention, on lui assigne une limite. Il a d'autant moins d'existence réelle qu'il s'agit d'une opération : non pas le lieu où se trouvent le nu, le pur, mais le geste de la dénudation, de la purification. Non pas la nudité qui nous ferait retrouver la vérité naturelle du corps, ni la « virginité » du paysage qui devrait nous rendre nos origines. En fait, comme le dit Baudrillard, la « vérité du corps » ne réside pas « dans l'évidence naïve de la nudité, mais dans la mise à nu (cf. Bataille), en ce que celle-ci est l'équivalent symbolique d'une mise à mort, donc la vraie voie d'un désir, amour et mort simultanément, qui est toujours ambivalent »³⁰. De même pour le paysage, dont la « nudité » ne tient pas à la suppression des signes de l'activité humaine, mais se révèle par une « mise à nu » : le découvrir (dans les deux sens du terme) et

²⁹ Paris, Gallimard, 1981 ; Folio n°1543, 1984, 181 p.

³⁰ BAUDRILLARD (J.), *op. cit.*, p. 108.

découvrir en lui ce qui en nous échappe à nos catégories. En sachant que ce mouvement est ambivalent, à savoir qu'il nous apprend, à la fois, à vivre notre environnement comme une métaphore de notre propre existence, et à reconnaître qu'il est et reste parfaitement étranger à notre sort et à nos représentations.