Nicolas Puig

Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur

(Sud-Ouest tunisien)

IRMC - KARTHALA

BÉDOUINS SÉDENTARISÉS
ET SOCIÉTÉ CITADINE À TOZEUR
(SUD-OUEST TUNISIEN)

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS)
Jean COPANS (Université Paris-V)
Georges COURADE (IRD)
Alain DUBRESSON (Université Paris-X)
Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

KARTHALA sur Internet : http://www.karthala.com
Paiement sécurisé

Couverture : Un village intra-oasien à Tozeur. Collection privée.

© Éditions KARTHALA et IRMC, 2003
ISBN : 2-84586-473-6

Nicolas Puig

Bédouins sédentarisés et société citadine à Tozeur
(Sud-Ouest tunisien)

IRMC
20, rue Mohamed Ali Tahar
1002 Tunis

KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain
(IRMC)

Champ d'études et équipes de recherche

L'IRMC est un organisme de recherche en sciences humaines et sociales du ministère [français] des Affaires étrangères et du CNRS. Implanté à Tunis, cet Institut a vocation à couvrir l'ensemble du Maghreb. Il travaille en coopération avec les universités et centres de recherches du Maghreb ainsi qu'avec les principaux organismes français de formation et de recherche de France. Il est ouvert également à une coopération de recherche avec les universités et centres de recherche européens.

Activités de recherche

Son équipe de recherche réunit une dizaine de chercheurs permanents, seniors (coordinateurs de programmes) et juniors (allocataires de recherche), français et maghrébins, et associe à ses actions de recherche pluriannuelles et pluridisciplinaires de nombreux enseignants et chercheurs extérieurs, maghrébins et européens. L'Institut organise annuellement un séminaire de recherche et des cycles de conférences largement ouverts en direction de la communauté scientifique et au-delà.

Activités de formation de la jeune recherche

L'IRMC soutient les études doctorales par des bourses, des accueils scientifiques et, chaque année depuis 1997, par l'organisation d'une Rencontre tuniso-française de jeunes chercheurs, en collaboration avec l'Université de Tunis I et l'Université de Tours.

Services

• Une bibliothèque d'ouvrages et de revues spécialisée sur le Maghreb et sur les sciences sociales : 18 400 ouvrages informatisés sur les 25 000 que comporte la bibliothèque, 17 000 dépouillements de revues, 800 titres de revues dont 300 vivants.

• Des publications d'ouvrages individuels ou collectifs chez divers éditeurs (Karthala, Maisonneuve & Larose, CNRS Éditions,...). Un bulletin d'information scientifique C*orrespondances* qui deviendra en 2004 un *Annuaire de l'IRMC*.

• Un site Internet :

http://www.irmcmaghreb.org Ce site donne accès à la base bibliographique de l'Institut (35 400 notices) et renseigne sur ses activités : programmes de recherches, séminaires, colloques, conférences, sessions doctorales et publications. Il comporte un *Bulletin critique* des publications externes reçues en service de presse et traitées par son équipe. On y trouve également des informations sur les activités de la communauté scientifique travaillant sur le Maghreb.

Administration et Services

Direction : Pierre Robert Baduel
Direction adjointe et publications : Anne-Marie Planel
Secrétariat de direction : Christiane Saddem
Relations publiques : Hayet Naccache
Bibliothèque : Patrick Pollet

Adresse
20, rue Mohamed Ali Tahar,
Mutuelleville, 1002 Tunis, Tunisie –
Tél. (216) 71 79 67 22 – Fax. (216) 71 79 73 76
mail@irmcmaghreb.org

Normes de transcription

- Les mots transcrits de l'arabe moderne et de l'arabe tunisien sont écrits en italiques, à l'exception des noms propres.
- L'article défini arabe se transcrit en minuscules, suivies d'un trait d'union, y compris pour les noms propres.
- La transcription des noms communs arabes figurant dans le *Dictionnaire Robert 1* est suivie systématiquement ; de même pour les noms propres, les choix du *Dictionnaire Robert 2* sont adoptés. Les noms ne figurant pas dans ces dictionnaires sont transcrits en suivant les règles de translittération décrites ci-dessous, à l'exception des quelques termes et noms propres usités dans la littérature historique et anthropologique francophone. Quand la graphie est fixée, les noms propres arabes, notamment les noms de lieux, conservent les transcriptions en caractères latins, employés localement et dans les publications officielles en français (par exemple Jérid et non pas *Jarîd*, Tozeur et non pas *Tûzer*).
- Si un nom propre commence par un « ayn », ce son n'est pas transcrit et la majuscule est portée sur la voyelle le suivant immédiatement. Par exemple : °abîd = Abid.
- Les graphies des auteurs cités sont conservées.
- La shadda se marque par un redoublement de la lettre translittérée.
- Le système de translittération est simplifié pour des raisons de commodité de lecture.

a	ا
b	ب
t	ت
th	ث
j	ج
h	ح
kh	خ
d	د
dh	ذ
r	ر
z	ز
s	س
sh	ش
s	ص

dh	ض
t	ط
z	ظ
°	ع
gh	غ
q ou g	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
h	ه
w	و
y	ي

Voyelles longues : â ; û ; î
Voyelles brèves, a ; u ; i - Addition du dialecte tunisien : le son è (le è de *maghleg*) est transcrit *e* ; le *q* est prononcé dans la plupart des cas *g*.
Diphtongues : aw ; ay ; iyy ; uww
Article : al et l- (ex : fi-l-qamar)
Ta marbuta : a, at (état construit ; ex : *Ghabat Muhammad* = le jardin de Muhammad)
Hamza : ‘

Introduction

La route longe le cimetière. Elle fait une courbe, le dos rond et le goudron pelé, elle dégage une fine poussière, assez moelleuse. Le nez dans le sable, la vieille *beldiyya* (citadine) progresse, le torse incliné, son long voile noir barré d'une bande bleue balayant le sol. Soudain, elle marmonne quelque chose en direction des souliers de cuir recouverts d'une pellicule jaunâtre qui la dépassent. Des sons épars volettent dont une partie se perd dans l'atmosphère, puis, un mot enfin prend forme au creux de l'oreille : *sbitâr*, hôpital.

Le sens de la question se dévoile : « L'hôpital est-il encore loin ? ». C'est peut-être la première fois que la vieille passe de ce côté du cimetière. Elle est un peu inquiète, les gens qui vivent là ne sont pas bien recommandables : ce sont des Rkârka, des bédouins sédentarisés, tout près des Jéridis (*Jridîyya*) du centre de Tozeur, puisqu'il y a maintenant une nouvelle périphérie.

Elle a dû, pour arriver en « pays *rakrûkî* », traverser le cimetière. La tête toujours penchée vers l'avant, avisant au dernier moment les obstacles formés par les tombes disséminées çà et là, elle a entendu les exclamations des joueurs de football regroupés dans un coin dégarni, senti l'odeur des chèvres en quête de nourriture et deviné la présence de quelques vieux assis à l'ombre d'un arbre improbable, juste à côté de la petite grille qu'elle a empruntée pour arriver, suffocante, sur la route. Probablement s'est-elle dit qu'on est peu de chose et que tout revient à Allah. Elle s'est souvenue que les Rkârka étaient sales, facilement violents et que nombre d'entre eux devaient leur statut d'ancien combattant à la résistance qu'ils avaient opposée à l'armée française dans la région.

Des passants tentent d'arrêter une voiture pour acheminer la vieille à l'hôpital. À bord d'une Visa de l'administration, qui en a pourtant peu, deux fonctionnaires sont heureux de faire se soulever la poussière derrière leur petit jouet vrombissant, fenêtres ouvertes et pas trop vite tout de même, pour être reconnus et aussi un peu jalousés. Ils passent sans s'arrêter, au grand dam du jeune homme qui leur fait signe du milieu de la route. Le chauffeur passe une main par la fenêtre et, étendant le pouce, l'index et le majeur, la fait pivoter dans l'air en un geste interrogateur. « *U shî ?* » (Qu'y a-t-il ?) a-t-on le temps de comprendre avant que la voiture ne disparaisse, protégée par son écran de fumée ocre.

Mais déjà une jeune fille arrive : « Non, le dispensaire n'est pas loin, là juste après, cent mètres au maximum, allez. » On emmène la vieille, elle survivra pour cette fois. Je la laisse au bras d'un infirmier. « Que Dieu bénisse vos géniteurs », je leur dirai…

Lieu de passage privilégié des habitants reliant une partie de la vaste zone périphérique de la ville de Tozeur à ses quartiers centraux, le cimetière Sîdî Abd al-Rahîm est avant tout un espace de vie. Anciennement dernière extrémité du monde citadin (tout autant que dernière demeure du citadin), le cimetière, l'un des deux que compte la ville, est aujourd'hui enserré dans les limites communales, comme intégré aux habitudes de ceux qui se sont, les premiers, installés à proximité, le groupe des Rkârka (*jama°at ar-Rkârka)*, également identifié comme « ceux de derrière le cimetière » (*jama°at wara' aj-jabbâna*). Que ceux de derrière et ceux de devant y mélangent leurs morts n'empêchent pas ces derniers, les oasiens, de jeter un regard chargé de mépris sur ces populations bédouines aux mœurs réputées un peu trop frustes pour la vieille culture oasienne et citadine.

« Derrière le cimetière » ainsi l'expression s'est figée pour substituer le toponyme à la simple indication géographique. Connu de tous, des habitants du centre de Tozeur, au sud-ouest de la Tunisie, comme des populations des oasis de montagne et des villes minières de la région, qui entretiennent de nombreuses relations avec la capitale de la région du Jérid (gouvernorat de Tozeur), le quartier fait partie de la circonscription administrative de hay al-Izdihâr, le quartier de la prospérité. Du lieu, récent et périphérique, on a retenu une des caractéristiques toponymiques, sa localisation derrière (du point de vue du centre, bien sûr) l'un des deux cimetières de Tozeur. De ses habitants, en majorité des Rkârka, lignage appartenant au groupe des Awlâd Sîdî Abîd, qui se sont fixés dans ce quartier dans un mouvement continu depuis le début de l'indépendance, on pointe les traits ruraux censés les caractériser. Depuis cet observatoire privilégié se déploie une interrogation sur un espace social dans lequel les dynamiques communautaires, celles des groupes agnatiques et des questions foncières notamment, cohabitent avec des codes plus individualisés, orchestrant des situations sociales inédites, produites par le développement d'un nouvel ordre urbain et régional.

Car, désormais, dépassant la simple relation avec la centralité des récents États-nations, les insertions croissantes relient directement les différentes régions maghrébines à un vaste ensemble mondial d'échange économique et culturel, dont le tourisme, par exemple, constitue une trace inscrite dans l'espace local, tout au moins au Maroc et en Tunisie. Dans le cas des sociétés saharo-oasiennes, la projection des habitants vers des espaces lointains trouve aujourd'hui une pluralité de supports. De l'antenne parabolique qui permet de « voir le monde », de Paris aux Émirats arabes en passant par Istanbul, au touriste que l'on croise en allant au café, la diversité, le caractère pluriel de l'humanité apparaît dans

toute sa netteté. Les habitants des oasis, comme ceux des steppes, ne peuvent l'ignorer. Ils appartiennent désormais au vaste mouvement qui brasse les individus et les productions de diverses origines, mais toujours selon des modalités propres à chacune de ces sociétés.

Précisément, dans le cas du Sud tunisien, on peut s'interroger sur les effets de ces insertions croissantes, non seulement en observant la déliquescence d'une structuration oscillant entre les deux pôles éleveur bédouin/agriculteur sédentaire qui donna longtemps une des clefs des morphologies maghrébines, mais également en étant attentif aux multiples recompositions qui travaillent ces régions à toutes les échelles.

Partant de l'observation des membres d'un groupe bédouin localisé en périphérie d'une grande ville saharienne, cet ouvrage se présente comme une exploration de l'espace social du Sud tunisien, avec l'ambition de dévoiler les rapports qui unissent les pratiques sociales aux espaces locaux dans les divers contextes des activités humaines. Il s'agit d'interroger la société locale en partant tout autant des formes d'inscriptions spatiales des groupes (leur « territorialisation ») que du traitement collectif des espaces et des lieux (leur « territorialité »). Si les dynamiques communautaires agissantes au niveau des groupes bédouins donnent un tour particulier à l'organisation urbaine, elles sont, en retour, travaillées par des « effets de ville ». Entre « lieux du communautaire » et « lieux communs et partagés » s'ébauche une relation dialectique qui figure la signature urbaine de la ville contemporaine.

Esquisse de l'espace social du Sud tunisien

Les oasis, par une sorte d'évidence géographique que leur confère le caractère particulier de leur implantation, concentrent l'attention des chroniqueurs qui visitent le sud-ouest de la Tunisie. Depuis les voyageurs arabes jusqu'à leurs lointains successeurs, les anthropologues de nationalités diverses, tous sont fascinés par ce monde d'une « sédentarité exigeante » aux franges peuplées d'une population nomade qui serait en attente, « comme à l'affût d'une douce citadinisation »[1]. Chebika, al-Ksar, al-Mansura, Tozeur et le Jérid, Degache[2], suggèrent de semblables images, celles du lignage, de sa logique et de sa forme de mémoire particulière, oublieuse de l'ordre politique de la cité et celle de la palmeraie et de son terroir quadrillé par une géométrie de l'eau qui contraste avec l'aridité environnante.

1. M. Rouissi, 1973, *Une oasis du Sud tunisien, Le Jarid, Essai d'histoire sociale*, Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études (2 vol.), p. 30.
2. Je fais référence aux terrains de J. Duvignaud, 1992 ; M. Kilani, 1992 ; G. Bédoucha, 1987 ; J. Dakhlia, 1990 et M. Rouissi, 1973.

Les **histoires de lieux** se prêtent dans un premier temps au jeu de cette fascination pour nous permettre d'apercevoir, ici et là, en examinant les « configurations jéridiennes », une figure bédouine dans les espaces interstitiels de la steppe, ces distances poussiéreuses s'interposant entre deux oasis et leur palmeraie, « île(s) gracieuse(s) et parfumée(s), au milieu du pays brûlé qui l'(es) entoure »[3].

Les territoires hagiographiques que dessinent les biographies des saints Awlâd Sîdî Abîd soulignent pourtant la présence de la ville dans l'espace communautaire. Signes d'une implantation éphémère ou, pour certains lignages, définitive, ils livrent deux formes différentes de construction du territoire. Des territoires imaginaires tout d'abord qui, en s'étirant jusqu'à la lointaine Saguia el-Hamra à l'ouest et au Hijâz et La Mecque à l'est, insèrent le groupe dans la communauté des croyants, la *umma,* tout en garantissant la noblesse de ses origines. Puis, à travers la spatialisation de la vie des saints Awlâd Sîdî Abîd, sa géographie se met en place, cadre des évolutions futures marquées par la rivalité foncière avec les différents voisins.

C'est à partir de l'indépendance, notamment lorsque la frontière algérienne a été fermée, privant les nomades d'un débouché important dans leur cycle de déplacement, que s'origine le mouvement de sédentarisation qui, famille après famille, s'étale sur une trentaine d'années. Si les Rkârka ont rejoint les villes du Jérid, principalement Tozeur, d'autres fractions avaient, avant eux, expérimenté la sédentarité en même temps que la « prolétarisation » dans les mines de phosphate de la région de Gafsa. Mais personne dans le Sud tunisien n'est resté à l'écart des bouleversements entraînés par l'ouverture des mines et l'intrusion concomittante du monde industriel.

Les **histoires d'habiter** retracent les caractères spécifiques des implantations bédouines désormais ancrées dans la durée, troquant la tente pour la maison en dur. De la maison au quartier jusqu'au territoire communautaire qui décline l'identité collective la plus large, les liens agnatiques se font de plus en plus hypothétiques. Mais, même lorsque l'on nuance la notion de parenté en montrant le caractère beaucoup plus idéologique que réel des liens du sang, il n'y a pas de grande surprise dans cette constatation d'une articulation entre patrilinéarité et territorialité maintes fois constatée dans cette région.

Le phénomène qui va à l'encontre de cette logique d'une association entre territoire et disposition segmentaire réside dans la mixité « ethnique » qui distingue désormais certains quartiers de la périphérie des cités oasiennes. C'est le cas de Ras adh-Dhrâ° et principalement de « Derrière le cimetière », où cette mixité prend un peu plus qu'ailleurs un aspect de mosaïque et ne se réduit pas entièrement à des « blocs »

3. M. Rouissi, 1973, p. 19.

ethniques juxtaposés. Ce fait n'a pas encore produit d'effets sur les découpages des espaces vécus dans le quartier, la proximité et la vicinalité étant toujours assimilées à la parenté. Il est vrai que dans ces immenses zones (*zûn*), les territorialisations sont encore mouvantes, hésitantes, comme les frontières d'un bâti qui échappe sans cesse à ses anciennes limites. Ainsi de l'évolution des modèles architecturaux et des recompter-sitions des espaces domestiques qui vont de pair, insufflant, dans la forme et l'usage des espaces, une partie des tendances urbaines contemporaines.

Les nouvelles formes se superposent aux anciennes sans les supplanter totalement, divers ordres coexistent et s'interpénètrent dans un même espace social. De ce phénomène, les **histoires de terre** sont l'illustration parfaite.

Une fois démêlés les fils qui relient terre et territoire, il apparaît que ce dernier continue, y compris au sein des populations sédentarisées, à être le support matériel, symbolique et affectif d'une appartenance Awlâd Sîdî Abîd au Jérid. Pourtant le décalage aura rarement été aussi large entre la terre et le territoire. Les bédouins ont une conception du territoire qui n'est pas basée sur un rayon définissant les limites de l'espace commun, villageois par exemple (la *hurma* villageoise), mais sur le réseau que forment les différents points constitutifs de cet espace, parcours, terres irriguées, villes, que l'on gagne au gré des conjonctures et des cycles de déplacement. Le territoire politique englobe l'ensemble de ces points dans une étendue sur laquelle le groupe tente d'imposer sa souveraineté sur les ressources, transformant l'occupation temporaire en occupation permanente et exclusive. La terre est aussi, malgré la sédentarisation, le support du « saisissement communautaire » qui s'empare des Awlâd Sîdî Abîd à la fin de l'année 1997 et qui a pour catalyseur le projet phœnicicole d'el-Oudia 2. L'appartenance, plus ou moins fortement ressentie selon les générations, a resurgi le temps de l'événement sur le devant de la scène sociale, accordant un moment la priorité à ce registre sur les autres constructions identitaires. La dynamique communautaire qui en résulte est moins liée à des enjeux concrets (qui ne sont toutefois pas négligeables, puisque au-delà de la présente entreprise, asseoir sa suprématie sur la steppe, c'est garantir l'accès aux éventuels futurs projets) qu'à la solidarité du groupe qui se retrouve temporairement dans la manifestation publique de son identité. En observant la situation des Awlâd Sîdî Abîd dans les villes, mais aussi par rapport à un État omniprésent et très centralisé, ce « saisissement » correspond à la recherche d'un « propre », d'un lieu circonscrit à partir duquel construire les relations avec les autres, oasiens et services administratifs. En ce sens, le « saisissement communautaire » est stratégique[4]. Vis-à-vis de la ville,

4. Michel de Certeau oppose la tactique, simple « coup » conjoncturel, à la stratégie qui met en jeu une profondeur temporelle et qui a une vocation cumulative. 1990, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Gallimard, 349 p. (Folio essais).

il est une tentative de recours à une vision idéalisée du groupe tribal (*qabîla)* et de ses solidarités opposées aux références oasiennes et servant une intégration urbaine, une « entrée en citadinité ».

Ces dynamiques communautaires, qui se révèlent à l'occasion d'histoires de terre, s'expriment par le partage d'une « passion généalogique » qui conduit chacun à partir, de façon solitaire, à la recherche de la généalogie des membres fondateurs de la tribu, offrant ainsi aux limites individuelles, l'amplitude temporelle et spatiale de la *umma*.

D'identités, il est beaucoup question quand, quittant les espaces communautaires Awlâd Sidî Abîd, la description et l'analyse mettent l'accent sur les « lieux communs », les territoires partagés comme, pour prendre l'expression au pied de la lettre, les images récurrentes qui s'appliquent aux régions sahariennes et à leur population.

Identité des terroirs oasiens tout d'abord, le *jar* est le centre de ce **monde des palmeraies** qui se distingue jusque dans le lexique des planches de cultures à la géométrie complexe. Cette mise en détail du terroir (*tafsîl*) fait jouer un temps court qui se contracte jusqu'à l'immédiat. C'est le moment de l'action humaine sur l'environnement, celui d'une emprise importante sur un milieu très fortement anthropisé. Le palmier ne provient-il pas des ongles et des cheveux enfouis par Adam pour ne pas souiller le Paradis terrestre et qui donnèrent naissance à deux plants, l'un mâle, l'autre femelle ? Le maillage de l'espace dans la vieille palmeraie met en prise des espaces et des temps qui s'étirent jusqu'aux origines, celle du *jar* dans son ensemble, puis resserrent leurs rayons pour, du quartier d'oasis, du puzzle formé par les jardins et les parcelles, atteindre les planches de culture. Chacune de ces échelles est définie par une correspondance entre temps et espace, sur laquelle l'homme a de plus en plus prise au fur et à mesure que les cercles se resserrent.

Ces coordonnées espace-temps de forme concentrique s'opposent à la linéarité du maillage de l'espace dans la steppe. L'espace, relativement indifférencié, y est en effet découpé selon l'échelle unique de continuums paysagers qui forment une série ininterrompue de variations qualitatives (zone sableuse, sols salés, lit d'un Oued, etc.).

Désormais, les bédouins ont massivement accès au monde des palmeraies qu'ils ont intégré, avec d'autres, selon les règles de leur propre fonctionnement. Celui-ci est moins soucieux de la dimension de sociabilité des jardins d'oasis pour privilégier leur rendement généralement dans le cadre d'une pluri-activité familiale.

Puis les **lieux communs touristiques** représentent des révélateurs puissants des enjeux et des stratégies qui investissent le champ des cultures locales. Le tourisme provoque, en effet, dans le Sud tunisien un effort réflexif autour de la notion de patrimoine destinée à systématiser l'offre touristique et à promouvoir un développement culturel local. Il est

accompagné en cela par une institutionnalisation de la célébration des cultures sahariennes définies par quelques éléments distinctifs. Le registre des « us et coutumes » (*°adât wa taqâlîd*) est privilégié en milieu oasien comme bédouin. La culture est ainsi saisie comme un ensemble de traits spécifiques hérités et constitutifs de traditions a-historiques, car issues d'un passé immémorial enraciné dans une temporalité structurale et non linéaire. Ce registre culturel s'accorde parfaitement avec la conception oasienne de l'histoire comme le temps de ceux d'avant (*nass bikrî*) qui, mise à part l'antériorité, s'élabore comme un passé dénué de toute profondeur temporelle.

Des lieux sont érigés en paysages touristiques offerts à la contemplation romantique du voyageur. Dans la massification du tourisme, la suggestion et la simplification des parcours touristiques s'accroissent. Mais si la conception des paysages diffère entre les voyageurs et les locaux, puisque ces derniers ne séparent généralement pas la beauté d'un lieu des échanges qu'ils entretiennent avec lui, le registre de la tradition oasienne trouve, lui, un fort écho dans la population. Il fournit effectivement les éléments symboliques permettant de penser l'unité dans le changement et la diversité. Son action intervient à un niveau quasi-ontologique puisqu'il autorise la permanence identitaire au sein des insertions multiples.

À l'échelle du micro-social, l'étude des interactions touristiques révèle des lectures croisées entre l'attente touristique et la perception des guides locaux. Quelle que soit la figure à laquelle il est fait appel, berbérité, nomadisme, Sahara, oasis, la tension de cette interaction réside dans le maintien d'un « enchantement » que pourrait rompre une version prosaïque des choses et une demande de rémunération trop bruyante et directe.

Les bédouins ont différemment investi ce secteur d'activité. Si les Rkârka sont assez peu concernés dans l'ensemble par les mouvements touristiques, ce n'est pas le cas des Ghrib qui louent leurs chameaux, ni des anciens nomades du Nefzaoua qui tirent une partie de leurs revenus de cette activité.

Tozeur constitue la capitale touristique saharienne et la présence massive des touristes alimente sans nul doute ce *jaw* (ambiance) qui contribue à fonder son caractère citadin. Cet espace que l'on considérait, il n'y a pas si longtemps, comme un gros bourg rural est aujourd'hui une **ville réinventée**.

C'est par la façon dont les pratiques de l'espace des habitants participent à la mise en place d'un ordre urbain inédit à Tozeur qu'est close la plongée dans les recompositions affectant le Sud tunisien et dont la ville constitue un révélateur puissant quoique comportant des éléments spécifiques.

En dernier ressort, les analyses à suivre ressortissent à une anthropologie de l'espace : de la façon dont les lieux sont constitués en

territoires comme des enjeux que les lieux supportent dans les différents contextes du contemporain. S'agissant de Tozeur, il ressort des dynamiques territoriales qui en configurent les quartiers, les anciens et les nouveaux lieux, la mise en place d'un système citadin élargi englobant les derniers sédentarisés et insérant la ville dans des systèmes relationnels à forte amplitude dont le tourisme constitue une trace visible. Finalement, de ce bourg travaillé par la distinction et la stigmatisation, émerge une cité encore à la recherche par bien des aspects de son urbanité, mais qui dans tous les cas de figure contribue, par les formes spécifiques de son développement, à alimenter le champ de l'anthropologie urbaine.

Éléments de méthode

L'anthropologue et le voyageur

Sur certains terrains, l'ethnologue[5] n'a pas le monopole de la relation à l'autre. Les voyageurs et leurs guides sont des révélateurs qui l'obligent à formuler ce qui différencie son savoir d'une ethnologie spontanée.

L'importance de ce phénomène est accrue dans un pays de tourisme massif comme la Tunisie, qui a accueilli quatre millions de visiteurs en 1997. De nombreux touristes contemporains ont reçu une formation universitaire, certains ont même pratiqué l'ethnologie. Tous possèdent un arrière-fond anthropologique qu'ils doivent sans doute à la notoriété d'un Lévi-Stauss, qui a rendu célèbre la figure de la tribu primitive. Cela se traduit par une certaine propension au relativisme culturel, à la recherche d'expérience vraie (une séance de zikr, un mariage, un sacrifice…) dans laquelle on pense pouvoir saisir le plus authentique de la société locale. Mais n'est-ce pas cette recherche de l'exotisme, du dépaysement qui pousse l'ethnologue lors de ses premiers pas sur le terrain ? Si bien que le dépassement de cet état d'esprit constitue le premier pas vers une meilleure compréhension de l'autre.

5. J'emploie généralement « ethnologie » et « ethnologue » quand il s'agit de décrire une méthode particulière fondée sur la « participation » et l'expérience de terrain. Le terme « anthropologie » est quant à lui souvent réduit à un projet de restitution du sens des activités humaines et du sens que les hommes eux-mêmes attribuent à leurs existences et leurs expériences (le point de vue emic). Il est pour moi synonyme d'« ethnologie » et ne se réduit donc pas aux univers de sens des individus. S'il est de plus en plus difficile de définir les disciplines par leurs objets, on peut différencier des tendances méthodologiques ; l'ethnologie serait la discipline qui fonde la collecte des données en priorité sur la participation, ce qui n'exclut pas le recours à d'autres méthodes.

Deux facteurs déterminent la plus grande part de la connaissance que peut avoir le touriste avisé de l'autre et de son univers. Il s'agit, d'une part, de l'ensemble de ses présupposés et, d'autre part, de l'interaction avec les intermédiaires touristiques, officiels ou officieux, qui présentent généralement une version conditionnée, prête à l'usage, de leur existence sociale[6]. La distinction avec le savoir anthropologique, à ce niveau méthodologique, vient de ce que cette discipline a produit une réflexion sur sa propre pratique. Apprenant par le regard et l'écoute, l'ethnologue multiplie ses sources de savoirs tout en formant sa vision. L'ethnologie est à la base une science du regard. Rabinow, dans la tradition de l'herméneutique culturelle, insiste sur l'importance de l'observation qui est toujours première dans le couple qu'elle forme avec la participation[7].

Aussi l'ethnologie est-elle apprentissage du regard dans le cadre d'une discipline réflexive, c'est ce qui la distingue des conceptualisations spontanées. Le regard ethnographique est, en effet, un regard problématisé et questionnant qui ne peut se contenter ni de l'évidence, ni de l'immédiateté.

On peut dater du début du XIX^e^ siècle et de l'ouvrage écrit par De Gerondo, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, l'énoncé des premières règles de la méthode ethnologique qui pose les bases d'une science du regard de l'homme dans tous ses états (naturel comme social). Dans les premières descriptions, au XVI^e^ siècle : « L'autre n'est pas vraiment regardé, mais rêvé, imaginé à travers ce que l'on sait déjà. La description ramène la vue au déjà-vu (…) »[8].

Au milieu du XIX^e^ siècle, la phénoménologie met l'accent sur l'importance du regard. Dans son ouvrage *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel estime que « l'activité de perception et plus précisément de voir est l'instance ultime et décisive de toute connaissance »[9]. Cette dernière ne peut être appréhendée en séparant la conscience de l'objet, car la conscience est toujours *visée* intentionnelle d'un objet alors que, réciproquement, l'objet se donne tout entier dans une certaine manière d'apparaître, d'être au monde pour une conscience. C'est pour cela que les phénoménologues, à la suite de Husserl, insistent sur

6. À la manière d'Abdallah, conditionneur de produits pour l'importation, qui propose à l'ethnologue une version emballée et désincarnée de sa culture. Cf. Paul Rabinow, 1988, *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, (trad. Tina Jolas), Hachette, 144 p. (Histoire des gens). C'est ce que l'on trouve en Tunisie exprimée sous la forme des « *°adât wa taqâlîd* », les us et coutumes.
7. « C'est l'observation qui gouverne ce couple logique (participation – observation), car c'est ce terme qui situe les activités de l'ethnologue », *ibidem*, p. 77.
8. François Laplantine, 1996, *La description ethnographique*, Nathan Université, p. 57 (sciences sociales, 128) ; Cf. également, Gérard Lenclud, 1995, « Quand voir, c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard anthropologique », *Enquête*, 1, 113-129 (Les terrains de l'enquête).
9. *Ibidem*, p. 98.

« l'intentionnalité » comme caractère essentiel des vécus, « intentionnalité » à laquelle Bourdieu oppose un rapport pratique à la pratique[10].

La connaissance dans la « mouvance » phénoménologique provient de la compréhension et non pas de l'explication. Compréhension d'une totalité signifiante dans laquelle il est possible de distinguer, mais pas de dissocier, la conscience de celui qui observe de ce qui est observé, l'interprétation de la description. Cette présence de l'observateur se manifeste parfois directement comme dans le journal de terrain ou des passages des carnets de travail qui rendent compte de la fugacité des instants et des gestes sociaux les plus banals dans un même mouvement de description-interprétation. Certains font de la description « attentionnée » de ce prosaïque quotidien l'objet même de leur pratique scientifique. Je pense à l'ethnologie du sensible que promeut Pierre Sansot se livrant par exemple à une ethnographie des plaisirs simples aux travers des bals du 14 juillet, du bricolage, du camping, du tour de France, digressant sur la figure de l'ivrogne public ou esquissant une philosophie du pliant[11].

L'herméneutique culturelle de son côté érige l'interprétation en clef de voûte d'une anthropologie pour laquelle « comprendre la forme et la contrainte des vies intérieures des indigènes (…) ressemble plus à saisir un proverbe, discerner une allusion, comprendre une plaisanterie (…) lire un poème que cela ne ressemble à atteindre une communion »[12].

Cette approche a le mérite de montrer que le travail concret de recueil des données n'est pas indépendant du rapport à l'autre. Cela apparaît directement dans le cadre de l'étude des conceptions qu'ont les individus de leur propre univers et de la pluralité des sens qui émane des mondes sociaux. Mais l'importance de « l'interaction ethnologique » transparaît également dans la collecte de données plus « objectivables », qui est soumise à la forme du rapport que l'on a su établir avec l'informateur. Cependant, je ne m'engagerai pas totalement dans cette voie car dans le foisonnement des faits et des sens, je continue à voir des régularités, des tendances qui, sans livrer la totalité du social, l'enserrent dans des frontières plus ou moins durablement stabilisées.

Par ailleurs, il y a un certain « narcissisme herméneutique »[13] dans les travaux qui passent beaucoup plus de temps à s'interroger sur la relation entre l'ethnologue et ses informateurs qu'à rendre compte d'ensembles

10. L'habitus étant l'opérateur de ce rapport, P. Bourdieu, 1980, *Le sens pratique*, Les éditions de Minuit, p. 88 (Le sens commun).
11. Pierre Sansot, 1993, *Les gens de peu*, PUF, 223 p. (Sociologie d'aujourd'hui).
12. Clifford Geertz, 1986, *Savoir local, savoir global, Les lieux du savoir*, PUF, p. 90 (Sociologie d'aujourd'hui).
13. L'expression est de E. Gellner, cité par G. Albergoni et À. Mahé, 1995, « Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV, CNRS Éditions, p. 469.

sociaux qui n'apparaissent qu'en filigrane de l'élucidation de ce rapport. À force de questionner la relation aux dépositaires d'une culture différente, les perceptions réciproques ou encore la pluralité des sens, on risque de sous-estimer des phénomènes structurants comme la force des impératifs économiques par exemple ou la contrainte qu'impose une domination politique. Le social conjugue des significations en nombre fini avec des contingences matérielles. Le fait que les sociétés humaines existent et se reproduisent (tant bien que mal) prouve que la pluralité des sens n'est pas infinie et que l'on se rencontre bien quelque part.

Toutefois, la restitution des conditions de réalisation de l'enquête constitue une étape méthodologique de la démarche globale dont on ne peut faire l'économie.

Conditions de l'enquête

C'est une des conditions de scientificité de l'ethnologie que de désormais prendre l'habitude d'intégrer aux résultats de l'enquête les conditions de sa réalisation. Il s'agit certainement d'une semblable mouvance qui voit réapparaître le sujet derrière la structure et l'ethnologue derrière les analyses impersonnelles. Cette « réflexivité » ethnologique est le deuxième point, avec l'apprentissage du regard[14], qui sépare l'anthropologie des conceptualisations spontanées.

Florence Weber, avec d'autres, a poussé cette proposition dans ses extrêmes limites en consacrant les deux premiers chapitres de sa thèse à « l'auto-analyse » et au « journal de terrain ». Elle s'en est expliquée dans la revue *Genèses* en estimant que « livrer des résultats de recherche sans montrer au moins partiellement, comment on y est arrivé, ce serait comme donner les résultats d'une expérience en physique sans décrire les conditions de cette expérience »[15]. Sophie Caratini, quant à elle, propose une anthropologie réflexive qui inclut dans son champ d'analyse les pratiques et les réflexions du chercheur sur le terrain. Ainsi écrit-elle : « Dans une discipline comme la nôtre, où l'expérience du terrain (…) est le moment fondateur du savoir, toute épistémologie est condamnée, n'en déplaise à ceux qui préfèrent garder le silence, à mettre au jour ce moment clé, et pourtant si fragile, qu'est le parcours initiatique et solitaire qui jette tout jeune ethnographe dans un pays, une culture qui lui sont

14. Cet apprentissage est à prendre au sens large : apprendre à regarder s'accompagne d'une initiation à la langue et aux codes sociaux régissant les interactions. Ceci ne va pas jusqu'à une illusoire assimilation à la société étudiée. Il s'agit de trouver sa place d'étrange(r) observateur.
15. Gérard Noiriel, 1990, « Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse, entretien avec Florence Weber », *Genèses*, 2, p. 138.

étrangers et où il est étranger »[16]. Je suis également convaincu de la nécessité de ne point taire ce moment si important de la recherche. Il est certain que la perspective de révéler les bases parfois un peu fragiles de la construction d'une connaissance, non pas assise sur du chiffre ou de l'entretien mais sur une observation-participation qui, si elle n'est pas contrôlée, ouvre la porte à tous les impressionnismes, a quelque chose d'angoissant.

Œuvrant sur le terrain particulier que constitue une région touristique, j'ai tout fait dans un premier temps pour me distinguer de cet encombrant semblable qui déambule dans Tozeur, arpente la steppe dans de rutilantes voitures à quatre roues motrices et vient rôder jusque dans les jardins de palmeraie. Il était nécessaire, pour la réussite de l'enquête, que j'échappe au rapport déterminé touriste/*bezness*[17]. La bonne connaissance de l'arabe dialectal constituait la clé principale pour entrer dans l'intimité d'une société qui a fortement tendance à abandonner à ses spécialistes la gestion du rapport à l'autre. Cependant je n'ai pas échappé à leur curiosité dans les premiers temps de mon travail à Tozeur. En effet, je me suis rendu compte après quelque temps passé sur place que les seules personnes que je côtoyais, en dehors de mon travail qui m'appelait à me déplacer dans les palmeraies à la rencontre des agriculteurs, étaient toutes, peu ou prou, liées au réseau des *beznessa*.

La première rencontre un peu moins superficielle que j'ai faite avec le Tozeur de l'intérieur a déterminé la teneur de cette recherche. J'ai pu faire la connaissance d'un lycéen qui habite Ras adh-Dhrâ° à quelques rues du logement que j'occupais alors. C'est par l'intermédiaire de mon collègue de travail français et non arabisant que j'ai pu nouer ce contact. Celui-ci en effet a été invité à dîner et j'ai ainsi pu bénéficier à mon tour de cette hospitalité. Ce fait est assez révélateur du danger que recèle la volonté d'une totale intégration. Il est ainsi illusoire de prétendre accéder à la profondeur des vécus (sociaux ou non) et de fait cette intégration peut se faire selon un fonctionnement social que l'on n'avait pas prévu et qui isole au lieu de rapprocher. En effet, j'étais traité avec la même indifférence polie que celle que l'on réserve aux fonctionnaires tunisiens (professeurs notamment) amenés à s'installer quelque temps à Tozeur. Cela montre bien comment ma volonté de départ de me démarquer des autres Occidentaux et d'être accepté comme un membre de la communauté aurait pu être préjudiciable. Car à trop vouloir s'intégrer, on peut vivre non pas « avec » mais « à côté », à cette place tout à fait marginale qui est réservée à l'étranger proche, le Tunisien d'une autre région.

16. Sophie Caratini, 1997, « Expérience du terrain, Construction du savoir », *L'Homme*, 143, p. 180.
17. De l'anglais « *business* », ce néologisme arabe désigne ceux et celles spécialisés dans le contact avec les touristes. Ils constituent, comme je l'explique plus loin, en quelque sorte, des intermédiaires culturels locaux.

La différence se révèle parfois un plus pour l'enquête, car elle s'extirpe des enjeux locaux et permet d'accéder à des informations autrement réservées aux seuls membres d'un lignage par exemple. À l'instar de l'anonyme auquel on se confie parfois plus facilement qu'au proche, l'étranger qui a su se préserver autant que possible des jeux entre les groupes peut susciter des discours qui ne seraient pas tenus devant des membres de lignages parallèles et parfois concurrents. Il tire dans ce cas avantage de sa distance avec la société locale. Aussi existe-t-il un balancement stratégique entre l'intégration aussi poussée qu'il est possible et le maintien d'une distance parfois indispensable. C'est le fait d'être extérieur aux rivalités entre les lignages Rkârka qui m'a permis d'accéder à des informations sur les conflits fonciers ou sur les mises en doute des généalogies des uns ou des autres. Plus généralement, j'ai pu recueillir des discours croisés Jéridi-Rakrûkî et des récits sur les relations réciproques parce que je ne suis ni l'un ni l'autre.

Quoi qu'il en soit, j'ai été invité à prendre un repas dans cette famille et j'ai eu pour la première fois l'occasion de pénétrer dans une maison de Tozeur, puisque je n'avais été jusque-là que dans des jardins d'oasis ou dans des endroits publics. J'étais curieux de pouvoir, enfin, découvrir un intérieur dont j'allais assez rapidement apprendre qu'il n'appartenait pas à des « Tozeurois de souche » mais à d'anciens nomades de la tribu des Awlâd Sîdî Abîd, les Rkârka. Le fait d'aborder un espace social à partir de lieux et de populations considérés comme marginaux s'est avéré très vite comme particulièrement pertinent dans la compréhension des relations sociales dans ces régions sub-sahariennes.

Nous avons sympathisé et les membres de la famille de ce jeune homme sont devenus d'importants partenaires dans l'élaboration des données. De plus, et cela est encore plus important que ce que j'ai appris en vivant à leurs côtés, j'ai pu à partir de cette famille qui a constitué ma « base » à Tozeur, me situer dans la société locale et trouver un lieu à partir duquel il était possible de rayonner. C'est ainsi que j'ai bénéficié par leur entremise d'un statut sur place et d'un soutien appréciable dans la présentation de mon travail et de ma personne. L'importance démographique de cette famille et la petite notoriété du père sont la source d'un certain prestige. En fait, ces gens qui m'ont accueilli au départ n'étaient pas du tout les petits agriculteurs que j'avais vus en eux les premiers jours. Ils se sont révélés être la formule la plus aboutie de ce dynamisme bédouin « entrepreneurial » qui a fait la (petite) fortune de certaines familles. Il était ainsi plus probable de les rencontrer qu'une autre famille dans le quartier étant donné la position d'autorité qu'ils y occupent collectivement[18].

18. Il s'agit d'une famille élargie, constituée autour du père et des fils mariés qui regroupe 18 personnes dans trois habitations distinctes mais contiguës.

Ma situation institutionnelle a dû être en permanence renégociée, à la suite de mes changements de statuts successifs. Le problème du rapport aux autorités peut grever durablement l'enquête s'il est mal négocié. J'ai bénéficié à trois reprises d'autorisations temporaires de recherche : de septembre à décembre 1995 alors que j'étais stagiaire au Centre de recherche phœnicicole de Degache dans le cadre d'une opération de développement de l'agriculture d'oasis menée conjointement par l'Institut national de recherche agronomique de Tunisie et le Centre international de recherche en agriculture et de développement, organisme français. Ce fut le temps d'une prise de contact, des premières conceptualisations problématiques effectuées à partir de mon expérience professionnelle et d'un début d'observation du quartier dans lequel je vivais[19]. C'est de cette période qu'est issue une part des enquêtes sur les palmeraies, l'agriculture qui s'y pratique et leur rôle social. Puis, en juin et juillet 1997, j'ai bénéficié d'une autorisation du ministère de la recherche qui m'a permis d'avoir accès à un certain nombre de documents, dont les registres de mariage de la mairie, à partir desquels j'ai pu constituer les données d'une étude quantitative. J'ai pu également accéder à des informations au Centre de recherche et de développement agricole de Tozeur. Ce n'est que lors d'un dernier séjour que j'ai pu enfin accéder au volumineux dossier constitué à la wilaya sur les terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd, à la faveur d'une ultime autorisation de recherche que l'on m'a donnée au milieu du mois de février et qui était valable jusqu'au 15 mars 1998. J'ai pu alors obtenir certaines informations dans un climat de méfiance relative, dans la mesure où la question des terres collectives est devenue un peu plus délicate (et intéressante) à traiter du fait de la place qu'elle a soudainement prise dans la trame des événements locaux. La grande majorité de l'enquête a donc été effectuée sans l'aval officiel des autorités, grâce à l'appui de connaissances stratégiques et à une nécessaire prudence dans la pratique quotidienne. Prudence dont on apprend rapidement les rudiments après le où les passages « initiatiques » au poste de police (les enquêtes dans les zones frontalières de l'Algérie étant évidemment délicates)[20].

Les enquêtes à la mairie furent importantes car, outre les documents que j'ai pu obtenir, cela m'a permis d'entrer en contact avec de très grands connaisseurs Jéridis de la vie de la région et de la ville (le préposé aux affaires civiles par exemple qui mit beaucoup d'ardeur à m'aider, mais aussi de nombreux employés qui ont tous voulu me décrire Tozeur de leur point de vue). Je me rendais compte que les populations

19. On aura compris qu'il se situait à Ras adh-Dhrâ° et plus précisément dans la partie derrière le cimetière.

20. J'ai en effet été conduit à m'expliquer à deux reprises, dans les locaux de la garde nationale à Hezoua, à la frontière algérienne où j'enquêtais de façon « sauvage », et à la police de Tozeur où j'ai été convoqué en compagnie d'un des fils de la famille qui m'accueillait alors.

d'origines bédouines y étaient très représentées, notamment parmi les cadres puisque le maire et le secrétaire de mairie par exemple, mais aussi deux adjoints, sont des Awlâd Sîdî Abîd. Je fus ainsi amené à corriger une vision fausse de la situation du groupe dans la ville.

J'ai compris également, en fréquentant la municipalité, la force que conservaient les identités élaborées autour d'un langage souterrain qui contribue encore à cliver les individus selon leurs appartenances « ethniques ». J'ai finalement récupéré au-delà des données des registres d'État civil, des commentaires sur certaines familles, leurs origines et leurs petites et grandes histoires. Les registres étaient l'occasion d'approcher certaines tendances constitutives des dynamiques sociales à l'œuvre depuis une quarantaine d'années au sein desquelles figurait en bonne place l'arrivée des Rkârka dans la ville.

L'examen des archives diplomatiques conservées à l'Institut de recherche sur le Maghreb contemporain et à l'Institut supérieur d'histoire du mouvement national de Tunis a permis d'apporter un éclairage historique permettant de mieux situer les changements ayant abouti aux situations contemporaines[21].

Mon attitude générale fut celle d'une intégration relative à la société locale. Cela signifie être présent tout simplement, suivre les activités, puis lorsque par un détail, un geste, une remarque, quelque chose émerge douée d'une certaine représentativité sociale, partir à la recherche de compléments d'information, dans la redondance, en interrogeant directement sur le thème précis. Au détour d'une conversation, l'on apprend qu'un litige foncier oppose tel et tel groupe et c'est par la redondance de l'énonciation de ce thème que l'on prend la mesure de l'importance accordée à la terre et aux anciens territoires malgré la sédentarisation dans la ville. Il faut ensuite dévider les fils de ces « histoires de terre », en recourant à toutes les sources d'informations possibles susceptibles d'éclairer la situation (outre une enquête orientée sur ce thème avec les habitants figure un recours aux documents administratifs et d'archives). Différemment, l'enquête peut se faire moins précise et incitative, lorsqu'elle tente de rendre compte de phénomènes plus ténus mais non moins importants, comme les ambiances, les trajets urbains à vocation ludique ou encore les bavardages réunissant quelques hommes allongés devant leur maison. Cette méthode ethnologique suppose que l'on soit sans arrêt en situation d'information, à l'écoute, inlassable observateur et questionneur usant parfois de la même ruse que ses interlocuteurs, quitte à pousser leur patience dans ses extrêmes limites. Elle implique également de ne pas rester dans la dépendance d'un

21. Notamment l'importante « Étude sur le Jérid tunisien » dans la série « Rapports, études et conférences » (bobine 5). Quelques documents proviennent des dossiers conservés au Gouvernorat de Tozeur et d'archives privées, dont l'ordonnance beylicale de 1912, qui est une source inédite.

informateur[22] mais de tenter de multiplier les contacts, les moments passés avec les gens à partir d'un groupe préférentiel, en saisissant les occasions qui se présentent d'une conversation, voire d'un « entretien officiel » sollicité dans les règles, avec enregistreur ou carnet selon les contextes. Les personnes qui me connaissaient suffisamment n'ignoraient pas la nature de mon travail de recherche. Sur la fin, j'étais présenté comme faisant une thèse sur les Awlâd Sîdî Abîd. On précisait souvent (sans que j'aie à intervenir, ce qui est très reposant puisque j'ai passé beaucoup de temps à essayer de faire comprendre la problématique d'une thèse qui m'échappait à moi-même) que je m'intéressais à leur histoire et leurs traditions.

Il s'est produit une certaine appropriation de mon travail. La fortune de l'anthropologie et le mouvement de scolarisation de masse dans les sociétés qui étaient jusque-là de son ressort ont conduit à un double phénomène. D'une part, la demande sociale de retour de l'information scientifique sur des traditions qui ont fait l'objet de nombreuses publications[23] s'est accrue fortement, celle-ci correspondant également à un prestige de l'écrit au Jérid. D'autre part, il existe désormais un usage local de la production ethnologique dans le cadre d'une stratégie volontaire des membres du groupe faisant l'objet de l'enquête[24].

Dans ce cadre, les Rkârka qui connaissent la finalité de ce travail espèrent un ouvrage qu'ils pourront alors brandir au nez des Jéridis : « Nous aussi, on a un livre ! ».

Cette appropriation s'accompagne de tentatives d'orientation de la recherche. Je me suis ainsi entendu répondre : « ce n'est pas un sujet pour une enquête » par un chef de la famille régulièrement sollicité dans les enquêtes. L'interrogation portait alors sur les formes de l'engagement politique des membres du lignage des Rkârka, c'est-à-dire leurs relations avec le parti du Rassemblement constitutionnel démocratique, maître absolu du pays.

Ces « inflexions » du travail de terrain avaient souvent moins à voir avec des tracasseries administratives qu'avec un manque d'expérience qui rendaient certaines de mes approches un peu trop brusques et directes, ce qui effrayait ceux qui, dans une relation plus patiente, auraient peut-

22. Un des fils de ma « famille d'accueil » à Tozeur a un jour menacé de se rendre à ma soutenance de thèse pour déclarer qu'il m'avait menti du début à la fin. Cette remarque d'une ironie suprême ne laisse pas de me faire réfléchir…

23. Cette importante production, à laquelle je contribue moi-même présentement, s'insère tout à fait dans l'idée du patrimoine culturel comme collection d'us et coutumes ; ces richesses culturelles figées que l'on fait revivre pour enrichir la palette touristique de la région.

24. Sophie Caratini m'a signalé que certains Rgueïbat-s avaient suggéré à d'autres tribus de faire venir un ethnologue pour eux aussi avoir un livre qui les rendent célèbres et dont ils puissent ainsi, grâce à cette reconnaissance, attendre des améliorations de leurs conditions politiques.

être bien voulu répondre à certaines questions brûlantes. Ainsi de la question des terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd soulevée au départ naïvement et qui se révéla être au centre d'un imbroglio juridico-administratif vieux de plus d'un siècle qui n'avait toujours pas été résolu le 15 mars 1998, lorsque je rentrai à Tunis après un dernier séjour consacré au recueil des données nécessaires à l'écriture de cet ouvrage[25]. Une partie de l'administration de la *wilâyya* (le gouvernorat) fut méfiante à mon égard, méfiance que n'atténua pas mon « papier de Tunis » comme un cadre administratif appela élégamment mon autorisation signée du secrétaire d'État à la recherche scientifique[26].

Parfois la ruse est nécessaire pour contourner le silence, imposant des méthodes quasi policières d'interrogation (et non pas d'interrogatoire) comme prêcher le faux pour avoir le vrai. Les logiques lignagères propres au groupe constituent par exemple un obstacle à dépasser, car elles sont murées dans autant de ressentiments mutuels que de silences et de non-dits par rapport à l'extérieur. Il se manifeste probablement dans toute enquête, une certaine « violence » symbolique. Cette dernière s'est manifestée de mon côté comme de celui de mes interlocuteurs qui ont pu à plusieurs reprises tenter de me manipuler ou de m'ensevelir sous une somme d'informations secondaires pour me cacher l'essentiel[27]. Les malentendus et quiproquos furent nombreux, les *su' at-tafahhum* comme on les appelle en arabe. Mais bien souvent des enseignements surgissent de ces incompréhensions. Il suffit de faire l'effort de les dépasser et de ne pas en faire l'objet privilégié d'une enquête ethnographique sur le thème de l'infranchissable distance culturelle.

25. L'éventuelle résolution de cette question devrait prendre un certain temps puisqu'elle dépend des travaux du « Conseil de gestion des terres collectives » élu le 15 février 1998.

26. J'ai rencontré, dans toutes les administrations, des personnes intéressées par les sciences sociales, parfois diplômées dans l'une de leurs disciplines, qui ont manifesté un réel intérêt scientifique à la compréhension des sociétés du Sud.

27. Interlocuteurs obligatoires et constituant un passage obligé, les *°umda*-s, chefs administratifs des quartiers, sont les spécialistes de la « noyade de poisson » et de la langue de bois. À cela deux raisons : plus petit maillon de l'administration, entre les habitants et leur gouvernement, ils disposent d'une marge de manœuvre très faible par rapport à leurs supérieurs. Mais ils sont, d'un autre côté, des informateurs et de zélés applicateurs des décisions administratives d'autant plus qu'ils y trouvent le moyen de bénéficier d'une petite rente économique. Ce système qui, semble-t-il, profite à l'État et se trouve même être au cœur de son fonctionnement en zone rurale sera examiné attentivement plus loin car il mêle dynamiques communautaires (les *°umda*s nommés par l'administration sur une base résidentielle, représentent souvent un groupe ethnique du fait de leur regroupement spatial), stratégie d'enrichissement personnel et familial (au sens large) et relation État – citoyen.

L'affaire du projet phœnicicole : clôture et révélation

On n'a jamais fait le tour d'un terrain. On en connaît certaines limites, celles physiques, qui séparent plus ou moins des groupes humains, chacun lié par une appartenance prioritaire. Les possibilités de raccordement entre les phénomènes sont nombreuses et évolutives, comme l'est le temps ou plutôt les temps dans lesquels ils inscrivent leurs significations. Alors qu'est-ce qui fait qu'un jour on pense que cela suffit, que l'on a engrangé assez d'informations pour rendre compte honnêtement d'une configuration pertinente dans son cadre spatial et temporel. Quand décide-t-on, aux prises avec la complexité mouvante des mondes locaux, de clore un corpus qui « taille » dans le matériau infini des sociétés humaines. Il me semble, en effet, bien difficile d'expliquer pourquoi, au retour d'un séjour en mars 1998 dans le Jérid, j'ai eu le sentiment d'en avoir fini avec quelque chose.

Comment effectuer ce délicat passage entre des données disparates aux statuts divers et une analyse répondant aux exigences comparatives et cumulatives d'une discipline scientifique ? Cela tient bien entendu aux aspects inductifs d'une démarche toute entière tournée vers l'exploration des « intérieurs » des formations sociales : démarche fortement compréhensive sans pour autant négliger les faits sociaux et ne répugnant pas à recourir à la statistique, à la mise en lumière macro-sociologique, aux changements de focale, aux pratiques de zoom et de travelling.

J'ai dû attendre le mois de mars 1998, alors que j'avais déjà commencé à rédiger ce texte pour réunir les pièces d'un puzzle (ou plutôt d'un kaléidoscope puisque les pièces sont mouvantes, que l'intensité de leurs couleurs croît et décroît) dont l'assemblage a commencé en septembre 1995[28]. J'ai pu, en effet, accéder aux clés me permettant de comprendre et de mettre en perspective les discours exprimant un « malaise » dans les relations entre les Rkârka et les Awlâd al-Bled, les habitants de souche oasienne. Ce terme traduit bien la réalité contemporaine des relations entre ces deux populations, sorte d'animosité larvée, souvent tue et qui parfois apparaît au grand jour quand la civilité est rompue et qu'une dispute éclate.

Lorsque, dans l'une des premières discussions, le chef de la famille qui me recevait alors me dit que le problème principal de la région était la *°arûshiyya*[29], je pensai qu'il faisait référence à l'histoire et non à une

28. Si j'ai en effet débuté dans le cadre d'une opération de développement dans les oasis du Jérid l'étude scientifique des sociétés du Sud tunisien en septembre 1995, j'avais déjà effectué plusieurs séjours à Douz et à Tozeur qui m'avaient familiarisé avec certains aspects de ses régions. Mon initiation linguistique et culturelle « tunisienne » a commencé en décembre 1992

29. Le terme vient de « *°arsh* », pl *°urûsh*, qui peut désigner chacun des niveaux de segmentation du groupe et dont une traduction rapide et imprécise est « lignage ».

situation présente si bien cachée que seuls apparaissaient les conflits entre les Rkârka et l'extérieur. Autant les Rkârka étaient diserts sur les relations avec les oasiens, autant, ils répugnaient à entrer dans les détails de cette °*arûshiyya*, tant que je n'ai pas été capable de poser des questions pertinentes.

C'est l'événement du projet phœnicicole qui m'a propulsé au cœur de la vie intérieure du groupe bédouin comme l'affaire de la carrière avait permis à Jean Duvignaud et à ses élèves de saisir quelque chose de profond dans l'existence collective des Chbikiens dans les années soixante. Cette nouvelle affaire fut le révélateur de la vie collective des Awlâd Sîdî Abîd, c'est à partir d'elle que j'ai pu comprendre les logiques d'un fonctionnement interne, d'autant plus souterrain que les rapports avec les autres, l'État, les autres groupes bédouins ou les Jéridis imposaient la force de l'union à la faiblesse issue de la scission et des divisions internes.

L'affaire du projet permet ainsi, au cœur de l'événement, d'observer des catégories s'ossifier, sommées de s'organiser et pressées par la logique administrative et gestionnaire. Elle nous permet de mieux appréhender les manifestions de la dynamique communautaire et de voir à ses limites le lien social s'organiser autrement, se déclinant sur le mode des nouvelles civilités, ces codes individualisés qui combinent avec les appartenances communautaires sans pour autant les annihiler.

Car ce n'est pas le développement de l'individualisme et de l'individuation, son corollaire psychologique, qui amènera la mort de la logique lignagère, c'est la fin des affaires communes et des pôles d'identification dont elle procède. Qui peut la prédire aujourd'hui malgré les vœux d'une administration qui supporte difficilement d'avoir en face d'elle autre chose que des citoyens tous égaux – et également démunis – face à l'État ?

La °*arûshiyya* est l'équivalent en Tunisie de la « °*asabiyya* », la solidarité issue du partage du même sang dont Ibn Khaldun fait le trait dominant du lien social dans la civilisation bédouine. Les questions de segmentarité que pose la °*arûshiyya* sont examinées au chapitre 10.

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRES DE LIEUX

Une des manières d'interroger la dynamique des rapports sociaux au Maghreb consiste à se placer au centre de l'oscillation entre les lieux et les liens, entre des espaces et des relations sociales. Parfois l'histoire du groupe se décline au détriment du lieu. Si, en effet, comme c'est souvent le cas dans les communautés humaines[1], les groupes refusent toute autochtonie, alors leur histoire et celle de leur résidence ne se confondent pas. La mémoire lignagère, celle de la référence aux ancêtres, ce déploiement temporel du groupe, prime celle des lieux partagés.

Comment cependant ignorer la force du lieu, les effets de la densité humaine, l'importance matérielle et symbolique du territoire. L'espace térritorialisé par les sociétés humaines constitue, en effet, une assise d'où se déploient des temporalités, des durées subjectives et parfois contradictoires.

C'est pour cela que l'appréhension de configurations jéridiennes dessinant quelques schèmes historiques devrait fournir un premier éclairage des situations contemporaines. Mais le Jérid ne se superpose pas entièrement avec l'espace historique et imaginaire des Awlâd Sîdî Abîd. La vie de leurs saints dessine en effet des territoires hagiographiques à l'amplitude bien plus grande. Cet espace, appréhendé du point de vue matériel des pratiques lors du nomadisme puis de la sédentarisation, se réduit pour prendre la forme d'un territoire constitué de stations fréquentées selon des cycles déterminés par des considérations économiques, écologiques et politiques.

1. « Les récits d'origine sont rarement des récits d'autochtonie constate Marc Augé, 1992, p. 58. Jacques Berque quant à lui avait eu à propos des Seksawa cette formule, qui me paraît applicable à l'ensemble du Maghreb : « être de quelque part, c'est venir d'ailleurs ».

1

Configurations « jéridiennes »

Le Jérid comme entité politique

La cité ou le lignage

Plusieurs modèles explicatifs des situations historiques dans l'intérieur du Maghreb ont été avancés. Ils ont en commun de chercher à apprécier la forme du politique et les conditions de son émergence dans les villes et villages sédentaires. Ils tentent de cerner la cité au sens politique et oscillent par ailleurs entre une thématique de la rupture et une thématique de la continuité.

Jocelyne Dakhlia[1] est partie à la recherche de cette cité qu'avant elle sur le terrain maghrébin, Masqueray[2] avait tenté de circonscrire. Pointant les sources de cette appartenance commune qui transcende les intérêts familiaux et lignagers, ce dernier avait ainsi pour ambition de montrer comment dans les populations sédentaires de l'Algérie de la fin du XIX^{e} siècle, la cité prend le dessus sur la famille, constituant un étage supérieur des appartenances, plus universel et source d'un sentiment profond et collectif, le patriotisme.

L'institution centrale dans la production de ce lien social résiderait dans l'assemblée villageoise selon Alain Mahé : « l'étude de l'organisation villageoise telle qu'elle était au moment de la conquête permet de réserver aux seules assemblées villageoises la qualification de politique car elles constituent a) les garants ultimes des valeurs de l'honneur gentilice, b) de l'ordre islamique dont les représentants sanctionnaient ses débats, c) les principales ordonnatrices des cérémonies magico-

1. Jocelyne Dakhlia, 1990, *L'oubli de la cité, la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La Découverte, 317 p. (Textes à l'appui/Série anthropologie).
2. Emile Masqueray, 1983 (1^{e} édition, 1886), *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles du Djudjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezab*, présentation de Fanny Colonna, Edisud, 372 p. (Archives maghrébines, CRESM).

religieuses, d) les seules à garantir l'ordre moral sacré spécifique des villages ». L'auteur constate tout de suite après que la pérennité de la sacralité de la *hurma* du village, malgré l'étiolement des trois autres systèmes symboliques qui parcourent l'ensemble de l'institution, semble confirmer que « l'assemblée villageoise est et a toujours été durant la période considérée, la principale source de légitimité politique et le foyer symbolique d'origine du lien social »[3].

Dans le cas du Jérid, la mémoire de la cité semble se dissoudre dans le fond des appartenances lignagères. Le temps de la lignée, de la succession générationnelle, occulte dans les représentations historiques le creuset que constituent la résidence commune et le particularisme historique d'une région de vieilles cités plusieurs fois indépendantes. Aussi, l'image que les Jéridis ont conservée de leur passé est celle d'une société qui serait une pure juxtaposition de lignages indépendants. La mémoire collective serait alors incorporée dans les discours sur les coutumes et les rites du passé qui auraient pour « effet de garantir une forme d'intégrité de la mémoire historique »[4].

Cette thèse sur la mémoire assimile le nomade au Jéridi. Sa forme de mémoire ne serait pas fondamentalement différente de celle des oasiens. Ceux des bédouins qui, en effet, reproduisent les récits locaux d'origine témoigneraient ainsi d'une intégration à la société locale, voire d'une société locale « intégrée ».

Cette cité que Jocelyne Dakhlia cherche au Jérid a-t-elle vraiment existé ? On peut se le demander quand on considère l'histoire locale. N'est-elle pas simplement une illusion produite par une gestion administrative ou par une forme géophysique lui étant particulière ? Car la région a une réalité historique, « sociologique » et certainement physique, matérialisée par le chapelet de villes le long du versant méridional de l'anticlinal qui sépare les deux chotts Jérid et Gharsa. Mais qu'en est-il de son identité politique ? À plusieurs reprises indépendante, elle ne semble pas s'être affirmée comme cité au sens où le politique ne semble pas s'y être développé hors des intérêts lignagers. Ne fut-elle pas autre chose que l'exercice du pouvoir par un groupe, sans qu'aucune institution ne vienne lui donner l'aspect de cette cité villageoise si chère à Masqueray[5]. La morphologie même que prit longtemps Tozeur,

3. Alain Mahé, 1994, *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIX-XX^e siècle, Histoire du lien social dans les communautés villageoises*, Thèse de doctorat, EHESS, p. 829.

4. Jocelyne Dakhlia, 1989, *L'oubli de la cité, Récits du lignage et mémoire collective dans le Sud tunisien*, Thèse de doctorat, EHESS, p. 433 (2 vol).

5. C'est surtout le terme de « soff », ou de « leff », ligue, qui rendrait le mieux compte des configurations locales du politique. Alliances passées entre groupes lignagers par lesquelles se joue la domination et l'accès au pouvoir. Il y a bien, comme l'écrit Hénia, du XVI au XIX^e siècle un rapport de domination qu'imposent les Hawâdif et leurs alliés aux autres lignages : 1993, « Mémoire d'origine d'un lignage dominant

caractérisée par une agglomération de villages séparés les uns des autres et seulement joints de façon contiguë au XX^e siècle traduirait ce non-dépassement de la domination lignagère et de son ordre. Peut-être faudrait-il s'interroger sur l'existence d'une norme juridique, intégrée dans d'autres instances sociales ou bien plus ou moins autonomisée, qui gère les affaires communes selon des valeurs supra-lignagères. Ce n'est pas dans la gestion de l'eau que l'on pourrait la trouver tant celle-ci fut de tout temps source de conflit entre les lignages, malgré la présence d'un livre des eaux et d'un partage théoriquement équitable de cette ressource effectué par Ibn Chabbat au XIV^e siècle. Au contraire, l'organisation collective destinée à faire fonctionner le système oasien nécessitait un pouvoir local fort et omniprésent. Or, ce pouvoir était assuré par les notables des familles les plus puissantes[6] réunis dans un conseil (*jama°* ou *mi°âd*) dans lequel se déroulait le jeu politique entre les *°ashâ'ir* placés sous la domination d'un groupe de dominants investissant l'oasis, les Zahâna, les Urj puis, à partir du XVI^e siècle, les Awlâd al-Hâdif (parfois contracté en Hawâdif). Autour de ces envahisseurs dont les vagues incessantes sont décrites tout au long de l'histoire et qui, peu à peu, se moulent dans la sédentarité oasienne, se greffe une population disparate de métayers et d'esclaves ainsi que d'alliés de diverses origines.

Thématique de la rupture

Est-ce que l'histoire au Jérid s'intégrerait à celle du plus vaste Maghreb qui ne fut jamais cumulative ? Seule une « sociologie des ruptures » serait susceptible alors d'en rendre compte comme l'estime Laroussi Amri ?[7] Ce dernier identifie trois types de rupture dans l'histoire médiévale du Maghreb de l'intérieur.

À travers l'histoire, l'apparition, où plutôt les apparitions successives des États au Maghreb sont restées dépendantes d'un modèle segmentaire qui, structurellement, interdit l'émergence d'un organe spécialisé dans la gestion de la violence. Aussi, dans les diverses expériences de fondation étatique, le jeu politique n'est-il jamais sorti des limites de la tribu et de

---

le pouvoir local à Tozeur (XVI^e-milieu XIX^e siècle) », in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70e anniversaire*, Université de Tunis 1, Faculté des lettres de la Manouba, Série hommages, volume II, 125-148

6. Georges Marçais, 1946, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen-Age*, Aubier, 310 p. (Les grandes crises de l'histoire). Il donne, p. 149 l'indication suivante : « Comme bon nombre des villes du Sud, Tozeur était administrée par un conseil de Cheikhs composé de membres des grandes familles locales ».
7. Laroussi Amri, *La tribu au Maghreb médiéval, Pour une sociologie des ruptures*, Université de Tunis I, série sociologie, volume VI, 1997, 310 p.

sa logique. Faute de cette émancipation, « l'État est demeuré prisonnier des signes et des valeurs de la rupture »[8].

La seconde rupture est spatiale. Elle oppose la centralité d'un pouvoir prenant appui sur des tribus *makhzan*-s à la dissidence périphérique des campagnes. Cette contradiction est stérile. Elle n'engendre pas le mouvement et la dynamique sociale. Au contraire, elle génère des logiques irréconciliables.

La troisième rupture est issue d'une « surdétermination du politique ». Liées à une forme spécifique de commandement, tribal ou maraboutique, les exploitations agraires n'ont jamais débouché sur une accumulation primitive. Loin de constituer la base d'une stratification sociale d'où émergerait une classe de propriétaires fonciers, elles sont restées dépendantes de commandements instables et changeants.

C'est au registre religieux que la thèse fort controversée de Xavier de Planhol attribue, quant à elle, la stagnation du système paysan. Celle-ci proviendrait, en effet, de la péjoration culturelle de l'agriculture dans l'Islam et de la pression démographique des bédouins. Ce système pressuré, en position de faiblesse dans le rapport social entre nomadisme et sédentarité, serait dans l'incapacité de concevoir des inventions techniques, notamment en matière d'irrigation. L'Islam aurait ainsi entraîné une extension du bédouinisme au détriment du monde sédentaire dans les régions conquises[9].

Est-ce bien ce modèle qui a prévalu au Jérid, peut-on lire ainsi cette histoire alors que s'impose pourtant dans l'ensemble des textes historiques et des récits de voyageurs l'idée d'une identité forte ? Celle-ci est-elle seulement issue de la richesse en palmiers de la région, et des nombreux prélèvements qu'elle eut à subir de la part des différentes administrations centrales ?

Qu'on en juge par cette présentation rapide de l'histoire officielle du Jérid que je résume à partir d'un texte de Du Paty de Clam[10]. Après une période de prospérité sous les Romains, la ville de Tozeur est mise à sac par les envahisseurs Vandales. Relevée sous la domination des empereurs d'Orient, elle échappe au pillage de la première vague arabe qui atteint l'Ifriqiya au VII^{e} siècle. Mais le Jérid sera soumis à la domination du Calife de Damas à la fin de ce siècle, ce qui provoqua une migration des habitants et une dépossession de ceux qui restaient par les Arabes. Placé sous l'autorité des dynasties successives (Abbassides, Aghlabîdes de Kairouan, Zeyrides…), le gouvernement local est exercé par des émirs

8. *Ibid*.
9. Xavier de Planhol, 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Flammarion, 442 p. Pour une synthèse des critiques de cette thèse, voir J.-J. Pérennes, 1993, *L'eau et les hommes au Maghreb, Contribution à une politique de l'eau en Méditerranée*, Karthala, 516-518.
10. (1890 (a), *Fastes chronologiques de la ville de Tozeur*, Paris, Augustin Challamel, 42 p, (librairie coloniale).

qui par leurs velléités d'indépendance attirent sur eux-mêmes et sur la région les foudres des pouvoirs centraux[11]. L'histoire de la région est ainsi émaillée de destructions massives et de reconstructions, de périodes de relative indépendance sous la coupe de dynasties de despotes, comme celle des Banu Yamlul, suivie de reprises en main par les divers pouvoirs centraux.

Il y a certainement dans cette représentation historique une « thématique de la ruine » dans laquelle l'avènement de l'islam est perçu comme « producteur de ruines, inscrivant la destruction dans le paysage de la conquête ». Cette représentation alimente l'idée d'une « instabilité structurelle des fondations politiques »[12]. Elle s'inscrit pleinement dans la thématique de la rupture que développe Laroussi Amri.

Thématique de la continuité[13]

Les lectures dominantes de cette histoire locale sont axées sur un modèle ruine/reconstruction et sur l'alternance des populations (émigrations et immigrations). Les continuités de formations sociales s'étendant dans le temps n'y sont pas prioritaires, tandis que les arrivées de groupes sont toujours présentées sous le signe de la destruction. D'un point de vue plus englobant, c'est une vision évolutionniste qui privilégie l'idée d'un blocage structurel des sociétés maghrébines par rapports aux changements sociaux que connaissent les nations européennes.

Les lieux pourtant ont imposé leur marque dans les temps historiques. De Thozurus et des villes du limes romain, Nepte, Thiges à Castiliya puis au Bilâd al-Jârid et enfin à la *wilâyya* de Tozeur, les lieux demeurent et cette continuité même alimente une continuité sociologique plus ou moins prononcée selon les époques et les situations historiques. Les populations arrivantes se fondent alors dans le creuset que constituent celles déjà présentes, parfois elles prêtent serment à ceux qui les accueillent avant de tisser patiemment la toile de leur domination. Chaque groupe arrivant se réapproprie une histoire régionale et une identité citadine qui se forge en l'espace de quelques décennies[14]. Le monde

11. Les villes de la province de Castiliya furent ainsi, par exemple, réunies sous la domination du prince autoproclamé de Gafsa, Abd-Allah-Ibn-Mohamed-Ibn-er-Rend, gouverneur de Gafsa qui en 1053 se déclara indépendant des Zirides ses maîtres lorsque Kairouan fut abandonné par Moezz. Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères*, (trad. De Slane), p. 33 (t. 2).
12. Jocelyne Dakhlia, 1998, *Le divan des rois, le politique et le religieux dans l'islam,* Aubier, p. 154 et 156 (Coll. historique).
13. Cette thématique traverse l'œuvre de Jacques Berque, qui oppose aux classements cloisonnants l'idée d'un « tissu continu » étendu à l'ensemble du Maghreb.
14. Ibn Khaldûn écrit : « Les bédouins sont donc à l'origine des cités et de la vie sédentaire, et ils leur sont antérieurs (…) Aussi, l'urbanisation (*tamaddun*) est-elle

bédouin retombe alors dans les limbes d'un passé idéal, formateur, nécessaire, puis dépassé au profit de la construction culturelle citadine.

Cette histoire locale nous renvoie à de plus vastes configurations, par ses insertions, variables, dans des ensembles plus larges, mais aussi par la lecture qu'on peut lui appliquer. En cherchant une cité dans laquelle existerait un pouvoir sécularisé et supra-lignager, à l'instar de la cité villageoise de Masqueray, on chemine entre une thématique de la rupture et une thématique de la continuité. Mais, si l'on se méfie un peu des représentations dominantes, celle des historiens arabes et de leurs successeurs comme Du Paty de Clam qui s'en inspire et celles des habitants eux-mêmes, réticents à l'idée de continuité puisqu'ils prétendent venir d'ailleurs, force est de constater la très forte identité de la région.

Il apparaît par ailleurs que ces représentations n'abordent qu'exceptionnellement les nomades en tant que tels. Ainsi, maints chroniqueurs ont décrit les jardins luxuriants des oasis du Jérid, négligeant régulièrement la steppe et ses habitants, si ce n'est pour en souligner la rusticité à l'occasion de chaque contact établi avec les mondes sédentaires. À travers certaines de ces descriptions, je propose de suivre la trace de ces populations.

Descriptions jéridiennes, descriptions oasiennes

El-Bekri et la steppe du Jérid

Descriptions d'historiens, de voyageurs arabes puis français, toutes ont en commun de concevoir l'espace comme des distances entre des villes, n'extirpant tel ou tel lieu du trajet que pour en remarquer l'agencement géophysique particulier, telles les dépressions salées qui suscitèrent une littérature abondante à l'inverse des steppes sahariennes, zones interstitielles recelant des dangers potentiels qui sont simplement des mers entre des îles oasiennes.

Il faut noter le silence total, rompu seulement par El-Bekri à propos des régions situées au nord-ouest du Jérid (le chott al-Gharsa et les steppes algériennes de peuplement Awlâd Sîdî Abîd) et d'autre part l'indigence des analyses des sociétés nomades, seulement perçues sous l'aspect de leur relation au pouvoir (tribus *makhzan*-s qui soutiennent le pouvoir et accompagnent la *mhalla* du bey qui vient percevoir annuellement l'impôt, ou tribus rebelles, *sîba*). Ce rôle est perçu par les

---

l'objectif vers lequel tend le bédouin », 1978, *Discours sur l'histoire universelle, Al-muqaddima*, (Trad., préface et notes, V. Monteil), p. 245, (3 tomes).

savants arabes comme essentiellement négatif, de soutien du despote local ou de bras armé de l'autorité beylicale. Les bédouins sont aussi perçus comme des coupeurs de route, des bandits, contrebandiers, racketteurs et empêcheurs de circuler et de commercer. La vision opposée à cette dernière assimile ces derniers à des commerçants qui acheminent d'une ville à l'autre diverses marchandises. C'est une des représentations majeures des officiers militaires français que d'opposer ainsi « le bon nomade commerçant et pacifique » au nomade « pilleur ».

El-Bekri, dans sa description de l'Afrique septentrionale[15] écrite au XI^e^ siècle, mentionne le pays situé au-delà de Castiliya – nom désignant tantôt Tozeur, tantôt toute la région du Jérid. Il précise que cette région « n'est habitée, autant qu'on le sache, ni par les hommes, ni par les animaux ; à l'exception toutefois du fennec. En effet, elle consiste entièrement en sables et bourbiers. Les habitants de Castiliya racontent à ce sujet que quelques personnes ayant voulu connaître la région située derrière leur territoire, se mirent en route avec une provision de vivres et marchèrent plusieurs jours à travers les sables, sans y voir la moindre trace d'un lieu habité. Ils ajoutent que la plupart de ces voyageurs moururent dans cette région de sable » [16]. Le traducteur précise en note : « Si ces voyageurs s'étaient dirigés vers le Sud, douze ou quinze jours leur auraient suffi pour atteindre Ghadams (Ghedames) ; en se dirigeant vers le sud-ouest ils seraient arrivés à Ouargla, et auraient trouvé le Oued-Souf et le Oued-Rîgh sur leur route ».

De même, vers l'Est, la traversée du chott Jérid les aurait conduits au Nefzaoua. El-Bekri mentionne cette route, certes dangereuse, lien entre les deux régions du canton de Castiliya, le Jérid et le Nefzaoua. Au Nord, c'est Gafsa qu'ils auraient trouvée, dont le destin fut si souvent lié à celui de Tozeur. C'est donc bien vers le Nord-Ouest que se dirigèrent ces infortunés voyageurs, dans cette région de sables et de chotts, bordée au Nord par les chaînes montagneuses du Bliji et des Nemencha algériens et au Sud par le chapelet d'oasis jouxtant l'erg oriental, voie naturelle des caravanes se dirigeant vers le port de Gabès via le Jérid. Il existait bien une voie romaine ouverte sous Trajan (104 ap. J.-C.) reliant à travers les Nemencha Lambèse à Négrine puis Négrine à Biskra. De Negrine, la voie de cette liaison entre les postes du limes romain continuait vers le Jérid (*Tusuros* et *Nepte*, Nefta) en passant par Tameghza et Chebika (*ad speculum*). L'occupation romaine s'arrêtait sur une ligne située à une cinquantaine de kilomètres de la région des chotts algériens[17].

Cependant, à l'exception d'El-Bekri, les relations des voyageurs arabes ne mentionnent pas cette région lorsqu'ils parlent du Bilâd al-Jârid

15. El-Bekri, 1913, *op. cit.*
16. *Ibidem*, p. 104-105.
17. René Letoll et Hocine Bendjoudi, 1997, *Histoires d'une mer au Sahara, Utopies et politiques*, L'Harmattan, p. 79 (Ecologie et agronomie appliquées).

qui se trouve réduit aux villes qui s'étendent sur l'anticlinal séparant les deux chotts. Ceux-ci se focalisent sur les villes oasiennes dont ils décrivent en détail la splendeur des jardins minutieusement agencés.

Voyageurs français : pillards et commerçants

Quant aux récits de voyageurs français[18] qui, peu avant la mise en place du protectorat et surtout à partir de 1882 (le traité du Bardo établissant le protectorat fut signé en 1881), sillonnèrent cette nouvelle possession française, ils ne mentionnent la présence nomade que par rapport au danger qu'elle représente, opposant régulièrement le pillard au commerçant.

C'est un douar que l'on rencontre sur le chemin de Gafsa, à moins que ce ne soient quelques coupeurs de route des Hammema qui tentent de voler le matériel d'une expédition française. Parmi les nombreuses relations de voyage dans la régence de Tunis, puis dans le protectorat, celle de V. Mayet[19], membre de la mission scientifique d'exploration de la Tunisie de 1884, est une des plus éclairantes des relations entre bédouins et sédentaires à la fin du XIX^e^ siècle. Sur la route de Gabès à Tozeur, il signale toutes ses rencontres avec les douars, les caravanes et les « razzieurs ». Ainsi, il écrit qu'en 1874 « un parti Hammema était venu faire une razzia dans les douars de Sîdî-Aguerba. Trente chameaux étaient emmenés par les pillards, qui, poursuivis par les propriétaires des bêtes, durent accepter le combat non loin de Bir-Herrach. La victoire, comme cela arrive souvent, est restée aux brigands, qui ont emmené leur capture »[20]. Il existait alors une relative insécurité que la présence militaire française tenta de réduire progressivement[21]. Celle-ci ne dut pas,

18. Je me suis surtout intéressé ici aux récits de la fin du XIX^e^ siècle, certains sont publiés comme Mayet ou Lallemand que je cite dans le texte. D'autres sont issus des rapports émanant des autorités du protectorat consignés dans les archives diplomatiques de la résidence de France en Tunisie. On trouvera chez Lucette Valensi – 1969, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Flammarion, 140 p. (Questions d'histoire) – dans l'introduction de la première partie, un recensement analytique de la production intellectuelle du XVIII^e^ siècle sur le Maghreb, « elle est d'une affligeante pauvreté ». Dans le Maghreb vu d'Europe se distinguent les docteurs Peyssonel et Desfontaines, mais leurs relations de voyage ne sont publiées qu'en 1838. Les Maghrébins quant à eux, mis à par quelques chroniqueurs, ne témoignent que rarement sur eux-mêmes (p. 11-19, *L'Afrique oubliée*).
19. Valery Mayet, 1887, *Voyage dans le Sud de la Tunisie*, Challamel, 354 p.
20. V. Mayet, 1887, *op. cit.*, p. 87-88.
21. Mayet témoigne de ces rivalités entre les tribus, notamment par la description suivante : « À peine étions-nous dans la plaine que nous vîmes s'élever de côté et d'autre des colonnes de poussière comparables de loin à des trombes de sable. Doûmet, qui en 1874 avait été témoin du même fait, nous apprit que notre présence était ainsi signalée de douar en douar. Ce sont des signaux d'alarme en usage chez les Beni-Zid, qui sont exposés aux attaques des pillards Hammema. Nous arrivions

dans les premiers temps tout au moins, être très efficace puisque les membres de la mission eurent à faire le coup de feu, toujours contre des membres des Hammema qui tentèrent de s'emparer de leurs animaux et de leur matériel. Les tribus dites belliqueuses sont opposées aux tribus caravanières, telles les Awlâd Sîdî Abîd qui subissent les attaques des pillards et gagneraient donc à ce que la puissance coloniale rétablisse l'ordre dans ces contrées. Il est signalé par exemple dans un rapport de l'administration militaire qu'une caravane se dirigeant vers Nefta et conduite par des Awlâd Sîdî Abîd a été attaquée par des Hammema. Ces derniers subissent de façon générale les nombreuses déprédations de leurs turbulents voisins[22]. Cette constatation inspire à Mayet la remarque suivante à propos des habitants du Jérid : « Pour ce peuple d'agriculteurs, d'industriels et de marchands, quelle bonne fortune que l'occupation française ! Aussi notre armée a-t-elle été bien accueillie. C'est ici que s'arrêtent les caravanes venant de la côte et celles qui arrivent du Souf, de l'Oued-Rhir, du Mzab et du Sahara indépendant, c'est-à-dire du S.O. (…) Dans les souks, aux tissus et aux burnous de fabrication locale, aux chachias de Tunis, sont mélangés les cotonnades anglaises, les harnais et les tapis du Mzab. À côté des bijoux d'argent de la même provenance se voient les poteries de Djerba, les armes et les objets de cuir des Touaregs »[23].

Une présence nomade positive transparaît de la description de la richesse des souks du Jérid. Il s'agit de celle des conducteurs de caravanes qui arrivent à Tozeur, carrefour des routes menant vers la Tunisie, Kairouan et Mahdiya sous les Fatimides, puis Tunis et Gabès en passant par Gafsa depuis la désuétude de la capitale des Aghlabîdes. Ces routes étaient connues et décrites de longue date. Le géographe al-Idrîsî[24] dans une description du Maghreb au XII^e^ siècle indique qu'il faut quatre journées pour de Bâghây (Béja) rallier le chef-lieu de Castîlia[25]. Il

précisément par le col qui fait communiquer le Thala avec la Majoura. Les tribus arabes pacifiques ont, plus encore que les européens, à souffrir de ces écumeurs du désert. Ils ne reculent pas devant des meurtres quand ils peuvent leur être utiles ; mais ils en veulent surtout aux troupeaux. Plus on fait de *razzias*, plus on est riche ! » 1887, *op. cit.*, p. 117.

22. Division de l'Occupation en Tunisie, Service des renseignements, 1885, *Tribu des Ouled Sîdî Abîd*.
23. V. Mayet, 1887, *op. cit.*, p. 207.
24. Al-Idrissi, 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (trad. R. Dozy et M.-J. de Goeje), E.J. Brill, 391 p.
25. Al-Idrissi donne de Tozeur la description suivante : « Cette dernière ville, dont le nom est Tauzar, est entourée d'une forte muraille, et ses environs sont couverts de palmiers qui produisent des dattes pour toute l'Ifrikîya. On y trouve également de beaux citrons d'une grosseur et d'un goût extraordinaire ; la plupart des fruits que le pays produit sont de bonne qualité ; les légumes y sont abondants et excellents. L'eau y est de mauvais goût et incapable d'étancher la soif. Le prix des céréales est ordinairement haut, attendu qu'on est obligé de les faire venir de loin, le pays produisant fort peu de blé et d'orge ». *Ibid.*, p. 121.

précise, à propos de Béja, qu'elle est la première ville du pays des dattes (Bilâdo 't-Tamr ou Bilâdo 'l-Djarîd). L'appellation de Bilâd al-Jârid couvrait en effet un espace longtemps fluctuant (intégrant parfois le Souf et le Zab) si bien que certains chroniqueurs parlent d'un « petit Bilad ej-Jerid » pour spécifier la région actuelle.

Ces récits qui, tous, insistent sur l'intensité des razzias et des rivalités entre les groupes tribaux et au sein mêmes de ces groupes prennent place dans un contexte historique de crise profonde du monde rural tunisien dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle. Dans les steppes tunisiennes, « les prélèvements opérés par les hommes de loi du système colonial : avocats, juges, huissiers, avoués, interprètes, géomètres, topographes,…, doublés par les agents du pouvoir beylical : *caîd*, *cadhi*, *amine*, *cheikh*… sont certainement aussi importants sinon plus que ceux opérés directement par l'appareil fiscal »[26]. Selon le même auteur, les phénomènes chroniques de violence entre les tribus dans cette seconde moitié du XIX[e] siècle tiennent à la crise profonde que connaît alors le pastoralisme, soumis à des pressions de plus en plus fortes de la part des administrations beylicale puis/et coloniale.

Un modèle dualiste de lecture des relations sociales

Bédouins et citadins

La focalisation sur les cités et le peu d'importance accordé à un « arrière pays » est révélateur d'une « diabolisation » de la plupart des tribus nomades et semi-nomades. C'est là une représentation sédentaire qui associe les vastes espaces steppiques et désertiques à un vide a-historique, pays habité par des populations « ensauvagées »[27], sources de troubles et de désordres. N'est-ce pas les traces de cet « arrière » honni que l'on retrouve dans l'appellation du nouveau quartier de Tozeur « Derrière le cimetière » ? Le centre-ville est donc le devant, le lieu privilégié de la citadinité, le cimetière constituant la frontière de ce monde auquel s'opposeraient la fragilité et la modestie des traces

26. Habib Attia, 1977, *Les hautes steppes tunisiennes, De la société pastorale à la société paysanne*, Thèse de doctorat d'État, Université Paris VII, UER de géographie humaine, p. 437 (2 vol).

27. L'expression revient souvent sous la plume d'Ibn Khaldun dans le célèbre Chapitre 2 « *Al-°umran al-badawî* » « de la 'Muqaddima ». Elle apparaît sous diverses formes construites sur la racine « *wah'asha* », dont le champ sémantique couvre l'ensemble du domaine de la sauvagerie.

d'appropriation de la nature des bédouins, ces derniers ayant ainsi la réputation de s'adapter et de se plier à la nature plus que d'agir sur elle.

Ces descriptions opposent parfois de façon saisissante la ville, la cité sédentaire et les nomades sans lieux. Ainsi, narrant la geste du sultan Hafside Abou-Bekr, Ibn Khaldun souligne son ambition de soumettre le Jérid et « d'arracher les habitants de ce pays lointain aux griffes de ces loups toujours hurlants, de ces chiens toujours hargneux, (que sont) les chefs de leurs villes et les arabes de leurs déserts »[28].

Les différents récits historiques nous montrent que si le territoire de la tribu nomade est passé sous silence, ses rapports aux pouvoirs et ses capacités de nuisance sont, eux, régulièrement signalés par les différents chroniqueurs. Depuis l'invasion hilâlienne au XI^e^ siècle, « l'Arabe » est synonyme de déprédation, de destructions massives. Le territoire que la dynastie Ziride administrait se désagrége en micro-États après son effondrement sous les coups des cavaliers arabes. Ainsi à Gafsa, le gouverneur des Zîrides, Ibn er-Rend rompt avec son maître, se déclare indépendant, annexe le Jérid et s'entend avec les Arabes pour que moyennant le paiement d'un tribut ses sujets puissent circuler et travailler en paix[29]. C'est là le modèle des relations entre les pouvoirs qu'ils soient locaux ou nationaux et les tribus nomades. Sous les Beys de Tunis, la *mhalla* qui vient prélever l'impôt sera toujours associée aux cavaliers arabes, Drid (dont une partie est sédentarisée à Zoghba, qui fait partie de Zebda) ou Hammema (dont on trouve une fraction, les Awlâd Bou Yahya à Gueitna).

Contrôlant les espaces interstitiels entre les cités, les nomades rançonnent ou se rendent indispensables au pouvoir selon les cas. Ils s'opposent aussi, comme les Hammema et les Beni-Zid. Ils pratiquent les razzias et pressurent les oasiens. Parfois, ils s'établissent près d'eux, devenant le bras armé d'un groupe sédentaire désireux d'asseoir son pouvoir dans la ville.

Alliances

Lors d'une dernière friction entre les habitants de Zebda et de Hawâdif en 1865, ces derniers firent appel à des groupes nomades, tels les Awlâd Yahya (dont une partie est sédentarisée à Dghoumes depuis les années 1980). Charles Lallemand en 1892 donne de cet événement la description suivante, pleine d'enseignements : « Les Ouled-Al-Hadef avaient l'habitude d'aller saluer le chef des Ramania de Nefta qui venait tous les mois à la zouïa des Ouled Sîdî Habib (Awlâd Sîdî Abîd), située à 200 mètres de Tozeur. Or, le 10 du mois de Moharem 1282, ils furent

28. Ibn Khaldun, 1856, *op. cit.*, p. 2.
29. Georges Marçais, 1946, *op. cit.*, p. 197.

attaqués par les Zebda durant cette procession. Ceux qui s'échappèrent coururent aux armes, et le quartier général des Ouled-Hadef fut établi au Dar al-Bey (où est actuellement le contrôle), c'est-à-dire à moins de 100 mètres du quartier général des Zebda, placé derrière le mur de séparation. La lutte, qui dura six jours, ne fut pas ardente et se borna à des criailleries, et à des apostrophes agrémentées de quelques coups de fusil, mais sans résultat important. Les notables de Nefta étant intervenus, elle cessa, mais pour peu de temps. Elle reprit, plus vive, quatre jours après, des renforts étant venus aux Zebda des Ouled Slema (des Hammema), de Debebcha et de Kebili (Awlâd Yaaqoub ?). Se trouvant en force, ils se rendirent aux sources de l'Oued-Méchera, qui alimentait leurs adversaires, et ils en détournèrent le cours en jetant les eaux dans le Chott. Puis ils gardèrent cette ligne des eaux en y échelonnant 1 600 hommes. Réduits à boire de l'eau saumâtre, ils envoyèrent leur chef Hadj-Khalil-Ben-Chadly, en parlementaire auprès des Zebda. Ceux-ci répondirent qu'ils rendraient l'eau si leurs adversaires leur livraient 40 jeunes filles. Chadly, ayant échoué, organisa les forces des Ouled-Hadef, avec les secours venus des Maamer, des Ouled Yahya et des petits villages des oasis. Il réunit ainsi 300 fantassins qui se portèrent sur la lisière de l'oasis, tandis que 40 cavaliers tournaient les Zebda en suivant la butte sablonneuse. Cette manœuvre surprit les 1 600 gardiens des sources qui abandonnèrent la place. Il y eut 80 morts dans ce combat, qui a duré de quatre heures au coucher du soleil, le 7 juillet 1865 »[30].

Le jeu local des rivalités politiques trouve dans la structuration binaire des « soffs » un instrument permettant de lier les différentes échelles territoriales et de rattacher les enjeux locaux à des ensembles plus larges. Cette notion de « soff », ou « leff », est centrale pour comprendre les systèmes d'alliance qui prévalurent en gros jusqu'aux indépendances entre les tribus du Maghreb. Le « soff » fournit en quelque sorte un métalangage dans lequel s'incorporent des alliances locales plus ou moins durables. Robert Montagne les a, le premier, identifiés au Maroc[31]. Les Awlâd Sîdî Abîd appartiennent historiquement au parti formé par le groupe lignager dominant de Tozeur jusqu'au XIX^e siècle, les Awlâd al-Hâdif (Hawâdif)[32].

30. Charles Lallemand, 1892, *La Tunisie, pays de protectorat français*, Librairies-Imprimeries réunies, p. 178.
31. 1989, *Les Berbères de le Makhzen dans le Sud du Maroc*, (Première édition, 1930), *Editions* Afrique Orient, 471 p. (coll. Archives). Voir sur ce thème le Livre 2, chapitre 3 : « Les alliances de tribus et de cantons ».
32. Ces derniers, originaires de Fatnassa en Algérie, sont les fondateurs du quartier éponyme de Tozeur qui devint par la suite Awlâd al-Hâdif, du nom de l'ancêtre revendiqué par les membres du groupe. Jean-Léon l'Africain note au début du XVI^e siècle que Tozeur se divise en deux groupes rivaux, Fatnassa et Merdes. Ces derniers devaient comprendre les quartiers intra-oasiens. In *Description de l'Afrique*, (trad. Epaulard) Adrien Maisonneuve, 1956, p. 442

Les rivalités locales trouvaient ainsi dans ce langage des « soffs » une structure universelle d'expression. Lallemand, suivant en cela l'opinion des administrateurs militaires de l'occupation, estime que c'est un fait de la politique du Bey que d'utiliser et de provoquer la division. Il constate en 1892 que les deux grands « soffs » (Cheddad ou Hassiniya) beylical et (Youssef ou Bachiya) pro-ottoman divisent encore le pays en deux.

Situations urbaines

Dans cette fin du XIX[e] siècle, les situations urbaines du Jérid, principalement les trois grands centres de Degache, Tozeur et Nefta, attirent l'attention des administrateurs français qui cherchent à apprécier les pouvoirs de nuisance des divers intérêts qu'y fédèrent les dominants. Le protectorat encore fragile dans ces régions tente d'estimer les foyers de révolte et les sources d'une possible rébellion à l'autorité française. Il y a eu une forte résistance des tribus emmenées par des °*urûsh* Hammema à l'avancée des troupes coloniales et il se développera entre 1915 et 1919 un front saharien le long de la frontière tuniso-libyenne opposant l'occupant à une alliance des tribus du Sud tunisien et de la Libye.

C'est ainsi qu'on apprend que l'un des personnages les plus influents de Tozeur à cette époque est un Awlâd Sîdî Abîd, Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed Ben Hamed, ennemi irréductible de la France et dont l'influence s'étend jusqu'aux Awlâd Sîdî Abîd nomades tunisiens. Ce sera la seule mention de l'existence de population nomadisant dans les steppes du Jérid. Pourtant ces territoires sont déjà à cette époque au centre de conflits opposant ces nomades Awlâd Sîdî Abîd, aux Shabbiyya de Tozeur et aux Awlâd Bou Yahya, probablement du quartier de Gueitna de Tozeur également[33].

La branche tozeuroise des Awlâd Sîdî Abîd serait arrivée au début du XVIII[e] siècle. Elle fait partie du « soff » des Hawâdif qui, jusqu'alors, dominent la cité. À ce titre, les deux groupes cultivent d'étroites relations matérialisées par les fréquentes visites des membres des Hawâdif à la zaouïa des Awlâd Sîdî Abîd, leur contribution financière et surtout la proximité spatiale des deux groupes (al-Hawâdif et le quartier de la première sédentarisation des Awlâd Sîdî Abîd sont contigus). L'auteur de *l'Étude sur le Jérid tunisien* précise que l'influence de Si el-Mimoun s'étend aussi sur les Hawâdif eux-mêmes, au « soff » desquels ils appartiennent. Il est vrai que, depuis le milieu du XIX[e] siècle, ces derniers sont en perte de vitesse, en raison notamment de la forte imposition des palmiers. Les Zebda qui accueillent à cette époque beaucoup d'Algériens,

33. Cf. l'ordonnance beylicale de 1912, qui détaille pour les vingt années antérieures les diverses tentatives d'appropriation des terres. La version originale en arabe figure en annexe, l'ordonnance est traduite et commentée *infra*, chapitre VII.

qui ont des facilités pour acquérir des palmiers, se renforcent au contraire. En effet, ces derniers qui appartenaient souvent à la confrérie de la Tijania, sont les seuls dans un contexte d'abus fiscal et d'insécurité à pouvoir acquérir des palmiers. Ils sont effectivement protégés français et à ce titre à l'abri des confiscations beylicales[34].

De nos jours, les « soffs » se sont dissous tandis que les Jéridis continuent pour partie à se distinguer des bédouins, au moins d'un point de vue identitaire. Dans cette économie des groupes, l'histoire ne peut être occultée. L'historicité des nomades dans la ville est un facteur important de leur intégration. Ainsi, probablement dès le XVIII[e] siècle et certainement au XIX[e], des lignées Awlâd Sîdî Abîd sont déjà présentes à Tozeur. Elles sont même en position de domination, disposant d'une zaouïa richement dotée et de personnages influents. Ces derniers peuvent compter sur leurs hommes de confiance disséminés dans les cabinets des différents ministères et qui exercent en leur faveur un pesant *lobbying*.

Les enseignements de cette rapide plongée dans le temps sont que l'histoire des lieux ne se superpose que partiellement à celle des groupes et que les divisions entre les modes de vie ont laissé plus de traces dans le monde contemporain que celles découlant des « soffs ». Retenons également le modèle de la non autochtonie et de la succession des populations s'implantant dans les oasis et en adoptant les modes de vie, tandis que les nomades présents dans la steppe sont exclus de cette histoire, tant qu'ils ne se sont pas « citadinisés ».

Il est nécessaire alors de suivre ces nomades ou semi-nomades dans leurs déplacements géographiques et d'être attentif aux récits qu'ils produisent sur eux-mêmes, faisant ainsi d'eux, pour une fois, la cible de notre intérêt.

À travers notamment les histoires de saints se dévoilent d'autres lieux, lointains, proches ou quotidiens. Ces « territoires hagiographiques » permettent d'approcher plus directement le groupe des Awlâd Sîdî Abîd.

34. H. Attia, 1983, « Étatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, lecture d'une dépossession », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, *Editions* du CNRS, XXII, 361-375.

2

Territoires hagiographiques

Les biographies des personnages saints Awlâd Sîdî Abîd d'Algérie et de Tunisie esquissent des territoires hagiographiques par lesquels se fait le rattachement des membres du groupe aux pôles et aux directions de l'islam maghrébin. Des lieux surgissent de la relation orale de la geste des ancêtres. Lieux pratiqués, territoires de proximité, ou appropriés dans les imaginaires, ils dessinent l'amplitude du groupe, celle de la *umma*, la communauté des croyants. L'errance de tel saint Awlâd Sîdî Abîd permet l'insertion au sein des espaces sacrés arabo-musulmans ; le groupe local distend ainsi ses limites physiques jusqu'aux confins du monde dans lequel il aspire à s'insérer. Au Sahara, plus qu'ailleurs, parce que l'on vit en dispersion sur de vastes étendues, nommer constitue un acte fondamental d'appropriation de l'espace, souvent le seul, s'agissant de zones désertiques dans lesquelles on ne laisse que peu de traces.

Ainsi, les légendes hagiographiques témoignent d'une insertion territoriale au sein d'un monde musulman qui se structure dans un équilibre entre le proche et le lointain. « Le monde dès l'aube prend ses directions simples, celles qui font de tout ce qu'on connaît et de ce qu'on ne connaît pas, un ensemble solidement construit selon des lignes définies »[1].

Le groupe des Awlâd Sîdî Abîd, installé de part et d'autre de la frontière algéro-tunisienne, entre Tebessa et Tozeur, compte de nombreux santons. En suivant leurs itinéraires, on voyage de la Saguia el-Hamra au sud du Maroc et de La Mecque, au territoire pratiqué qui rayonne autour de la *qubba* (coupole) de l'ancêtre éponyme, Sîdî Abîd, située dans la chaîne des Nemencha à l'est de l'Algérie.

Un volumineux travail d'Ahmed ben Naoum[2] a été consacré à un tel questionnement qui met en rapport les histoires de vie des saints et les

1. Jean Duvignaud, 1992, *Chebika*, Cérès, p. 43.
2. Ahmed ben Naoum, 1993, *Uled Sîdî Esh sheykh : essai sur les représentations hagiographiques de l'espace au sud-ouest de l'Algérie*, Thèse de doctorat d'État es Lettres et Sciences humaines, Université de Provence, Département de sociologie, 781 p. (3 vol.).

espaces qu'elles mentionnent. Pour ce dernier, l'analyse du récit hagiographique révèle une stratégie de production d'un territoire nominal dans lequel le sacré et l'espace sont intimement liés. Ils entretiennent une relation réciproquement légitimante. Comme l'écrit également À. Moussaoui, « il n'existe pas de sainteté sans maîtrise de l'espace dont le déplacement est une condition centrale »[3]. Cette condition de la sainteté que représente la maîtrise de l'espace, fait déjà remarquer par l'ethnologie coloniale sans qu'elle en ait systématisé l'étude, est pour nous l'occasion d'un examen, et des lieux auxquels se rattache la tribu, et de la façon dont elle les organise. Les endroits servant de support à l'apprentissage et à l'exercice de la sainteté, trajets, lieux de sépulture, cénotaphes, peuvent être considérés comme des marqueurs territoriaux qui placent le groupe dans une double dimension : celle imaginaire, pratiquée par la pensée, de la civilisation arabo-musulmane et celle, concrète, physique, qui marque le territoire pratiqué, disputé, habité.

Les saints venus de la Saguia el-Hamra

Khouider Lakhdhar, la première translation

Père de Sîdî Abîd, ancêtre éponyme du groupe, Khouider (ou Khdhir), descendant du prophète, quitta la Saguia el-Hamra au Maroc, pour rejoindre les tombeaux saints du Hijâz. Par son attribut de Chérif, Khouider se rattache à la première migration, celle qui conduisit ses ancêtres de La Mecque jusqu'à cette pépinière de saints que représente la Saguia el-Hamra dans l'imaginaire maghrébin. Cela, depuis que les guerriers de l'islam, les *murâbitûn*, y firent retraite avant de lancer dans tout le Maghreb leur mouvement militaire et religieux[4].

Khouider Lakhdhar serait le cousin de Idris, fondateur de la famille des Idrissides du Maroc, se rattachant à la lignée du prophète par Ali, gendre de Mohamed et époux de sa fille Fatima. Selon une des traditions existantes, la chaîne de ses ancêtres indique qu'il serait le fils de Abdelkrim ben Aïssa ben Moussa ben Abdesellem ben Mohammed ben Abdedjabar ben Mohamed ben Abdallah ben Driss ben Abdallah ben

3. Abederrahman Moussaoui, 1996, *Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-ouest algérien*, Thèse de doctorat, EHESS, p. 317.
4. Il s'agit des Almoravides ; tout à la fois confédération de tribus sahariennes du Sud marocain et confrérie qui prend son essor au XIe siècle, ils sont les gens du *Ribat*, (*murabitûn*) : Georges Marçais, 1946, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen-Age*, Aubier, 310 p. (Les grandes crises de l'histoire), cf. la troisième partie, « La Berbérie libérée de l'Orient ».

Hoseïn ben Ali ben Talib. Ce dernier était l'oncle du prophète et son fils Ali, l'époux de Fatima « Zahra ».

Aussi ce personnage prestigieux, réputé pour sa science et ses bonnes œuvres, rejoignit-il la ville sainte après un long périple au cours duquel il fit profiter des foules nombreuses de sa baraka et de ses lumières. Il suivit quelque temps les enseignements de Mohamed Al-Ghazali[5] dans la ville de Bagdad puis reprit la route du Maroc. Arrivé à Tozeur, il entreprit d'enseigner le Coran aux populations. Il se maria à une femme des Hammema et de cette union naquirent Abîd et son frère Ahmed.

Lorsqu'il sentit la vie l'abandonner, quelques années plus tard, Khouider reprit le chemin de La Mecque où se trouverait son tombeau. Sa veuve s'en fut avec ses deux fils chez une fraction des Hammema qui campaient alors au pied du Djebel Faoua, dans les Nemencha. Ahmed épousa une jeune fille des Drid tandis que Abîd établit sa retraite au sommet de cette montagne.

On voit émerger de ce premier récit, celui des voyages du père de Sîdî Abîd, une première série de toponymes qui insèrent le groupe dans les lieux les plus prestigieux de la civilisation arabo-musulmane, la Mecque et la Saguia el-Hamra. L'enjeu de l'ascendance chérifienne qui confère à la tribu une autorité religieuse est présent. Cette origine est source de prestige identitaire, elle autorise également, cela n'est pas négligeable, des revenus directs (donations, rétributions d'enseignements coraniques) ou indirects (exonération de certains impôts). C'est ainsi que, lors de leur installation en Tunisie, les Awlâd Sîdî Abîd auraient bénéficié d'une exonération d'impôts de la part des Beys[6]. Le récit de la vie des ancêtres saints permet ainsi de se rattacher aux pôles identificateurs de la communauté des croyants qui offrent une sorte de méta-identité en même temps que cette noble ascendance procure certains avantages matériels.

Ce double balancement migratoire des récits d'origine (du Hijâz vers la Saguia el-Hamra puis le retour et la fixation en Tunisie) est relativement banal en Tunisie et depuis Lucette Valensi[7] il a été à

5. Il faut noter l'intéressant parallèle avec Ibn Toumert, fondateur de la dynastie réformatrice des Almohades qui aurait suivi les enseignements de ce même savant. G. Marçais, 1946, *op. cit.*, p. 255. Le personnage de Al-Ghazali, théologien, penseur et juriste des XI-XII^e siècles, confère à l'histoire d'un homme pieux maghrébin une forte légitimité, par son prestige et sa localisation, à Bagdad, ville d'orient, capitale de l'empire des 'Abbâssides, d'où rayonnèrent sciences et cultures. Selon une suggestion de Claude Lefébure, le parallèle entre Ibn Toumert et Khouider Lakhdhar peut également faire référence à la venue à Tozeur de l'Almohade Yaqoub el-Mansour venu en 1187 réduire l'Almoravide de Majorque Eli Ben Ganya installé depuis Bougie à Tozeur avec l'appui des nomades et des Turcs environnants.

6. Pierre Murati, 1937, « Le maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la région de Tebessa », *Revue africaine*, 80, p. 278.

7. Lucette Valensi, 1977, *Fellahs tunisiens, L'économie rurale et la vie des campagnes aux 18 et 19e siècle*, La Haye, Paris, Mouton, EHESS, p. 53. Cette double migration a également été soulignée par Du Paty de Clam quand il décrit le reflux de

plusieurs reprises mis en évidence. Selon cette dernière, le mythe de la double migration servirait moins à inscrire le groupe dans l'histoire de l'islam qu'à fonder la possession des terres en recourant au registre « chérifien »[8].

Sîdî Abîd, la naissance du groupe et de son espace

Le fondateur éponyme de la tribu est cet homme saint, *rajul sâlih*, détenteur de la baraka dont la sépulture constituait le centre du territoire des Awlâd Sîdî Abîd avant que les frontières ne les scindent en deux groupes distincts habitant en Algérie et en Tunisie. Contrairement aux autres saints du groupe dont le prestige demeure essentiellement local, Sîdî Abîd jouit d'une renommée étendue[9].

C'est probablement vers les XV-XVI[e] siècle qu'aurait vécu Sîdî Abîd Ibn Khdhir (Khouider). Arrivé du Maroc, il se fixa au cœur de la chaîne des Nemencha afin de se livrer aux pratiques religieuses les plus austères. Il jouit d'un considérable prestige et sa réputation se répandit au-delà des frontières algériennes. « Il passait les nuits et les jours en prières, et, quand le sommeil le dominait, il se fouettait les cuisses avec une verge faite des branches d'un arbre épineux ; il lui arrivait aussi, dans le même cas de mouiller ses vêtements, en plein hiver, avec de l'eau froide, et de se les appliquer ainsi sur le corps. Quand ces moyens ne lui suffisaient pas encore pour lutter contre le sommeil, le saint marabout se mettait du sel dans les yeux »[10]. Ces mortifications eurent pour effet d'affaiblir considérablement le saint et il était si maigre que l'on pouvait voir, au

---

l'invasion hillalienne. « Les tribus de l'Ouest, se souvenant de cette « belle et verdoyante contrée » que les « vieillards avaient traversée et dont ils faisaient à l'envi des descriptions enchanteresses" », se dirigent vers Tozeur et les oasis se repeuplent d'éléments nouveaux comme les Ouled el-Hadif, les Zebda, les Chorfa, les Khotba… » Cette description n'est pas à prendre au pied de la lettre, cependant elle donne bien le sens de la double migration, élément récurrent des récits d'origine dans le Sud tunisien. In 1890 (b), *op. cit.*, p. 12-13.

8. Lucette Valensi, 1977, *op. cit.*, p. 53.
9. C. Trumelet dans sa recension des saints de *l'Algérie légendaire* (1892) présente Sîdî Abîd comme un « illustre marabouth, qui fut l'ancêtre de la tribu cherifienne des Oulad-Abîd », A. Jourdan, p. 237. Sur les saints locaux et l'extension de leur magistère, cf Emile Dermenghem, 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, (L'espèce humaine), chapitre V. L'auteur note que les saints passent souvent pour être venus de l'Ouest, de la fameuse Séguiat el Hamra, du Rio de Oro. Il donne le modèle de l'implantation d'un patron de village, modèle qui fonctionne pour Sîdî Abîd, bien qu'il soit plus qu'un saint local : « Ils se sont installés dans une retraite voisine du village qui a fini par les adopter, écouter leurs sermons, admirer leurs vertus, il leur a souvent donné une femme, grâce à laquelle ils ont fait souche et laissé dans le pays une famille qui y vit parfois et ne laisse pas de profiter du culte rendu à leur mémoire ». p. 96.
10. C. Trumelet, 1890, *op. cit.*, p. 238.

travers de son corps diaphane, briller la lumière d'une bougie placée derrière lui. On lui prête de nombreux miracles. Ainsi, il fut amené, afin d'aider les Hammema en guerre contre leurs éternels rivaux, les Beni-Zid, à ensevelir la zaouïa d'un saint, allié de ces derniers, sous un énorme bloc de calcaire qu'il projeta depuis sa retraite.

Après quarante ans passés sur le Jbel Faoua, il redescendit dans la plaine et s'y installa. C'est à cet endroit, sur les rives de l'Oued Guentis où s'élève aujourd'hui un important bourg Awlâd Sîdî Abîd, qu'il rentrait se reposer de ses nombreux voyages. À sa mort, sa dépouille fut mise sur un chameau, figure récurrente de la sainteté au Maghreb. L'animal s'enfonça dans la forêt jusqu'à être arrêté par des buissons épineux recouvrant la montagne. C'est là que fut édifié le tombeau, œuvre d'un grand maçon de Tunis qui se rendit sur les lieux après avoir été visité en rêve par le saint. Une autre tradition attribue à ce maçon une origine marocaine (de la ville de Fès).

S'il existe de nombreuses variantes de ces récits, les lieux dans lesquels ils se déroulent ne varient que lorsqu'ils n'ont qu'une importance secondaire par rapport à l'action, lorsqu'ils n'apportent rien au procès de territorialisation, symbolique et/ou matériel de la tribu. Ils ont alors le rôle de conférer du prestige à une action. Dans ce cas, Tunis ou Fès font indifféremment l'affaire, tandis que l'on n'imagine pas Sîdî Abîd arriver d'ailleurs que de la Saguia el-Hamra.

Il laissera un fils appelé Dhouib et son frère en aura trois, Amara, Abdallah et Abdelmalek[11]. Une partie des descendants du saint se fixerait dans le douar Guentis et aux abords du tombeau de leur ancêtre. Une autre partie peuplera les vastes solitudes qui s'étendent au pied du Jbel Faoua. Les Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie seraient issus de Dhouib, le rejeton d'une négresse des Hammema et du saint homme.

Retenons, au-delà des divergences entre les récits, le résumé de la vie du saint à travers les éléments récurrents. On voit ainsi se mettre en place le territoire des Awlâd Sîdî Abîd à partir des lieux où il résida. La région du Jbel Faoua où il est maintenant enterré constitue le cœur de ce territoire à partir duquel ses descendants rayonnèrent, étendant toujours plus loin leur influence jusqu'à traverser la frontière et parvenir au Jérid où ils se heurtent aux tribus déjà présentes.

Tout d'abord se déploie l'errance originelle qui suit toutefois la direction ouest-est dont on a vu, en suivant Khouider, toute l'importance symbolique. Puis vient le choix de la retraite qui correspond à un premier moment de la construction du territoire commun. Le saint vit alors en anachorète – prières, miracles et vie rude constituant son ordinaire. Puis vient le moment d'éclairer les foules, de dispenser enseignements et conseils, de rendre public quelques miracles contribuant à étendre la

11. Les traditions recueillies en Algérie et celles issues de Tunisie diffèrent un peu, elles varient également selon les sources dans un même pays.

renommée du personnage. Les voyages vers l'Oued Melrhir, le Souf et le Jérid contribuent à asseoir l'autorité du santon en même temps que, dans ce cas précis, ils dessinent les frontières du territoire. Le mariage avec une Akerma des Hammema au crépuscule de l'existence permet d'assurer une descendance et de fonder la lignée qui se déploie dans le temps et dans l'espace, fédérant autour du saint éponyme tous ceux qui, pour des raisons diverses, se reconnaissent dans cette appartenance Sîdî Abîd. De plus, il scelle, dans le domaine mythique, une alliance avec la puissante tribu des Hammema avec laquelle les Awlâd Sîdî Abîd eurent souvent maille à partir.

Les saints locaux et l'espace de la Khalwa

Sîdî Abîd al-Akhdhar et la migration vers Tozeur

Une plaque sur la tombe de ce saint situé à Tozeur nous renseigne sur sa trajectoire. On peut y lire : « La noble lignée du Cheikh, le saint Sîdî Abîd al Aschtar connu sous le nom d'al-Akhdhar ibn Dhouib ibn Abîd al-Charîf, connu de tous comme Al-Châri f Ibn Khdhir issu de la lignée chérifienne marocaine Moulay Idris qui repose à Fez. Il vint à Tozeur du Jarîd vers l'année 750 de l'hégire et il y trouva ce qui restait des Zahâna et des membres de la tribu des Urj. Il laissa sa famille dans le village de Guentis dans la région orientale de l'Algérie où elle fut enterrée. Il se rendit célèbre en propageant le Coran et le *fiqh* et en initiant à la voie de la Châdhiliyya mouridite[12]. Parmi ses élèves se trouvait Mbarek az-Zahânî, qui repose dans le jardin Birânû dans les environs de Tozeur, ainsi que d'autres qui suivirent son chemin en préservant son travail de compilation des sciences juridiques et de recherche de la vérité ».

L'année 750 de l'hégire correspond à l'année 1349 du calendrier grégorien. C'est donc au XIV^e^ siècle que serait arrivé le petit-fils de Sîdî Abîd et c'est de cette époque que daterait la présence durable des membres du groupe au Jérid. Les Urj et les Zahâna dominaient la ville avant l'arrivée des Awlâd al-Hâdif, au XIV^e^ siècle également. À travers ce rapide récit, on remarque la permanence de la tradition de savants des Awlâd Sîdî Abîd. C'est ainsi que, paré du prestige de dispensateur des sciences religieuses, l'ancêtre des éléments tunisiens du groupe tribal arrive à Tozeur. Cependant cette plaque est très probablement apocryphe. La *qubba* de Sîdî Abîd al-Akhdhar aurait été construite au début du XVIII^e^ ou au XIX^e^ selon les sources. Une date possible pour son érection serait 1738 que donne le Comte du Paty de Clam dans ses *Fastes*

12. Il s'agit d'une confrérie soufie.

Chronologiques[13]. Quoiqu'il en soit, cette présence ancienne d'un prestigieux saint abîdî à Tozeur ne manquera pas de figurer dans les stratégies d'insertion à la cité déployées par les membres du groupe les plus récemment sédentarisés. Cette présence marque leur territoire légitime ; cela, même s'il ne l'occupe pas physiquement en permanence.

Ce dernier point est important pour comprendre le rapport à l'espace des Awlâd Sîdî Abîd nomades. Le passage et la résidence d'un saint issu des rangs du groupe permettent, en effet, de laisser une trace légitimant l'appropriation, au moins symbolique, d'un territoire. Aussi le nomade appartient-il, dans une certaine mesure, à l'aire citadine qu'il fréquente parfois et dans laquelle il peut être amené à s'intégrer un jour si le besoin s'en fait sentir, si les événements entraînent la sédentarisation aux abords ou dans la ville. L'espace physique originel de la tribu est lui-même bâti autour du village construit dans le rayon d'action de la baraka (bénédiction) de Sîdî Abîd en Algérie. Cet endroit devient « un territoire neutre sur lequel Nemencha, Souafa, Hammema divisés par des guerres incessantes vinrent échanger en paix à l'abri sacré du sanctuaire du marabout, leurs tissus, leurs dattes et leurs grains »[14]. Placée à l'intersection de trois groupes tribaux, la localisation de Sîdî Abîd n'est pas sans évoquer la fonction du saint et de son territoire sacré dans la sociologie politique maghrébine d'Ernest Gellner. Sîdî Abîd a fourni, semble-t-il, pendant un temps « la continuité et l'ossature solide qui font si cruellement défaut au système politique des tribus laïques » en constituant « le sanctuaire à l'intérieur duquel on ne doit pas s'affronter ». De même, il a probablement représenté pour ces ensembles tribaux proches un arbitre, physiquement situé sur une frontière importante, ce qui en assure la garantie[15]. Au milieu du XIX^e^ siècle, les Awlâd Sîdî Abîd d'Algérie partage avec les Nemencha quelques stations au sud de Tebessa, comme Negrine et Ferkane qui sont proches de Tameghza. Ces enchevêtrements territoriaux sont une source permanente de conflits[16].

Cette vocation socio-politique n'aura toutefois pas empêché les Awlâd Sîdî Abîd de s'étendre territorialement, par exemple, jusqu'à la lointaine Tozeur, intégrée dans leur réseau de déplacement. On trouve leurs traces à la fin du XIX^e^ siècle grâce à la notice de la tribu et à la « Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie »[17]. Ce dernier document indique la

13. A. du Paty de Clam, 1890 (a), *op. cit.*, p. 36.
14. C. Murati, 1937, *op. cit.*, p. 283.
15. Ernest Gellner, 1986, « Pouvoir et politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain », in *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, textes réunis par B. Kayser, Edisud, p. 290 (Ce texte constitue la traduction du chapitre 5 de l'ouvrage de Gellner *Saints of the Atlas,* 1969).
16. Colette Establet, 1991, *Etre caïd dans l'Algérie coloniale*, CNRS Éditions, p. 119.
17. Division de l'Occupation en Tunisie, Service des renseignements, 1885, *op. cit.* et Protectorat Français, Secrétariat général du gouvernement tunisien, 1900,

présence de fractions Awlâd Sîdî Abîd à Tozeur-ville, dans la steppe ainsi que dans les zones montagneuses de la région de Tameghza (Cheikhats de Tameghza, Midès et Chebika) où campent les semi-nomades. Le rédacteur de la notice de tribu précise que « le pays occupé par les Ouled Sîdî El Hamadi (il s'agit des fractions nomades, dont les Rkârka) est une plaine mamelonnée qui s'étend du Sud au Nord, entre les montagnes de Midès et de Tameghza et le Djebel had El Bir. À l'Est, elle est bordée par le massif montagneux formé par le Djebel Baten, Djebel Mahala, Djebel Mrata (de l'avis des bédouins, cette montagne proche de Redeyef, constitue la « frontière » entre les Sîdî Abîd et les fractions des Hammema), Djebbel Rokba et qui s'étend vers l'Est jusqu'à Gafsa. Enfin, à l'Ouest, cette plaine se continue en Algérie ».

Les Rkârka, derniers sédentarisés à Tozeur, ne manquent pas de se réclamer de Sîdî Abîd al-Akhdhar pour revendiquer une participation à la ville. Ce dernier constitue une trace de ce que Tozeur constitue bien un point de ce territoire nodal ; il permet de dire aux habitants des villes du Jérid, les Jéridis : « Voyez, nous sommes aussi anciens que vous dans le pays puisque nous y avons depuis fort longtemps un saint », et ce même si on n'y réside pas en permanence.

Ainsi, les territoires hagiographiques intègrent la ville de Tozeur depuis un à deux siècles, sans qu'il soit possible de mentionner avec exactitude la date de la migration de Abîd al-Akhdhar du territoire originel des Awlâd Sîdî Abîd, situé dans la région orientale de l'Algérie.

Sîdî al-Ahmâdi et la ville de Nefta

Selon une tradition, Rkârka, Sîdî al-Ahmadi serait le père de Rakrûk et le petit-fils de Sîdî Abîd al-Akhdhar de Tozeur. C'est près de son tombeau que l'on trouve la sépulture de Rakrûk. Particulièrement vénéré, ce saint reçoit des Rkârka de nombreuses visites, à l'occasion de vœux conjoncturels (réussite au bac par exemple, règlement d'un différend familial…) et d'une *zarda* (pèlerinage au tombeau du saint comprenant le sacrifice d'un animal et la consommation de sa viande) annuelle qui a lieu au mois d'août et à laquelle s'associent souvent des Awlâd Sîdî Abîd d'Algérie.

Le rédacteur de la notice de tribu des Awlâd Sîdî Abîd écrit que ceux-ci se scindent en deux groupes : les Ouled Sîdî al-Hamadi (al-Ahmadi), descendants de Sîdî Abîd al-Akhdhar, auraient quitté le pays de leur ancêtre pour le Jérid, « suivis dans cette migration par la plupart des étrangers, ce qui fait qu'on retrouve dans les Ouled Sîdî al-Hamadi plusieurs fractions d'origines différentes tandis que les Ouled Sîdî

Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie, Imprimerie Française et orientale E. Bertrand.

Abdelmelek sont composés exclusivement de fractions descendant de la famille maraboutique ».

On conçoit que cette version soit légendaire et émanant plutôt d'un informateur Awlâd Abdelmalek que d'un descendant de Dhouib. Sans entrer dans cette économie interne des lignages Awlâd Sîdî Abîd, on retiendra cette nouvelle spatialisation du groupe à Nefta. Ce sont ainsi les deux grandes villes du Jérid qui sont couvertes. Si la communauté de Nefta est d'ailleurs très peu importante, le saint qui y est enterré draine des foules nombreuses. C'est que cette cité borde la steppe où se tiennent de nombreux membres du groupe tribal.

En effet, si l'on spatialise ces données hagiographiques, on s'aperçoit que la ligne Tozeur-Nefta constitue la limite sud (au-delà c'est le chott al-Jérid) de la steppe dans laquelle pâture le cheptel de la tribu. Ce sont par ailleurs deux centres commerciaux importants vers lesquels affluaient les caravanes. Ainsi se concentrait autour de ces deux villes une bonne part des activités des semi-nomades. La présence des deux saints en est, vraisemblablement, un témoignage fort.

Rakrûk, l'ancêtre des Rkârka

Avec Rakrûk, c'est le territoire plus spécifiquement Rakrûkî et Awlâd Sîdî Abîd des steppes jéridiennes qui apparaît. À travers la légende de cet ancêtre, qui est liée à celle de Sîdî al-Ahmadi, émerge la vocation pastorale du groupe tribal[18].

Sîdî al-Ahmadi avait trois bergers dont son petit-fils Rakrûk, mais cette parenté est ignorée des deux protagonistes et Rakrûk vit avec son père dans la montagne, du côté de Tameghza[19]. Il en descendit à l'âge adulte pour se mettre au service d'al-Ahmadi comme berger. Trois personnes officient alors auprès de ce dernier : Bou Chagra, qui s'occupe des bœufs, Taleb qui a la charge des moutons et Rakrûk, celle des chameaux. Quelques années plus tard, les trois bergers réclament leur solde. Commençant par Rakrûk, al-Ahmadi lui demande de montrer ses comptes. Rakrûk s'acquitte avec précision et honnêteté de cette tâche. Le calcul tombe juste et le troupeau de chameaux a fructifié. Al-Ahmadi lui donne sa bénédiction et le laisse partir en lui promettant que toujours les chameaux le suivront et viendront vers lui. Taleb fait pareil avec les

18. Rakrûk, en effet, n'est pas considéré comme un saint. Il est l'ancêtre éponyme du groupe des Rkârka et un « patron » local.

19. On trouve à Tameghza de nombreux saints Awlâd Sîdî Abîd, que je ne mentionne pas ici car ils ne prennent que peu de place chez les Rkârka. Voir à ce sujet Mohamed Kerrou, 1996, « Lignages, Saints et notables dans l'oasis de Tameghza au Sud-Ouest tunisien » in *Les Transformations actuelles des sociétés rurales du Maghreb*, Actes du colloque organisé en avril 1993, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales, 68-112.

moutons et de même son appréciation s'avère bonne. Il part avec la bénédiction du saint, qui lui assure que son élevage de moutons sera toujours florissant. Puis vient le tour de Bou Chagra. Les comptes faits, il manque une vache. Le saint demande alors à Bou Chagra d'appeler sa mère, Chagra, qui accourt. Se penchant à hauteur de son ventre, le saint murmure *zummî ya bagra fî kirch Chagra* (« Mugis, oh vache dans le ventre de Chagra »). On entend alors un mugissement s'échapper des entrailles de la vieille. Bou Chagra est confondu, il a consommé une vache avec sa mère. Il se retire privé de la bénédiction du saint.

Du point de vue des territoires, il est intéressant de voir mentionner la montagne (il s'agit de la région Tamerghza, Mides jusqu'à Redeyef). Une nouvelle pièce du territoire est identifiée dans la légende du saint. Celle-ci fait descendre Rakrûk de la montagne pour exercer dans les steppes du Jérid la profession de berger de chameaux. Peut-être est exprimée là une séquence historique au cours de laquelle les Rkârka auraient quitté leurs territoires montagneux pour rejoindre la plaine. Les nombreux conflits fonciers qui se développent depuis la fin du XIX^e^ siècle avec d'autres groupes tribaux dans les zones situées sous le Jbel Bliji témoigneraient de la rupture d'un équilibre par l'arrivée d'un nouveau groupe. La légende garderait, en mentionnant le passage de Rakrûk dans la montagne, le souvenir de cette migration.

En ce qui concerne l'organisation du travail au sein même du groupe, le récit pointe les spécialisations qui ont longtemps prévalu dans les trois groupes, entre ceux qui n'élèvent que des moutons et ceux qui gardent aussi des chameaux. L'élevage des bovins dans ces régions est voué à l'échec, ce qui se comprend quand on considère la malédiction dont fut victime l'infortuné gardien de vache Bou Chagra. Les descendants de ce dernier ont, de plus, mais les deux propositions sont liées, la réputation de ne pas être des Awlâd Sîdî Abîd *hurr* (libre), c'est-à-dire d'être un lignage composite non issu de Sîdî Abîd.

Enfin, le statut de Rakrûk, petit-fils d'al-Ahmadi sans qu'aucun des deux ne le sache, est probablement à relier à une tentative de rattachement des descendants du premier aux lignages saints les plus proches de l'ancêtre éponyme afin de bénéficier du prestige et de l'autorité qu'il confère.

Sîdî Ghânam al-Abîdî

Douze personnes ancêtres des Ghrib (*rijâl ghrîb as-sâlihîn*, les hommes Ghrib saints) ont quitté la Seguia al-Hamra et, après une longue

période de nomadisme entre l'Algérie et la Libye, se sont fixées dans la région du Nefzaoua, notamment à Sabria[20].

Au même moment, Sîdî Ghânam al-Abîdî, homme originaire de Gafsa et appartenant à la tribu des Awlâd Sîdî Abîd vient s'installer dans la région d'el-Faouar et prend comme serviteur un certain Marzoug. Sîdî Ghânem en inspectant le travail de Marzoug trouve ce dernier se reposant tandis que sa houe travaille toute seule. Il s'exclame : « Toi aussi tu es saint Marzoug ! ». Puis, il lui offre sa liberté. Marzoug, pour choisir le lieu de son installation, jette son turban dans les airs. Ayant parcouru plusieurs kilomètres, celui-ci retombe alors dans le désert et, de l'endroit où il touche le sol, jaillit une source. Lorsque les migrants originels ont vu le miracle de Marzoug, ils l'ont pris pour guide et ils lui ont construit une zawiya à sa mort.

Cette version recueillie par l'anthropologue Gilbert Claus[21] auprès d'informateurs Ghrib diffère un peu de celle qui circule chez les Rkârka de Tozeur. Ce qui demeure c'est que Marzoug est le serviteur du saint abîdî, Sîdî Ghânem et qu'il est doté de la baraka divine lui permettant d'accomplir des miracles. Il faut noter cette originalité du récit Ghrib où Marzoug est choisi comme guide, mais il n'est pas l'ancêtre à partir duquel se développe un groupe agnatique. Les Ghrib sont une confédération d'éléments non liés par un seul ancêtre commun, ce qui se traduit dans le récit par les douze migrants originels.

Pour les Awlâd Sîdî Abîd, Sîdî Ghânem se serait rendu à La Mecque, accompagné de Sîdî Al-Ahmadi. Au retour, ils font halte dans la région d'al-Faouar qui était une terre désolée où l'on ne trouvait que du sable, des arbustes et Dieu. Au moment de quitter cette étape désolée, Sîdî Ghânem refuse de suivre son compagnon et décide de rester dans cet endroit. L'autre essaie en vain de le convaincre puis repart seul vers Nefta. Mais Sîdî Ghânem, grâce à sa baraka, parvient à faire jaillir une source (*Fawwâr* qui signifie la bouillonnante, jaillissante, indique une source puissante). Les pèlerins Rkârka rendant visite à ce saint au printemps ont pu constater, avant que la source ne tarisse récemment, sa profondeur et sa force. Le saint plante des oliviers et se lance dans une riche agriculture grâce à cette source. Il emploie alors un travailleur, Marzoug pour l'aider dans les divers travaux. Un jour, Sîdî Ghânem envoie sa servante lui dire de venir manger. Celle-ci le trouve jouant de la flûte tandis que sa houe travaille seule. Après s'être exclamé « toi aussi tu es un saint Marzoug ! », Sîdî Ghânem, considérant que deux saints ne peuvent vivre ensemble, congédie son serviteur. Ce dernier lance alors

20. Selon A. Martel, une première migration de gens originaires de Saguia el-Hamra prend place au XV^e siècle et une autre se situe au XVI^e siècle, 1958, « Une razzia touareg dans le Sud tunisien », in *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XVII, 207-212.

21. G. Claus, 1982, *Among the Pastoral Ghrib of El-Faouar (Northwest Tunisian Sahara). Préliminary Investigations of a People in Transition*, dactyl., p. 296.

son turban dans les airs. Il parcourt 9 kilomètres et tombe à proximité d'al-Faouar. Les anciens Rkârka racontent que lorsqu'ils posaient quelque chose aux alentours de la source, elle disparaissait pour réapparaître dans la *zîra* (de j*azîra*, île ; le bouquet de palmiers où sont situées la coupole de Sîdî Ghânem et la source).

Ces légendes croisées représentent une énigme. La présence de ce saint Awlâd Sîdî Abîd sur un territoire Ghrib et le fait qu'il n'ait fait l'objet d'aucune appropriation de la part de ces derniers est un cas assez rare, semble-t-il. De quelles anciennes relations avec la région du Nefzaoua témoigne cette présence du groupe ? Comment est-il possible que les Awlâd Sîdî Abîd aient un saint enterré si loin de leur propre territoire ?

De nos jours, l'endroit où fut édifié le tombeau est au centre d'un conflit foncier qui oppose les deux groupes des Chbîb (apparentés Sabria) et des Jrarda (Ghrib). La *zîra* où il est enterré serait selon toute vraisemblance une terre appartenant aux Jrarda constituée en habous familiale (*ahlî,* le bien revient à une fondation pieuse à l'extinction de la lignée familiale) par leur ancêtre. L'affaire est aujourd'hui devant le tribunal de Gabès.

La visite à ce saint conduit certains Rkârka de Tozeur dans ce pays une fois par an. Ils ont construit une maison à proximité du tombeau et engagé un représentant qui appartient au lignage des Chbib pour gérer sur place le lieu saint.

Khalwat ar-Rkârka, le cœur du territoire

Au cœur de la steppe du Jérid, non loin du village de Dhafriya, à une vingtaine de kilomètres, au sud-ouest de Chébika, se trouve le lieu dit « Khalwat ar-Rkârka »[22]. Il s'agit d'un cercle de pierre d'environ 20 mètres de diamètre à l'intérieur duquel les hommes se rassemblent une fois par an pour la *hadhra* (réunion à caractère religieux) des Rkârka à laquelle participent aussi les groupes Bou Chagra et Frâda qui habitent les environs de Dhafriya. Ils y viennent également à tout moment, en petits groupes, pour des petites *hadhra*-s. Ce cercle dessine un espace sacré dans lequel on se déchausse, comme la coutume l'exige pour les salles de prière. On a construit, en 1992, une pièce rectangulaire dont les murs se recouvrent progressivement d'ex-votos. Ce lieu est sacré alors qu'aucun saint n'est venu le sanctifier : pas de passage immortalisé par un miracle, pas non plus de tombeau.

Au départ, deux légendes quasi indépendantes prêtent au lieu une double influence, négative et positive. Car les voix que l'on peut entendre

22. *Khalw a* désigne un lieu de recueillement dans lequel l'on s'isole pour méditer et prier, la racine « kha/la/wa » suggérant l'idée de vacuité.

dans la nuit à la Khalwa seraient celles de jeunes gens qui auraient péri à cet endroit. Leurs esprits continueraient à hanter les lieux et l'on entend encore la nuit leurs murmures étouffés. Mais l'origine de la Khalwa vient aussi d'un miracle. C'est là, en effet, que fut trouvée, envoyée par Dieu, une mule lourdement chargée de poudre. Dans ce lieu devenu sacré, chaque homme posa une pierre, matérialisant ainsi le cercle des ancêtres. Cet édifice, quoique modeste, marque doublement la présence Rkârka dans ces steppes, par rapport aux autres groupes tout d'abord, avec lesquels ces terres furent l'objet de luttes incessantes. Puis il témoigne d'une appropriation de la nature, d'un balisage du territoire qui se situe au centre même des différents lieux d'activités des Rkârka, à mi-chemin des villes du Jérid, de la montagne, des terres susceptibles d'être emblavées en cas de pluie, à proximité de la frontière algérienne, au cœur enfin des zones de pâturage.

Il faut souligner ici l'importance de la pierre. Ce matériau, en effet, est le seul qui doit durable, immuable. Il fournit les bornes qui séparent les territoires des tribus et, au sein des fractions, les terres qui sont cultivées à la faveur de pluies irrégulières. La pierre dans la steppe est le seul élément stable utilisé par l'homme. Cet usage concerne quasi exclusivement le bornage des terres – mais également le foyer domestique constitué de trois pierres disposées en triangle qui se trouve dans tout le Maghreb – et, à ce titre, la pierre est un marqueur territorial important. On conçoit mieux dès lors l'importance symbolique de ce lieu. Il est habité dans tous les sens du terme. Habité par les esprits, ceux des jeunes gens dont les âmes sont à jamais liées à la Khalwa, ceux divins qui offrirent aux Rkârka une richesse importante, la poudre[23], habité, enfin, par l'homme qui imprime sa trace au milieu du territoire désertique. Autour de la Khalwa, dans les steppes environnantes, en hiver et au printemps, se rassemblaient, en effet, jusqu'à 300 tentes de bédouins.

À ces lieux, il faut ajouter la visite que certains continuaient de faire jusqu'à une date récente au tombeau de l'ancêtre éponyme en Algérie. Les événements que connaît ce pays ont contribué à interrompre presque entièrement ces déplacements. Mais les Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie gardent le souvenir de ce territoire qu'ils ont pratiqué naguère lorsque la sécheresse des régions désertiques du Jérid les obligeait à remonter vers le Douar Guentis et la région de Tebessa, plus au Nord et donc plus pluvieuse.

23. En plus de ces fonctions évidentes et de sa valeur commerciale, cette dernière est synonyme de fête. V. Mayet soulignait déjà, lors de son périple en Tunisie, que « chez les arabes tout est bon pour faire parler la poudre » (…) « Les mariages, les visites au saint jusqu'à certaines danses qui ne sont accompagnées des détonations d'antiques fusils que l'on charge de poudre par la gueule » (cf. *supra*, p. 36, n° 18). Il faut observer de nos jours les décharges de fusil, lors des mariages ou encore de certaines *ziyâra*-s, comme celle de Sîdî Bou Helal. 1887, *Voyage dans le Sud de la Tunisie*, Challamel, 354 p.

Cette traversée du « panthéon » des Awlâd Sîdî Abîd montre la forte correspondance entre hagiographie et géographie, avec le cas particulier de la « Khalwatar-Rkârka », lieu sacré se passant de la présence du saint. Est-ce que l'histoire n'a pas encore eu le temps de produire le patron de ces steppes dans lesquelles la présence des Awlad Sîdî Abîd ne dépasse probablement pas deux siècles, ou bien est-ce que ces habitants des steppes jéridiennes sont suffisamment entourés de saints, à Tozeur, Nefta, Tameghza, pour bénéficier de leur baraka jusque dans les territoires isolés ?

3

Espaces pastoraux et lieux de sédentarisation

La régression du pastoralisme (et non pas de l'élevage) et la sédentarisation constituent avec la croissance des superficies plantées en palmiers dattiers une des évolutions importantes du Sud tunisien au cours du XX^{e} siècle.

Ce phénomène appelle de nombreuses analyses en Tunisie depuis les années quarante. C'est d'abord[1] un ouvrage classique sur le Nefzaoua, publié en 1947 par le capitaine Moreau, qui signale que « si d'anciens nomades purs comme les Ouled Yacoub et les Mérazigues se sont transformés en demi-arboriculteurs, nous le devons à la création de palmeraies nées de l'exploitation des ressources hydrauliques »[2]. Cependant, ces nouvelles créations demeurent à l'époque fort modestes. De plus, beaucoup de familles nomades disposent déjà de quelques possessions dans les oasis de la région et parfois d'une *zîra*, un bouquet de palmiers élevé à la faveur d'une remontée artésienne. Cette description nous donne tout de même un avant-goût de l'imminente sédentarisation autour des périmètres irrigués, qui se développera surtout après l'indépendance. Les mines de phosphate concentrent déjà alors des populations nomades dans la région de Gafsa.

Les problèmes du nomadisme appelaient dans les premiers temps de l'indépendance des descriptions misérabilistes sur les thèmes de la perte des anciennes valeurs et de la diminution des ressources[3].

Les dernières populations qui nomadisaient encore se fixent dans les années 1980 dans tout le Sud tunisien. Il est significatif qu'André Louis termine son ouvrage publié en 1979, *Nomades d'hier et d'aujourd'hui*

1. Si l'on excepte les nombreux textes coloniaux sur la fixation des tribus que certains auteurs lient à la mise en place d'un cadre juridique organisant l'accès à la pleine propriété et permettant la constitution d'une classe de propriétaires, cf. Louis Housset, 1939, *Le statut des terres collectives et la fixation au sol des indigènes en Tunisie*, Librairie technique et économique, 322 p.
2. Pierre Moreau, 1947, *Des lacs de sel aux chaos de sable, Le pays des nefzaouas*, IBLA, p. 182.
3. B. Sarel-Stenberg, 1963, « Semi-nomades du Nefzaoua » in *Nomades et nomadisme au Sahara*, (Dir. C. Bataillon), p. 123-133.

dans le Sud tunisien[4], par un chapitre intitulé « l'intégration par la sédentarisation », dans lequel il traite des « nomades démâtés ». A. Kassah estime quelques années plus tard, à l'observation des données du recensement de 1984, que la population nomade et semi-nomade dans les régions du Jérid et du Nefzaoua au Sahara tunisien ne constitue que 0,6 % de la population totale, soit environ deux cents ménages[5].

De nos jours, l'intégration des nomades du Sud tunisien à l'espace national et la transformation d'une bonne partie d'entre eux en paysans sédentaires installés dans des périmètres irrigués semblent acquises.

Habîb Attia, dans une thèse extrêmement détaillée[6], puis Mouldi Lahmar, dans un ouvrage précis[7], ont tous deux insisté sur ce phénomène massif qui traverse l'histoire récente de la Tunisie, l'interprétant comme un passage « de la société pastorale à la société paysanne » ou encore, en termes plus imagés, « du mouton à l'olivier ». Dans ce passage, la distance entre le fellah et le bédouin tend à se réduire, sans que cependant les spécificités de chacune de ces deux populations disparaissent complètement.

Il serait tentant dans le cas des Rkârka, paraphrasant Mouldi Lahmar, de résumer l'évolution récente de ce groupe par la formule « du chameau au palmier ». Cependant elle ne serait, dans ce cas précis, que partiellement exacte. Car le monde bédouin n'a pas dit son dernier mot même si le nomadisme a bel et bien disparu. Il n'est pas inutile à ce moment de la recherche de donner une idée de ce qu'était la vie des différents groupes Awlâd Sîdî Abîd avant l'indépendance qui inaugure pour les Rkârka la vague de sédentarisation.

Une société axée prioritairement sur l'élevage

L'élevage constitue rarement l'activité unique d'une société. Il est associé, de façon plus ou moins régulière, à d'autres activités comme l'agriculture, l'artisanat, le commerce par exemple. Ainsi la société des Awlâd Sîdî Abîd qui s'étend entre l'Algérie orientale et le Jérid tunisien peut être définie comme étant prioritairement axée sur l'élevage.

4. André Louis, 1979, Edisud, 334 p. (Mondes méditerranéens).
5. Abdel Jatah Kassah, 1989, « Le Sahara tunisien ou la sédentarisation en voie d'achèvement », in *Le nomade, l'oasis et la ville,* Urbama, fascicule de recherche, 20, p. 79.
6. Habib Attia, 1977, *op. cit.*
7. Mouldi Lahmar, 1994, *Du mouton à l'olivier, Essai sur les mutations de vie rurale maghrébine*, Cérès éditions, 273 p.

Localisation des firqa-*s Awlâd Sîdî Abîd*

Mais les Awlâd Sîdî Abîd depuis la fondation du groupe comptent dans leurs rangs plusieurs formes de rapport à l'espace, d'une sédentarité seulement rompue par une transhumance annuelle qu'accompagnent quelques hommes du Douar Guentis, jusqu'au nomadisme périodique des Rkârka associant déplacements et stations fixes d'hivernage[8].

Les branches sédentarisées à Tozeur depuis le XVIII^e^ et le XIX^e^ siècle sont regroupées dans un quartier Awlâd Sîdî Abîd autour de la zaouïa d'al-Akhdhar, petit-fils du saint fondateur Sîdî Abîd. Elles conservent des liens très forts avec les Awlâd Sîdî Abîd qui nomadisent dans les steppes du Jérid et gardent de leur spécialisation une forte propension à exercer le métier de boucher.

Une migration notable prend place au milieu du XIX^e^ siècle depuis la région de Guentis vers les villes jéridiennes. Le général Le Bœuf s'adressant à l'empereur Napoléon III en 1869 signale une émigration d'Awlâd Sîdî Abîd lors de l'occupation de Tebessa par les colonnes françaises en 1846. À cette occasion 1 500 tentes seraient passées du côté tunisien. Il existe une correspondance entre la date de cette migration et l'arrivée des Awlâd Sîdî Abîd à Tozeur selon du Paty de Clam (à quelques années près, respectivement 1846 et 1835).

Lors d'une délimitation des terres Awlâd Sîdî Abîd effectuée en 1869 en application du senatus consulte de 1863, il ressort que les Awlâd Sîdî Abîd occupent deux zones en Algérie :

– La zone du Sud-Ouest : Ouled Sîdî Abîd qui sont restés groupés autour du village de Sîdî Abîd.

La zone Est et Sud-Est :

1° – Ouled Sîdî Abîd qui n'ont jamais émigré ou qui sont rentrés (il est fait ici allusion aux 1 500 tentes passées en Tunisie dont il vient d'être question).

2° – Les habitants du village de Bekkaria, descendants de Drid tunisiens, fixés en Algérie depuis plusieurs siècles.

3° – Les Zghalma, petite fraction tunisienne installée près du village de Bekkaria.

4° – Une fraction des Ouled Khiar.

Le recensement effectué par Murati lors de son enquête dans les années trente[9] dresse le tableau suivant :

8. Sur le nomadisme en Tunisie, cf. la riche description d'André Louis, 1979, *op. cit.*
9. C'est aussi Murati qui donne les résultats de la précédente délimitation des terres en application du Sénatus Consulte, 1937, *op. cit.*, p. 284-285.

1° commune mixte de Tebessa :
A – Awlâd Sîdî Abîd groupés autour de Sîdî Abîd ou Guentis, formant le douar Guentis
B – Awlâd Sîdî Abîd cantonnés le long de la frontière tunisienne et formant les douars d'Elma el Abiod et des Ouled Sîdî Abîd.

2° Commune mixte de Morsoll :
A – Awlâd Sîdî Abîd fixés aux environs de Bekkaria
B – Les Zghalma.

3° Tunisie
Les Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie.

La région du Jérid constituait une station d'hiver très prisée par les Awlâd Sîdî Abîd pour la qualité des pâturages qu'offrent ces zones sahariennes, ainsi que pour la présence de plantes halophytes, nécessaires à l'alimentation du dromadaire. C'est là, également, l'occasion de commercer avec les Jéridis avec lesquels sont échangés notamment des produits animaux contre des dattes. Au printemps, le mouvement s'inverse et les éleveurs regagnent les régions plus septentrionales de Tebessa où l'on récolte alors le blé et l'orge servant de base à l'alimentation familiale et plus occasionnellement d'article d'échange. La tonte des moutons intervient à cette période. Les tentes sont remontées à côté des cultures. Après la moisson, les troupeaux sont conduits dans les chaumes dans lesquels ils pâturent jusqu'à l'automne. C'est à l'arrivée de l'hiver qu'ils reprendront la direction des parcours sahariens et que les douars de tentes se déplaceront vers leur campement d'hiver.

Élevage

L'élevage concerne principalement les ovins et les caprins mais également les camélidés. Une légende[10] (recueillie chez les Rkârka de Tozeur) donne l'explication imaginaire de l'ordre social qui avait cours jusqu'à la sédentarisation et dont les prolongements gardent encore quelques effets symboliques quant aux prestiges des groupes mis en présence par le récit.

La spécialisation relative des Rkârka dans l'élevage des dromadaires apparaît à l'écoute de cette histoire. Occupant la steppe située dans le piémont des *Jbal* et dans les zones d'épandage de l'oued Melah qui se jette dans le Chott Gharsa, ils trouvèrent probablement là des pâturages suffisamment vastes pour l'élevage des chameaux. Par ailleurs, on trouve dans cette zone les plantes nécessaires à leur alimentation. La légende pointe

10. Cf. supra, ch. 2.

également, au niveau des relations entre les fractions, le peu de prestige des Awlad Bou Chagra dont l'ancêtre est accusé d'avoir volé une vache à Sîdî al-Ahmadi. Les membres de ce *°arsh* sont d'ailleurs soupçonnés par leurs plus proches voisins avec lesquels ils occupent la zone de Chebika-Dhafriya de ne pas réellement descendre de Sîdî Abîd mais de s'être joint sur le tard au groupe. Ils ne seraient pas des Awlâd Sîdî Abîd libres et, dans ce contexte, nobles, porteurs du même sang que le saint.

Murati, dans la description qu'il donne des Awlâd Sîdî Abîd dans les années trente, présente ce groupement humain comme des campagnards vivant de la terre en combinant les deux formes d'activités : l'élevage et l'agriculture. Cependant, il constate que ces populations sont davantage éleveurs qu'agriculteurs, car en majorité nomades. « En un mot ils sont des adeptes du nomadisme par nature et agriculteurs par besoins familiaux ».

Il s'agit, comme nous l'avons remarqué précédemment, de populations dont les différents segments déclinent diverses formes de nomadisme qui vont du nomadisme total, l'ensemble du douar se déplaçant, à un semi-nomadisme dans lequel la transhumance se fait sous la conduite de bergers. Les Rkârka pratiquent alors un nomadisme périodique avec deux grandes stations, en hiver et au printemps dans le Jérid et l'été dans la région de Tebessa. Ils adoptent une agriculture rudimentaire fondée sur la culture dans les zones favorables de quelques arpents de blé et d'orge qui sont en majorité destinés à l'auto-consommation mais qui peuvent également être échangés. Cette pratique de l'agriculture tient tout entière dans l'expression très souvent employée de « labourer », qui résume à elle seule dans l'esprit des bédouins l'ensemble de l'activité agricole. *Nahrathu*, nous labourons, est le terme arabe invariablement employé s'agissant de ces quelques terres sahariennes mises en valeur et autour desquelles, se cristallisent au Jérid les conflits entre les groupes. Cette conception qui focalise l'agriculture sur le labour correspond autant à une réalité agronomique qui fait du labour l'activité essentielle dont dépendent les rendements de la récolte que la marque d'une appropriation de la terre. Le labour est la première étape, en effet, de la vivification agricole qui transformera une terre morte en une propriété privée ou collective.

La division du travail ne dépasse guère le stade familial qui donne la mesure de l'organisation sociale. L'unité familiale patriarcale constituant le plus petit élément social.

Artisanat et commerce

L'artisanat et la spécialisation des tâches sont peu importants. Les femmes tissent des tapis et des couvertures, ainsi que quelques vêtements

comme les burnous. Ces activités perdurent aujourd'hui avec quasi exclusivement la réalisation de couvertures et de kilims.

Le commerce constitue une activité économique complémentaire. Il peut être soit direct et, dans ce cas, les transactions effectuées concernent l'échange de blé, ovins, laine contre des dattes, soit indirect, le nomade acheminant des marchandises pour son propre compte ou pour le compte d'un commanditaire. Celui-ci appartient souvent aux Hawâdif avec lesquels les Awlâd Sîdî Abîd de Tozeur sont alors alliés. Ces derniers n'ont jamais participé aux grandes caravanes trans-sahariennes ; leur rayon d'action, beaucoup plus limité, se situe entre le Jérid, le Souf – où ils comptent des alliés parmi les membres des Troud – l'Est algérien jusqu'à Tebessa, leur territoire propre et la région du Bled el-friguia, le Nord-ouest tunisien, notamment Jendouba, l'ancienne Souk al-Khammis, où sont installés des descendants de Sîdî Abîd. Ils y acheminent des dattes jéridiennes qu'ils échangent contre du blé. Le rédacteur de la *Notice de tribu* des Awlâd Sîdî Abîd nous livre quelques précisions. Au moment de l'enquête de l'officier français, en 1885, ils font beaucoup de commerce entre le Nord et le Sud : « Ils vont sur les marchés du Nord où ils achètent du blé qu'ils conduisent au Jérid, où ils le revendent ou bien l'échangent contre des dattes qu'ils vont revendre dans le Nord. Ils fréquentent surtout les marchés du Jérid, Tozeur, Nefta et un peu Tameghza et dans le nord Souk al -Khemis dans la région du Kef. Ils se rendent également parfois au marché de Gafsa, où ils s'approvisionnent en « menus objets d'un usage journalier »[11].

L'équilibre précaire qui laissait, tout de même, les Rkârka dans des conditions économiques parfois difficiles, fonctionna entre l'Algérie, les cités du Jérid et les steppes sahariennes jusqu'à l'indépendance qui marque en gros le début de la vague de sédentarisation.

La sédentarisation des Rkârka

L'installation à la périphérie des oasis

Chez les Rkârka de Tozeur, c'est l'indépendance, en effet, qui marque le début de la sédentarisation. Depuis longtemps la société bédouine était en crise. La fermeture des frontières entre l'Algérie et la Tunisie et l'instauration d'un contrôle réellement efficace prive le groupe d'un débouché important, notamment lors des années de sécheresse. Il pouvait,

11. Division de l'occupation en Tunisie, Service des renseignements, 1885, *op. cit.* Ce n'étaient, semble-t-il, que les hommes qui conduisaient les caravanes commerciales vers le Nord.

en effet, se rendre dans la région plus septentrionale de Tebessa pour y semer et faire paître les animaux. Pour certaines familles Rkârka, la migration vers l'Algérie orientale était intégrée dans un cycle de déplacement annuel. Aussi le contrôle des frontières et la fin des tolérances qui avaient cours jusqu'à l'indépendance de la Tunisie et à la guerre d'Algérie porta un rude coup à l'équilibre précaire que les Rkârka avaient trouvé dans la steppe jéridienne.

Naguère les Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie remontaient plus au nord en Algérie, lors des années de sécheresse, notamment en 1946 et 1947 au cours desquelles on connut une notable diminution du cheptel. Ils trouvaient alors, du côté de Negrine, Bir al-Ater, Guentis, des pâturages pour les animaux.

La crise de l'agriculture d'oasis, enfin, diminua les possibilités de commerce et d'emploi saisonnier dans les jardins et supprima une possibilité de rétablir les équilibres compromis par les conditions naturelles.

Aussi la fermeture de la frontière, conjuguée à d'autres facteurs conjoncturels, entraîna-t-elle la sédentarisation des Rkârka qui dès lors, famille après famille, vont affluer vers Tozeur et s'installer sur le bras de colline qui domine légèrement la vieille cité, Rasadh-Dhrâ°. Le mouvement s'achève à la fin des années quatre-vingt. Il se poursuit dans le quartier spontané de Helba lui faisant face à l'ouest, de l'autre côté de la route reliant Tozeur à al-Hamma. Les appropriations de terre et l'habitat spontané s'y développent jusqu'à nos jours même si le phénomène s'est considérablement ralenti.

Tozeur constituait le centre administratif dont dépendaient les nomades du Jérid et vers lequel ils se dirigeaient souvent pour commercer lors de la récolte des dattes. Il s'agit du, « centre le plus proche de la frontière de notre terre », selon l'expression employée et qui témoigne de la force du territoire collectif. Par ailleurs, si Sîdî al-Ahmadi est enterré à Nefta, c'est à Tozeur que réside la plus grande communauté Awlâd Sîdî Abîd sédentarisée au Jérid autour de Sîdî Abîd al-Akhdhar dont la renommée dépasse la communauté tribale. Cela a probablement joué dans le fait que Tozeur se soit imposé quasi-naturellement pour la majorité comme ville d'accueil de la sédentarisation puisqu'elle comprenait centre administratif, écoles, unités de soins et services divers tout en restant proche des parcours.

Des pionniers à la fin des années quarante ont, les premiers, impulsé le mouvement qui par ondes successives allait conduire l'immense majorité de la population Rkârka des steppes jéridiennes à Tozeur. Il existe bien quelques groupes à Nefta dans le quartier d'*al-Gata°iyya* et à al-Hamma, à la sortie de la ville en direction de Tozeur. Mais ce sont des groupements bien moins importants que ceux de Tozeur qui comptent de nos jours environ 6 000 âmes.

Dans la sédentarisation, la scolarisation des enfants a joué un rôle primordial. L'importance accordée à cette époque comme aujourd'hui

aux études des garçons de nos jours des filles témoigne de stratégies particulièrement volontaristes dans le domaine. Dès la première génération, quelques Awlâd Sîdî Abîd ont pu accéder à des diplômes de l'enseignement supérieur. On retrouve aujourd'hui ces personnes à des postes administratifs de responsabilité que ce soit dans l'ordre politique (comité de coordination du parti à l'échelle du gouvernorat) ou administratif (municipalité, administration des finances, etc.).

La sédentarisation ne s'est pas traduite par un abandon de la steppe. Lors de la venue à Tozeur et jusqu'à aujourd'hui, les Awlâd Sîdî Abîd conservent des parcours, qu'ils partagent, de plus ou moins bon gré, avec d'autres groupes. Les animaux sont restés sous la garde des familles encore sur place puis de nos jours d'un berger. Les troupeaux de dromadaires sont même en train de s'accroître à la faveur de facilités faites à l'élevage de cet animal par les services du ministère de l'agriculture. Il existe des déplacements familiaux à certaines époques (vacances scolaires, *hadhra* des Rkârka au centre de l'ancien territoire,…). À l'instar de ce qui se passe dans les autres zones sahariennes, comme dans la région voisine du Nefzaoua, il y a un aspect ludique et sentimental à retourner dans les anciens lieux de vie retrouver quelques instants la sérénité des étendues désertiques. Ce phénomène est beaucoup moins répandu cependant que dans le Nefzaoua et rares sont les familles qui ressortent la tente pour camper une semaine ou deux au désert. Ce sont plutôt les hommes de la famille qui vont de temps à autre s'enquérir de l'état du troupeau.

Il existe encore quelques tentes dans les zones steppiques. Des familles Awlâd Sîdî Abîd, spécialisées dans l'élevage et qui ne se résolvent pas à quitter la steppe pour la ville résident encore dans les environs de Tozeur, et plus loin sous le village de Chebika. Souvent pour ces derniers la maison en dur s'élève à l'emplacement même de la tente, consacrant ainsi la fin de la mobilité et participant à une micro-urbanisation dispersée dans la steppe.

Dans les années précédant immédiatement la sédentarisation, les caravanes des Rkârka se dirigaient quasi exclusivement vers l'Algérie, une partie des familles et les troupeaux demeurant dans les pâturages de la région des chotts. En 1946, on enregistrait 700 familles Rkârka dans le Jérîd, possédant 8 000 caprins, 16 000 ovins et 6 000 camelins[12]. On comptait également des fractions Awlâd Sîdî Abîd dans la région des oasis de montagne, entre Tamerghza et Gafsa. Leur nombre ne fut jamais très élevé et l'on ne dénombrait en 1891 que 1 244 personnes en tout[13].

12. Gérard Romier, 1978, « Note sur la sédentarisation des nomades du Djérid », *Cahiers géographiques de Rouen*, 8, 63-69. L'auteur donne ce chiffre sous réserve. Il s'agit plus d'un ordre de grandeur que de données certaines.
13. Nourredine Dougui, 1995, *Histoire d'une grande entreprise coloniale : la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa 1897-1930*, Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, p. 239.

En 1971, du fait de la sécheresse, ce cheptel s'est considérablement réduit puisque l'on ne compte plus que 4 000 caprins, 4 000 ovins et 3 500 camelins. Seules 150 familles continuent alors à nomadiser, principalement parmi les Smaïa. Mais le mouvement de sédentarisation est irréversible. En 1940, on dénombre 8 familles installées à Tozeur, en 1965 une quarantaine et en 1978, 1 300 représentant 8 000 personnes (de toutes les fractions Awlâd Sîdî Abîd).

Sur les trente mille habitants de la délégation de Tozeur en 1977, 24 000 sont sédentaires, parmi eux 20 000 résident à Tozeur.

La sécheresse, les encouragements de l'administration à partir de 1955, avec notamment la distribution aux anciens combattants Awlâd Sîdî Abîd (membres du Néo-Destour) de lots plantés en palmiers dattiers, dans les projets de Chemsa et de Helba vont accélérer le mouvement de sédentarisation. Plusieurs causes se conjuguent dont la principale est, comme je l'ai montré précédemment, la rupture de l'élément équilibrant que constituait la possibilité de refuge dans les terres de la tribu en Algérie. Le repli sur l'unique activité agro-pastorale dans un territoire restreint soumet les sahariens aux aléas climatiques et les sécheresses conjuguées aux sollicitations administratives ont peu à peu raison de l'ancien mode de vie.

L'intégration à la ville et à l'oasis de Tozeur ne fut pas alors chose aisée et les bédouins eurent alors à souffrir de la méfiance et du dédain des oasiens. La ligne de chemin de fer constituait alors une frontière entre les quartiers centraux et cette nouvelle périphérie en voie d'urbanisation que bien peu de Jéridis franchissaient.

Les événements politiques et l'histoire locale viendront renforcer temporairement cette méfiance qui accompagne la mise en relation de deux groupes à l'histoire et aux modes de vie différents.

La sédentarisation dans les centres miniers

Une partie des nomades de la région de Gafsa, des Hammema et des Awlâd Sîdî Abîd mais aussi des habitants des oasis environnantes va être « prolétarisée » dans les mines de phosphate exploitées par la compagnie de Gafsa à partir de la fin du XIX^{e} siècle.

Une riche description de la vie dans les mines et du rôle très important qu'elles ont joué dans la diffusion de modèles citadins européens nous est fournie par le roman de Béchir Khraïf, « *Ad-dagla fî °arâjîniha* » (dont le long extrait cité en note apporte un excellent éclairage sur les bouleversements entraînés par les mines)[14]. La diffusion des objets, le

14. « Région de rivières sèches et de collines chauves brûlées par le soleil, balayées par le vent, la terre des Ouled Bouyahya se trouve à quatre-vingts kilomètres au nord de Nefta. Son aridité attira l'attention d'un géologue français, un certain Philippe

prestige de celui qui a un travail salarié à la mine qui rentre à l'oasis en costume européen, muni d'un salaire qui lui permet de se procurer quelques-unes des productions de la société industrielle, dont le phonographe est l'une des plus prestigieuses, ont contribué à l'insertion des régions oasiennes et sahariennes dans le monde industriel.

Cependant, comme le note N. Dougui[15], les oasiens et les nomades de la région ont du mal à se faire embaucher dans les mines et ils seront peu nombreux par comparaison avec les autres travailleurs, issus d'Europe, d'Algérie et du Maroc. Les responsables de la compagnie considèrent les oasiens comme inaptes aux travaux difficiles. Ils s'absentent régulièrement à l'automne pour surveiller la récolte des dattes. Quant aux nomades, ils sont de deux origines : les Awlâd Sîdî Abîd et les Awlâd Bou Yahya (Bouyahya). Ces derniers appartiennent à la confédération des Hammema considérablement affaiblie depuis l'arrivée des Français en 1881 et l'exode d'une partie de ses membres vers la Libye. Les responsables de la mine craignent l'esprit de corps, la fameuse *°asabiyya*, dont font montre les nomades de la région. Ils joueront la division entre les deux groupes Awlâd Sîdî Abîd et Bouyahya qui entretiennent par ailleurs une série de conflits fonciers. En effet, ces deux *°urûsh* sont frontaliers des environs de Tozeur jusqu'aux montagnes de Redeyef

---

Thomas qui, l'ayant prospectée, y trouva du phosphate et y créa en 1886 la Société Sfax-Gafsa. Des entrailles de la terre, on allait tirer des trésors. Du fer, du bois, du ciment, des matériaux et des outils de construction y furent transportés à dos de chameau d'abord, puis par voie ferrée. Des fils téléphoniques furent tendus pour relier le nouveau centre à Sfax. Des demeures confortables, entourées de jardins, furent construites pour les ingénieurs français, des logements pour les ouvriers italiens et grecs. Un hôpital fut édifié, une église, une école. L'électricité arriva. Les moteurs se mirent à vrombir. Les camions partaient chargés du précieux minerai vers les laboratoires et les usines d'Europe pour en revenir avec des produits de luxe, bref tout un équipement moderne de premier ordre. Ainsi la montagne désolée et nue, les rivières desséchées devinrent une oasis du XX^e^ siècle au cœur du désert préhistorique. Au loin, dans la grisaille de l'horizon, on vit se multiplier les tentes des Ouled Bouyahya. Comme la société embauchait de la main d'œuvre, nombre de bergers délaissèrent leurs maigres cheptels, nombre de métayers abandonnèrent leurs bêches primitives. La nouvelle de l'embauche se propagea jusqu'au Maroc, jusqu'en Algérie, jusqu'en Tripolitaine, tous les va-nu-pieds de ces terres accoururent.

Les zones d'habitation débordèrent vite de leurs limites. Après avoir habité les grottes de la montagne, les nouveaux venus construisirent des taudis (…). Pour des gens qui jusqu'alors avaient trimé à longueur d'année de manière à gagner juste de quoi survivre, creuser la montagne était une aubaine : en quinze jours, on gagnait de quoi subvenir à ses besoins tout un trimestre. La montagne donnait à manger à profusion sans que l'on ait à se soucier du caprice des pluies. enfin, il y avait les jeunes, et ce qui les attirait (autant le signaler tout de suite), c'était la taverne et le bordel. », Béchir Khraïf, 1986, *La terre des passions brulées*, (traduction de l'ouvrage « *Ad-dagla fî °arâjîniha* » par Hédi Djebnoun et Assia Djebar), J.-C. Lattès, p. 133-134.

15. N. Dougui, 1995, *op. cit.*, p. 254.

qu'occupent les Awlâd Sîdî Abîd, leur territoire étant à l'Ouest et celui des Bouyahya à l'Est. La compagnie va exploiter cette animosité réciproque en alternant les avantages accordés et les emplois, toujours subalternes cependant.

Pour les Awlad Sîdî Abîd, la sédentarisation autour de la mine ne commencera réellement qu'après la grande guerre, avec l'ouverture du siège minier de Redeyef. Celle-ci ne se fera pas en une fois car ces montagnards garderont toujours un pied dans leur territoire d'origine dans lequel la grande majorité de leurs coreligionnaires continuera à vivre sous la tente et à se déplacer au gré des pâturages.

La sédentarisation dans les mines va voir l'éclosion et le développement de la ville de Redeyef (gouvernorat de Gafsa) qui est habitée aujourd'hui en presque totalité par des Awlâd Sîdî Abîd, en majorité des Awlâd Tâleb. Elle comptait selon le recensement de 1994, 26944 habitants.

Entamé depuis l'indépendance, le processus de sédentarisation des Rkârka est aujourd'hui achevé. La plupart des jeunes générations n'ont connu que Ras adh-Dhrâ° et la ville de Tozeur et ont peu souvent l'occasion de renouer avec leurs anciens territoires.

Ce mouvement est commun, avec des nuances temporelles à toutes les tribus bédouines qui nomadisaient encore en Tunisie au cours du XX^{e} siècle. Du point de vue de ses transcriptions spatiales, les mêmes régularités sont observables dans toutes les zones de sédentarisation du Sud tunisien. Tozeur, du fait de la taille de la cité et de son histoire particulière, constitue un cas particulier, révélateur des pratiques urbaines des populations néo-citadines de toute la région.

4

Les nomades dans la ville

La mise en place des lignages territorialisés, les *°ashâ'ir*[1]

Le pays de la civilisation

L'histoire de la structuration des espaces à Tozeur est liée à celle des différents groupes venus à un moment ou à un autre s'installer à côté d'autres anciennement présents. Ces groupes sont caractérisés par le fait qu'ils sont organisés en lignage (filiation unilinéaire agnatique). La filiation donne le statut, c'est par son intermédiaire que se fait la transmission du nom et des biens.

Le noyau le plus ancien de la ville est un village situé dans la palmeraie même, appelé Bled el-Hadhar, le pays de la civilisation, mais aussi celui de « l'urbain », car la même racine (*hadhara*) couvre un double champ de sens. Ainsi, si dans l'arabe contemporain *tahadhdhur* signifie urbanisation, *hadhâra* construit, avec les trois mêmes radicales, désigne la civilisation. Cette homologie n'est pas due au hasard. Elle s'inscrit dans une conception profonde de la civilisation arabe qui associe la civilisation à la cité et à la sédentarité, faisant suite à l'abandon du mode de vie nomade. De même, le terme de *°umrân* se rapporte à un champ sémantique qui couvre la civilisation mais aussi le bâti *(°imâra*). Le verbe en arabe tunisien,*°ammar*, *ye°ammar* (occuper un endroit, le peupler) rencontré à plusieurs reprises, est construit sur la même racine et prend dans ce contexte une dimension particulière. Occuper un espace, l'habiter, c'est donc y laisser des traces.

Des vestiges d'une ancienne occupation romaine sont visibles comme quelques pierres de taille encore présentes dans certains répartiteurs des seguias de l'oued ou des blocs antiques comme ceux qui entourent la base de la tour (ancien minaret) d'al-Hadhar. De même le quartier de Helba, aujourd'hui habité par des Rkârka, est réputé contenir les ruines d'une

1. Terme prononcé localement *°ashâyyir*.

ancienne cité. Ces vestiges archéologiques ne manquent pas d'entretenir quelques légendes locales.

Mais les développements d'une histoire ingrate ont privé de leur prestige Bled al-Hadhar ainsi que les autres villages intra-oasiens comme Zaouiyat Sahraoui, Djehim et Abbes, certes plus récents puisque leur établissement remonterait au Xe siècle de l'hégire. Toutes ces bourgades forment en effet ce que l'on appelle péjorativement *gata° al-wed*, de l'autre coté de l'oued car ils ont en commun d'être situés au sud de l'oued de Tozeur qu'il faut traverser (*gata°*, *yegta°*) pour les atteindre quand on arrive des quartiers de l'actuel centre, Hawâdif et Zebda notamment.

Les quartiers historiques du nord de l'Oued

Ces deux quartiers furent longtemps en concurrence et polarisèrent les diverses rivalités locales s'exprimant par l'intermédiaire des ligues (« soffs »). Les Hawâdif sont arrivés au XIVe siècle et, jusqu'au XIXe, ils sont restés le groupe dominant, fournissant à l'oasis la grande majorité de ses cheikhs.

Les Shabbiyya sont souvent présentés comme un village indépendant de l'ensemble qui forme Tozeur (appelé à l'époque Fatnassa, du nom du pays d'origine d'une partie des Hawâdif en Algérie). Fondateurs d'une république pastorale à Kairouan au XVIe siècle dont ils sont chassés, ils se fixent au début du XVIIIe à Tozeur, d'abord pour l'hivernage puis de façon permanente au milieu du siècle suivant, après deux siècles de nomadisme entre l'Algérie orientale et la Tunisie.

Le nom de Beit Chariaa a longtemps désigné Shabbiyya (généralement transcrit Chebbiya), le village qui s'est élevé à cet emplacement. Car on raconte que le premier qui vint fut Ali Chebbi, qui installa dans cet endroit de la steppe sa tente et y instruisit les enfants des nomades.

Au XIXe probablement sont arrivés des Awlâd Sîdî Abîd qui se sont sédentarisés derrière la *qubba* de Sîdî Abîd Lakhdar, dans ce que l'on appelle aujourd'hui *zenga Awlâd Abîd*, l'impasse des Awlâd Sîdî Abîd. Ils ont ensuite formé le quartier de Gueitna qu'ils occupent avec un autre groupe d'anciens bédouins, les Awlâd Bou Yahya.

C'est ainsi que l'on aboutit au système des lignages territorialisés, les *°ashâ'îr,* qui sont l'équivalent citadin des *°urûsh,* ces derniers véhiculant une image plus « bédouine ». La ville organisée en lignées agnatiques se caractérise par une situation éclatée avec la rivalité entre les deux quartiers disposant du cheikha (Zebda et Hawâdif), des villages quasi-autonomes, des communautés lignagères revendiquant pureté des origines et nobles ascendances. Chacun de ces groupements se compose classiquement des dominants, les lignages *hurr,* et des *dukhâla*, les entrants qui

sont les lignées de khammès (métayers) en situation de quasi esclavagisme.

Réalité des °ashâ'ir

Cette vision du peuplement de Tozeur par l'arrivée successive de population revendiquant une même ascendance du côté des hommes a un aspect largement mythique. Les différents arrivants, envahisseurs plus ou moins belliqueux, se fondent en effet dans les populations déjà présentes ou, tout au moins, connaissent des mélanges importants après leur installation, tout en préservant dans le discours le phantasme identitaire de la « pureté » des origines.

La « règle », traversant l'ensemble du monde arabe, fait de la filiation unilinéaire et patrilinéaire l'élément qui structure les espaces sociaux en groupe de consanguins dans lesquels l'appartenance, l'héritage, la position sociale et un certain nombre de comportements sociaux, dont la solidarité avec les membres de son groupe, sont déterminés uniquement par le père. Mais l'on sait, en réalité, que la parenté connaît de nombreuses manipulations, voire s'efface parfois au profit d'autres formes d'organisation collective et d'identité. Dans les grandes villes, l'identité collective fondée sur les liens de sang disparaît, remplacée par d'autres constructions identitaires (de classe, de quartier, corporatistes, etc.). Concernant le Sud, il y a un balancement, une oscillation permanente entre la référence temporelle, celle du lien qui rattache à un ancêtre éponyme (qui a donné au groupe son nom) et une appartenance territoriale, une référence à l'espace. Cette dernière, assise au départ sur la dimension historique, en vient à se confondre dans la sédentarisation avec un territoire exclusif qui s'ouvre ensuite à des assimilations de parenté par parrainage, ou à des ouvertures tout court par les mariages et par l'arrivée d'individus non membres du lignage.

Une fois fixés, ces groupes forment des *°ashâ'ir*, des groupes territoriaux de parenté qui ont en commun de procéder à une péjoration de l'autochtonie et de reconduire dans la représentation d'eux-mêmes le modèle « dualiste » et évolutionniste d'une vie nomade originelle remplacée par la sédentarité, synonyme de civilisation (de paresse et d'avilissement des mœurs, dirait aussi Ibn Khaldun à propos du mauvais côté de la vie citadine).

L'enjeu identitaire est de ne pas faire partie des envahis, des Berbères originels mais de s'assigner une place noble en revendiquant une ascendance arabe, donc faisant partie des envahisseurs. À Tozeur et dans les centres de sédentarité, cet enjeu se double de la nécessité contradictoire d'être le plus ancien dans la place. C'est sur cette base que le dernier important *°arsh* sédentarisé, celui des Rârka, fait l'objet d'une

certaine ségrégation. Pour beaucoup à Tozeur, ils ne sont pas encore « citadinisés », *ma zâlû ma tmaddnûsh*[2].

Comme Jacques Berque le soulignait naguère à propos des nomades, « s'imposant aux sédentaires en tant que turbulence et que rapine, ils s'intègrent à eux en tant que problème social[3] ».

Les Rkârka vus du Bled[4]

L'invasion

Le rappel de quelques chiffres fait prendre rapidement toute la mesure de la croissance démographique de la commune de Tozeur. En 1975, il y avait dans la délégation de Tozeur 19 574 habitants, en 1984, 26 832 et en 1994, 35 609, dont 28 979 à l'intérieur du périmètre communal. Ras adh-Dhrâ° en 1975 est considéré comme un secteur rural n'appartenant pas à la commune. Ce secteur compte alors 610 habitants permanents. En 1994, les trois secteurs de Ras adh-Dhrâ°, hay an-Nahdha et hay al-Matar regroupent 15 226 habitants, dont environ 6 000 Rkârka. Les secteurs du centre en comptent : Hawâdif, 3 284, Masghouna, 2 004, Zebda, 1 270, Habayla, 1 808, Gueitna, 2 686, el-Hadhar, 5 805, Shabbiyya, 35 26, soit 20 383 âmes dont entre 1 000 et 1 500 Awlâd Sîdî Abîd.

L'extension des quartiers périphériques au nord de la ville est due à la pression du bédouinisme, d'une part, et à l'arrivée d'habitants du centre-ville auxquels viennent s'ajouter d'anciens habitants des régions minières, d'autre part.

C'est ainsi bien en terme d'invasion (*zahf*)[5] que les plus réticents à l'installation massive des Rkârka à Tozeur désignent leur arrivée dans la ville. Les envahisseurs, ce sont les *nuzûh,* ceux qui descendent des montagnes pour s'agglomérer dans les villes. Le terme est très citadin, il est utilisé, par exemple, à Tunis et prend dans ce contexte un sens péjoratif. Mais c'est dans toute la République (et ailleurs) que l'immigration vers la ville de populations issues des campagnes suscite le mépris teinté d'inquiétude des urbains.

---

2. Ce verbe de cinquième forme qui contient, comme les verbes de ce type, une dimension réflexive (se faire à soi-même) est construit à partir de la racine m-d-n, qui donne le terme madîna, la ville. « Se faire à la ville », c'est-à-dire se citadiniser.
3. 1978 (b), *op. cit.*, p. 42.
4. Cette formulation fait référence au passage de l'ouvrage « *Chebika* » intitulé « Chebika, vue des tentes de la steppe », *op. cit.*, p. 169.
5. Le terme a une connotation militaire et désigne précisément la progression d'une troupe au combat. Par extension, il signifie pour le locuteur « invasion ».

Il existe ainsi de nombreux nouveaux quartiers stigmatisés par l'appellation « derrière », comme « Derrière la voie ferrée » au Kram (*wara' as-sikka*), qui s'applique à ceux qui se sont installés du mauvais côté du train reliant Tunis à al-Marsa, entre celui-ci et le lac de Tunis et non pas du côté de la mer. Les habitants de « Derrière le cimetière » n'ont donc pas le monopole de cette périphrase stigmatisante. Tout comme ils partagent avec beaucoup d'autres la réputation de mener une existence fruste trop éloignée de la délicatesse et de la subtilité citadines.

On constate parfois, non sans une certaine inquiétude, la présence de plus en plus perceptible des Rkârka ainsi que de membres récemment sédentarisés d'autres °*arsh* Awlâd Sîdî Abîd autour de la porte (bab) al-Hawa qui sépare le quartier de Gueitna et, au-delà, Ras adh-Dhrâ° du centre-ville actuel. De fait, plusieurs tailleurs et commerçants Rkârka s'y sont installés depuis quelques années et l'on y trouve un café presque uniquement fréquenté par des membres de la *qabîla*[6].

Mais on insiste plus du côté du Bled sur les anciennes habitudes de vie qui font l'objet de railleries plus précises que sur ces reconversions réussies. Les Rkârka sont parfois surnommés (jamais devant eux mais dans une société jéridie et par les plus virulents à leur égard) *Banî za°*, les fils de *za°*, du nom de l'onomatopée employée pour faire avancer le dromadaire, ou encore, *Banî rak* qui constitue un diminutif péjoratif de Rkârka. L'élevage des chameaux est d'ailleurs le registre sur lequel se focalisent les stigmatisations ; *awlâd as-sârih*, les fils du berger, en constitue une des manifestations. C'est encore une façon de déconsidérer l'origine des Rkârka en ne nommant pas l'ancêtre Rakrouk. Plus encore, ce surnom véhicule la sombre origine du groupe telle que certains encore se plaisent à la concevoir. En effet, les Rkârka seraient selon cette version malveillante les descendants d'un enfant né du viol d'une jeune femme par un berger. Le nom de Rakrûk aurait été donné au fils par paronymie avec le verbe conjugué *Rakaket*, censé signifier dans « la langue du désert » : « elle a accouché ». Cette anecdote m'a été racontée avec maintes précautions oratoires destinées à appeler mon attention sur le fait qu'il ne fallait absolument pas que je divulgue ces informations aux Rkârka, car cela pourrait déclencher de furieux règlements de compte. On m'enjoignait de reconsidérer le sujet de mon travail et de me pencher sur les « vrais habitants de Tozeur », m'incitant à m'appuyer sur le célèbre ouvrage de al-Aduânî (*Kitâb al-Aduânî*, traduit par Louis-Charles

6. J'ai repéré précisément une papeterie, un tabac, un restaurant, une parfumerie, 4 épiceries et 4 échoppes de tailleurs. On ne compte en 1998 qu'un seul autre commerce tenu par un Awlâd Sîdî Abîd dans Tozeur, il s'agit d'une épicerie non loin du souk principal. Cette concentration n'est pas due au hasard ; on remarquera qu'elle se situe, en effet, dans le voisinage direct des quartiers de Sîdî Abîd anciennement sédentarisés et du tombeau de Sîdî Abîd al-Akhdhar.

Féraud[7]) dans lequel est conté le geste de l'ancêtre des Hawâdif, al Hâdîf[8].

Mais l'accusation la plus grave et finalement la plus logique est le déni fait au Rkârka d'appartenance au groupe des Awlâd Sidî Abîd. Ils n'en feraient pas partie et s'en réclameraient indûment. Cela se comprend dans la mesure où certains °*urûsh* Awlâd Sîdî Abîd, présents depuis plus d'un siècle, sont maintenant totalement intégrés dans la ville. Le tombeau de leur ancêtre Sîdî Abîd al-Akhdar est un lieu de religiosité important. Surtout, le tout-puissant président de la municipalité qui est à l'origine du développement touristique intense de la ville dans lequel s'inscrivent ses propres infrastructures, est Awlâd Sîdî Abîd ; de même que le secrétaire de la mairie et qu'une partie non négligeable des employés à tous les niveaux. On ne peut donc décemment mettre dans le même panier des éleveurs fraîchement sédentarisés et ces respectables lignages Awlâd Sîdî Abîd.

Tous les Jéridis ne connaissent pas ces conceptualisations énoncées à mon intention dans des assemblées restreintes et uniquement composées de personnes proches. Nombreux, toutefois, sont ceux qui partagent cette forme de mépris larvé à l'égard des bédouins. Ce sentiment ne transparaît pas aux premiers abords (à moins d'une bagarre entre un Rakrûkî et un Jéridi), mais il sourd de certaines conversations et de vagues allusions.

Les événements de 1978 par ailleurs demeurent ancrés dans les esprits de ceux qui les ont vécus. Lors du mouvement de grève déclenché par le syndicat UGTT, des membres des Rkârka ont aidé les quelques policiers présents à Tozeur à contenir les manifestants. Le jour des émeutes, de nombreux habitants du Jérid affluèrent à Tozeur. Des voitures furent brûlées, la municipalité saccagée et son secrétaire général molesté. Il se trouvait alors à Tozeur que 6 policiers et le président de la cellule du parti à être armé. Le délégué a alors fait appel au cheikh des Rkârka pour qu'il réunisse des hommes afin d'aider la police jusqu'à l'arrivée de l'armée. De 70 à 80 membres du groupe sont ainsi intervenus dans les affrontements munis de leurs bâtons. Après avoir débuté à 10 heures le matin, les manifestations ont pris fin vers 14 heures, à l'arrivée des militaires.

Cet événement cristallise toute l'opposition entre les Jéridis et les bédouins. Il est la clef permettant de comprendre la force des ressentiments réciproques. Cependant il n'est jamais mentionné et c'est en discutant avec le chef de la cellule du parti de l'époque que j'ai

7. Louis-Charles Féraud, 1868, « Kitab al-Adouani ou le Sahara de Constantine et de Tunis », in *Extrait du recueil des notices et mémoires de la société archéologique de la province de Constantine*, Alger-Paris, 105-147.

8. A. Hénia a utilisé ce matériau : 1993, « Mémoire d'origine d'un lignage dominant le pouvoir local à Tozeur (XVI^e^, milieu XIX^e^) », in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi,* Publication de la Faculté des lettres de la Manouba, 125-148.

entendu, assez tardivement ce récit que tous les gens, de plus de 20 ans tout au moins, connaissent à Tozeur.

Pour les Jéridis, les bédouins ont toujours été des alliés du pouvoir. Ce sont des *hawaks*, des indicateurs, du nom de l'avion radar américain. Ils occupent des postes de gardiens, que leur fournit l'administration en récompense de leurs services – en fait, ces emplois que l'on peut qualifier de sociaux, sont surtout destinés à aider à la sédentarisation en procurant un petit revenu aux familles.

Le titre d'anciens combattants que possèdent quelques bédouins serait issu de cette collaboration avec le pouvoir, plus que de réels faits d'armes contre l'armée du colonisateur. Là aussi la polémique est outrée car il s'est effectivement produit des combats menés par des bédouins dans les montagnes de Tameghza et de Redeyef. Il est vrai également que le pouvoir s'est appuyé sur ces derniers pour peupler les frontières du Sud (Ghrib de Rejim Maatoug et dans une moindre mesure Awlâd Sîdî Abîd de la région de Dhafriya).

Enfin, il est reproché aux anciens nomades de ne pas se fixer totalement dans la ville et de garder un pied dans leur ancien territoire (ce dont témoigne l'effervescence autour du nouveau conseil de gestion). Ils ne seraient à Tozeur que pour se servir, prendre les avantages là où ils sont et partir vers d'autres lieux.

Cette stigmatisation collective trouve des prolongements dans l'apparence même des Rkârka, qui les distinguent des oasiens. Les femmes qui n'ont pas adopté le voile noir jéridi portent la *malya* bédouine, tenue par des fibules généralement en argent. Les hommes arborent souvent le long turban bédouin (*lahfa*) qui se différencie de son équivalent oasien, plus court, moins épais et porté seulement le printemps et l'été. Cette remarque anodine soulève un élément distinctif important. Les populations bédouines sont, en effet, dans le système de représentations des différences, les hommes de la lumière. Ils doivent se protéger du soleil au moyen de ce turban, qui symbolise en quelque sort leur condition d'homme vivant en plein air, soumis aux rudes conditions climatiques. Les oasiens, eux, sont des hommes de l'ombre, celle de la palmeraie ou de leurs maisons à l'architecture complexe. La prononciation et quelques éléments du langage contribuent également à spécifier les populations bédouines, bien que les deux dialectes, bédouin et oasien, évoluent très rapidement tous les deux et que les sédentarisés adoptent nombre d'habitudes linguistiques jéridis comme le fait d'apposer la consomne « *°ayn* » avant un verbe alors que l'usage bédouin privilégie le « *ta* » emphatique dans cet emploi. Les tatouages enfin qu'arborent encore de nombreux hommes et femmes et surtout les scarifications que les hommes de plus de quinze ans portent au front identifient également ces populations. Ces dernières ne sont plus pratiquées et les jeunes enfants ont échappé à cette saignée obtenue en incisant à la lame de rasoir de petits traits verticaux et parallèles sur le

front. Les scarifications ont, naguère, certainement joué un rôle de marqueur identitaire, mais elles sont maintenant rapportées à une fonction thérapeutique ; il s'agirait de la sorte de guérir ainsi les états maladifs, fiévreux et les migraines.

À la lecture de ces considérations, on comprend que les Rkârka vus du Bled ne soient pas en odeur de sainteté. Pourtant, ils sont bien présents dans la ville. Ils partagent les mêmes lieux d'habitat et de vie que les Jéridis. Les pratiques ritualisées de ces espaces constituent une forme d'appropriation collective de l'environnement sédentaire, l'intégration se faisant aussi par l'accès aux espaces publics.

Pratiques ritualisées des espaces

Qui a peur du rite ?

En me référant à un texte de Christian Bromberger[9], je veux ici préciser ce que j'entends par l'expression « pratiques ritualisées ». Ce dont il est question ne s'inscrit pas, je l'espère, dans le mouvement de « panritualisme » débridé que décèle l'ethnologue chez certains de ses pairs qui, par le recours abusif à cette catégorie, auraient trouvé « un moyen de réenchanter le monde à peu de frais », ou de conférer de « l'épaisseur intellectuelle (…) à des objets bas de gamme »[10] qui ne nécessitent d'ailleurs pas pareil traitement. Il s'agit de pratiques processionnelles qui accompagnent ces moments forts de l'existence collective que sont le mariage, la circoncision et le pèlerinage à un saint. Il me semble que ces pratiques constituent la dimension spatiale, déambulatoire, de ces rites majeurs de l'islam. Elles sont ritualisées mais d'une façon particulière. En effet, certes en rupture avec le quotidien, la répétition ne s'applique pas dans ce cas à la reconduite permanente d'un lieu et d'un temps (« un cadre spatio-temporel spécifique ») mais, dans des lieux différents, à la répétition d'un mouvement organisé, codifié et symboliquement très dense. C'est pourquoi je les considère comme des pratiques ritualisées des espaces.

Elles s'inscrivent dans une figure culturelle de la religion musulmane qui accorde une place centrale au mouvement et à la circonvolution – dont rend compte le verbe, *tâfa*, *yatûfu*, employé pour désigner le

9. C. Bromberger, avec la collaboration de Alain Hayot et Jean-Marc Mariottini, 1995, « Le rituel entre excès et soupçons », in *Le match de football, ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Maison des sciences de l'homme, (coll. Ethnologie de la France, regards sur l'Europe) 313-316.

10. *Ibidem*, p. 313-314.

déplacement des pèlerins tournant autour de la Kaaba à La Mecque. Cercles autour du tombeau et sur soi-même (*dhikr*), processions, trajets ritualisés, toutes ces formes de la dévotion participent à modeler la spatialité du champ religieux en terre musulmane.

Le tazwîr

Le *tazwîr* est autant un trajet collectif marqué au sceau de la ritualisation qu'une pratique s'intégrant dans la nébuleuse du culte des saints. Peu avant la circoncision, les jeunes enfants sont « promenés » en ville et font étape dans les tombeaux de deux ou trois saints locaux d'importance pour se recommander de leur baraka. *Tazwîr* est le nom d'action de la deuxième forme du verbe *zâra,* qui signifie visiter, une personne ou un saint (*ziyâra*). La deuxième forme peut être factitive, c'est le cas dans l'emploi de *tazwîr,* que l'on peut donc traduire littéralement par « faire visiter ».

L'expression qui désigne la pratique possède une certaine connotation spatiale puisqu'elle suppose un déplacement vers la station dans le tombeau du saint. C'est le cas de nombreux rites attachés au culte des saints désignés par des noms d'action exprimant un mouvement comme *dakhla*, entrée et *kharja*, sortie. Ces deux rites sont processionnels à la différence de la *hadhra*, présence, le fait d'être réuni et de la *zarda*, fête religieuse incluant un sacrifice animal.

Le *tazwîr* est une pratique répandue dans le monde arabe qui n'avait cependant pas cours dans les douars mais qui s'est imposée avec la sédentarisation. On trouve dans l'article *Khitân* (circoncision) de l'Encyclopédie de l'islam la description de cette cérémonie à La Mecque : « Le jour qui précède celui où le rite est accompli, le garçon, vêtu de lourds et somptueux habits, est promené à cheval à travers les rues (…) ; il est précédé d'hommes munis de tambours et de duffs qui accompagnent les dhikrs chantés par d'autres » ; plus loin, il est indiqué qu'en Égypte, « avant l'opération, l'enfant est promené en grand apparat à travers les rues »[11].

Dans les campements, cette pratique n'avait pas lieu d'être puisqu'il n'existait ni lieu, ni public pouvant accueillir cette promenade démontrant à tous l'entrée de l'enfant dans la communauté des croyants puisque c'est là, manifestement, une de ses fonctions majeures. Dans le Jérid contemporain, le *tazwîr* s'effectue en voiture, les enfants vêtus des plus beaux costumes « traditionnels », un petit orchestre et le désormais inévitable caméraman étant juchés sur les plateaux d'Isuzu ou de Peugeot 404.

11. A.J. Wensinck, 1979, « Khitân », in *Encyclopédie de l'islam*, tome V, E. J . Drill, Maisonneuve et Larose, 20-23.

L'équipage se dirige vers les tombeaux des saints en effectuant de nombreux détours dans la ville où, il ne manque pas d'attirer l'attention des badauds. Les visites des Rkârka sont dévolues à Sîdî Abîd al-Akhdar à Tozeur et Sîdî Bou Ali et Sîdî Lahmadi à Nefta.

Les diverses descriptions, locales et plus lointaines, s'accordent pour mettre en exergue la dimension spatiale du *tazwîr* qui peut être considéré comme un message envers les contemporains avant de constituer un appel à la protection du saint.

Cette appropriation des espaces, mais aussi des saints de la région (Sîdî Bou Ali est, avec Sîdî Bou Halâl, considéré comme le saint patron du Jérid), s'accompagne d'adoption dans le rituel de la circoncision de coutumes extérieures au monde nomade. C'est le cas des dessins au henné apposés sur les mains des enfants et des futures mariées et dont les motifs acquièrent au contact des Jéridis une complexité supérieure plus grande qu'au désert. De même, le jet d'une poterie de terre remplie d'eau[12] ou de terre après la circoncision de chaque enfant est une importation d'une habitude par ailleurs très répandue. De fait, dans les campements, le *khitân* ne prenait pas un aspect aussi festif. Il se résumait alors aux ciseaux, au couscous, à la viande et aux vêtements. Il est d'usage de nos jours d'offrir une soirée dansante dans laquelle cependant seuls les proches pourront danser, quelques instants ayant été dévolus au défoulement des jeunes du quartier qui seront ensuite priés d'évacuer le lieu de la fête pour laisser la place aux familles proches et alliées.

Au contact de la ville, le trajet accompli lors du *tazwîr* a acquis une importance matérielle et symbolique dont il ne disposait pas auparavant. En effet, cette pratique prend chez les Ghrib d'al-Fawar un caractère beaucoup plus intimiste. Le père saisit l'enfant dans ses bras et, suivi par une petite troupe de jeunes, va jusqu'au tombeau d'un saint où il dépose un peu de *zummita* (préparation culinaire faite à base d'orge, d'épices, d'olives et de sucre) sur la tombe et sur la tête et le pénis du fils[13].

Les pratiques culturelles évoluent donc au contact de la société urbaine du Jérid, mais aussi de modèles extérieurs comme la soirée dansante avec sono ou bien orchestre. Par ailleurs, des pratiques de moins en moins usitées par les habitants de Tozeur-centre demeurent vivaces chez les Rkârka, tel le *mahfl*.

12. G. Claus cite, à propos de cette coutume répandue sous une forme ou une autre, W. Marçais et A. Guiga : « l'usage de verser de l'eau sous les pas des individus ou entre les pieds des montures paraît général dans l'Afrique du Nord ; il a toute l'apparence d'un rite prophylactique et purificatoire », in G. Claus, 1982, *op. cit.*, p. 235.
13. G. Claus, *Ibid.*, p. 142.

Le mahfl

Mahfl est le nom d'action du verbe *hafala*, qui signifie se rassembler, se réunir, affluer. Il désigne la procession qui conduit le futur époux jusqu'au domicile de la mariée qu'il doit ramener dans sa propre demeure familiale. De nos jours, la mariée ne prend plus place sur le dos du dromadaire[14], dans la *jahfa*, le palanquin. Mais ce dernier continue à faire le trajet désormais délesté de son précieux chargement.

On y accroche des valises et tapis symbolisant le départ de la mariée pour la maison de son époux, mais seule la dimension symbolique importe, les considérations matérielles du mariage ayant pris une autre amplitude. De plus, bien souvent l'épouse est originaire d'une autre ville ou d'un quartier éloigné et l'époux, lui-même, réside ailleurs que dans le lieu familial où est célébré le mariage, ce qui rend impossible le maintien de la fonction manifeste du *mahfl*. Il demeure toutefois et prend alors la forme d'une boucle partant de la maison dans laquelle se déroulera la fête. Les amis et collatéraux du marié se chargeront de l'ambiance, seuls ces derniers avec la famille participant généralement au cortège bien qu'il ne soit pas interdit aux membres de celle de la mariée de s'y joindre. Des fusils sont loués dont les détonations scanderont la procession. La *jahfa* est à l'avant du cortège, suivie par les jeunes hommes qui dansent au son des *tbâl* (darbouka) et de la *zûkra (*sorte de cornemuse), les genoux légèrement pliés et les bras allongés perpendiculairement au corps, une certaine excitation étant perceptible. Les femmes suivent en bloc compact, psalmodiant des chants et formules de bénédictions et faisant résonner parfois quelques youyous.

Le trajet est intérieur au quartier dont il suit les grandes voies. Il balise la zone de la proximité résidentielle, en suivant ses frontières. Cependant certains éléments du trajet sont négociables, notamment sa longueur. Les jeunes danseurs poussent toujours le cortège à prendre un parcours plus long, leur enthousiasme étant tempéré par les plus anciens et surtout par les musiciens qui, rudement éprouvés par les rayons du soleil, ne désirent pas s'éterniser sur les routes sableuses. L'hiver, il y a des pauses : du feu pour se réchauffer et tendre les peaux des percussions.

La pratique du *mahfl* dont les conditions ayant présidé à la naissance n'existent plus, bénéficie d'une richesse symbolique plus vaste[15], un sens nouveau dans le cadre de la sédentarisation, consciemment ou non. Elle constitue tout à la fois une pratique d'intégration aux espaces urbains proches et de requalification de ces espaces le temps d'un événement communautaire.

14. Dans les *mahfl* organisés par les Jéridis, le dromadaire est la plupart du temps loué à un Rakrûkî.
15. Pour ne citer qu'un exemple, le fait de jeter du sel sur la route lors de la procession.

Les ziyâra-*s*

À la différence du *tazwîr* et du *mahfl*, les *ziyâra*-s des saints du Jérid ne revêtent pas un caractère communautaire privé. Il est vrai cependant qu'elles sont suivies par les Jéridis beaucoup plus que par les bédouins qui ont leurs propres saints. Elles partagent parfois avec les rites précédents un aspect processionnel et une relation particulière à l'espace dont témoignent les rites de la *dakhla* et de la *kharja*. Les deux principaux pèlerinages au Jérid sont ceux de Sîdî Bou Ali à Nefta et de Sîdî Bou Halal dans la montagne de Dghroumes. Ces deux manifestations diffèrent à tout point de vue et, parmi d'autres facteurs, cela est probablement dû au fait que la première se déroule dans les murs de la ville de Nefta jusqu'au tombeau du saint à la lisière de l'oasis et la seconde dans une montagne surplombant plusieurs petits villages appartenant à la délégation de Degache.

Sîdî Bou Ali est considéré comme le patron du Jérid. Le pèlerinage annuel qui lui est consacré est très officiel, des ministres y sont présents, et/ou représentés. Un cortège se met en branle du centre de Nefta pour rejoindre le tombeau sur lequel hommes et femmes se recueillent et récitent la *fatiha,* première sourate du Coran. Puis à la tombée de la nuit, a lieu la *zarda*, au cours de laquelle viande et couscous sont consommés. Au milieu du cortège ont pris place les dignitaires locaux, les porteurs des étendards du saint encadrent les quelques participants au *dhikr* qui évoquent le nom de Dieu en dansant devant le cortège. La foule des pèlerins, majoritairement Jéridis mais non exempte de représentants, notamment de Rkârka de Nefta, le suit et l'encadre. Cependant, la masse des spectateurs massés sur le trajet du cortège est de loin la plus importante. Hommes et femmes ont en effet pris place sur les toits des maisons, se sont agglutinés sur les trottoirs afin de pouvoir observer le spectacle. Certains prennent des photos tandis que d'autres filment la scène.

Cette *ziyâra* « urbaine » dépasse certes la thématique des appropriations des espaces sédentaires puisqu'elle englobe l'ensemble des habitants dans une manifestation qui de nos jours oscille entre le pèlerinage et le festival, ainsi que le considèrent désormais nombre d'habitants. Cependant, on comprend les enjeux d'une participation à un tel défilé pour les quelques bédouins qui ainsi s'insèrent dans une importante pratique culturelle locale, sans compter le *jaw* (ambiance) qu'ils y trouvent.

Sîdî Bou Halal, quant à lui, jouit d'une réputation sulfureuse. La visite du saint attire en effet quelques activités frauduleuses comme la prostitution, qui y prend une intensité nulle part égalée dans la région, les jeux d'argent, le trafic et l'absorption de boissons alcoolisées, vin et *legmi*

essentiellement[16]. Un grand marché prend place sous la montagne abritant son tombeau autour duquel dans la journée se pressent jusqu'à 5 000 personnes. Il semble, mais cela ressort d'observations succinctes (et difficiles), que les bédouins soient plus nombreux à Sîdî Bou Halal qu'à Nefta et qu'ils soient surtout originaires des villages. Beaucoup de Rkârka viennent ainsi de Chekmou et les habitants des villages de sédentarisation situés sous le tombeau du saint participent également à sa visite.

Celle-ci prend également une forme processionnelle. Les pèlerins gravissent une première colline pour se rendre à un tombeau de moindre importance, celui de Lala Nomra, puis ils s'enfoncent légèrement dans une gorge située entre les deux tombeaux pour rejoindre une source, avant de se rendre au tombeau de Sîdî Bou Halal[17].

La vocation bédouine de Sîdî Bou Halal apparaît nettement et distingue ce pèlerinage de celui, plus policé, de Nefta. Les bédouins villageois, ceux qui vivent encore dans la steppe et qui n'ont pas intégré les cités jéridiennes sont plus représentés dans la première manifestation alors que de nombreux Rkârka à Tozeur tiennent le discours un peu moralisateur des Jéridis à l'égard de la *ziyara* de Sîdî Bou Halal. Il y a un grand nombre de gens de Redeyef et Moulares à cette manifestation.

Tout ceci demeure assez hypothétique, faute d'une enquête approfondie sur ce thème d'une opposition entre mondes oasiens et bédoins sur la base d'une spécialisation des manifestations religieuses. Il semble bien que soient réunis les indices permettant d'opposer les anciens nomades désormais urbanisés à ceux qui sont restés dans la steppe et ceux des villes minières de la montagne, sur la base de leurs pratiques ritualisées des espaces.

Ces dernières, à l'instar de toutes les pratiques collectives, se prêtent à différentes lectures selon l'échelle à partir de laquelle elles sont appréhendées. Transcendant les groupes, elles sont des pratiques religieuses s'insérant dans le culte des saints par exemple (pour les *ziyâra*). Du point de vue des groupes lignagers, elles se présentent comme des formes communautaires d'appropriation de l'espace, donc comme une territorialisation de ces groupes dans la ville. Tandis qu'à l'échelle des individus, les mobiles de participation à ces manifestations sont divers. Ce fait n'est pas nouveau, les pratiques ritualisées n'accueillant qu'à de très rares moments une unanimité des faits et des pensées (les effets cathartiques). Ce qui est plus caractéristique de cette fin de millénaire, ce sont les proportions prises par cette diversification des

16. Ce fait n'est pas nouveau puisque M. Rouissi signale un article écrit dans les années trente demandant l'interdiction de la *ziyâra* du saint et parle, quant à lui, d'une « ziâra absolument païenne à S'dâda (ziâra de Sîdî bou Hlâl) », 1973, *op. cit.*, p. 14.

17. Le trajet entre la source et le tombeau du saint peut être effectué dans le sens inverse.

modes de participations qui intègrent davantage de personnes vivant ces pratiques tout en les mettant à distance[18], les considérant comme « folkloriques », mais un folklore interne au groupe lui-même, contenu dans ses frontières et jouant très clairement un rôle de marqueur identitaire. Cet aspect de représentation collective s'associe à la quête du *jaw* dont drague et spectacle sont constitutifs. Cette quête témoigne des processus d'individuation à l'œuvre, comme de la diversité plus grande des sens accordés par les acteurs à la pratique.

18. Et en se mettant eux-mêmes à distance, en se tenant à l'écart, simple spectateur de la procession par exemple.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRES D'HABITER

Le lignage qui a structuré l'espace à Tozeur et organisé pendant longtemps les relations sociales procure toujours aux habitants une mise en forme des réalités. De la *°ashîra* du centre ville à la *qabîla* bédouine, les discours locaux s'accordent sur le caractère fragmenté d'un espace soumis à la règle des *°urûsh* (sg. *°arsh*).

Indices des découpages territoriaux, les équipes de football de quartier renseignent sur la morphologie de la ville. Chacune des équipes correspond à un quartier dans lequel elle dispose d'une aire de jeu où se déroulent les parties, une langue de steppe après les dernières habitations, un morceau de rue, une partie de cimetière qui s'amenuise au fur et à mesure du destin démographique de la ville… Dans un espace plus neutre (des no man's land, terrains vagues jouxtant les zones d'habitation) se déroulent les grandes rencontres entre quartiers qui ont souvent des enjeux financiers (chaque joueur de l'équipe gagnante reçoit une petite somme d'argent de son vis-à-vis de l'équipe perdante quand, toutefois, le match parvient à son terme). C'est ainsi, notamment, que l'on peut voir émerger une entité « Derrière le cimetière » dont les habitants sont *jama°at aj-jabbana*, ceux du cimetière, et qui constitue une division dans l'ensemble nommé Râs adh-Dhrâ°.

Une carte de la ville datée de 1955 laisse le cimetière Sîdî Abd al Rahîm et Râs adh-Dhrâ° hors du périmètre communal, l'ensemble de cet espace apparaît vide d'habitation, uniquement dévolu au pâturage des animaux sur une maigre végétation steppique. Pourtant, déjà un quartier bédouin apparaît non loin du cimetière, de part et d'autre du périmètre communal et noté sur la carte « Rekarka » Ce lieu, qui à l'époque ne comptait que quelques rares maisons et tentes, s'est considérablement étendu du fait de la sédentarisation, mais aussi en raison de l'arrivée de Jéridis en provenance du centre avec lesquels les bédouins partagent désormais le même habitat.

Lors de la sédentarisation, les quartiers Rkârka de Tozeur ont reconduit un modèle d'habitat bédouin spécifique que l'on observe dans tout le Sud tunisien. Cependant, dans les cités oasiennes, le quartier bédouin, ethniquement homogène au départ, connaît une certaine mixité de plus en plus prononcée qui n'est pas sans effets sur les appropriations qualitatives des lieux. Les espaces domestiques, quant à eux, sont soumis à de nombreuses évolutions qui témoignent de la diffusion de valeurs urbaines et plus individualistes contribuant à modeler les manières d'habiter.

5

Le modèle d'habitat bédouin

Organisation sociale et inscription dans l'espace

Le temps du nomadisme

Le douar de tentes, auxquelles sont souvent accolées des cabanes de branchages ou de Jérid (*grîsha*, *°arîsh*) lors de la station estivale, constituait l'unique forme d'habitat de la société pastorale. La taille du douar était variable, « ne correspondant pas à un niveau de segmentation précis et rigide des lignages. Il peut se rétrécir à l'unité familiale de base, la famille patriarcale, ou s'élargir à l'ensemble de la *firga* »[1].

Grâce, entre autres, à un voyageur français qui traversa le Sud de la Tunisie, nous disposons de la description d'un douar Beni-Zid entre Gabès et Gafsa à la fin du XIX^e^ siècle. Cet auteur indique en note que le mot « douar » veut dire cercle. « Ce nom a été donné aux campements arabes parce que les tentes sont toujours placées en ligne circulaire. Deux ouvertures sont réservées pour l'entrée et la sortie. Cette disposition est favorable à la défense. Le soir on enferme les animaux dans cette enceinte, dont les issues sont gardées par un grand nombre de chiens féroces ». Il donne plus loin une indication concernant la taille de l'implantation humaine : « Un douar composé d'une trentaine de tentes, habités par une vingtaine de familles, aux nombres d'enfants proportionnés à celui des mères, peut célébrer en moyenne un mariage par mois et autant de fiançailles »[2]. Enfin, l'auteur nous éclaire sur l'organisation domestique du douar et sur la place de la femme : « Pour celle-ci, le maître est tout. Pendant qu'il restera étendu ou chevauchera pour aller surveiller ses troupeaux, c'est la femme qui moudra le grain, préparera le couscoussou, traira les brebis, tissera les burnous, ira couper le bois, souvent fort loin, et le portera sur son dos. Quand le douar

1. Habib Attia, 1977, *op. cit.*, pp. 258-261.
2. V. Mayet, 1887, *op. cit.*, pp. 134-135.

changera de localité, les hommes seront à cheval, les enfants sur les ânes ; elle, marchant à pied, sera devenue bête de somme, portant les nourrissons, les ustensiles de ménage et tout ce qui n'aura pas trouvé place dans le dos des chameaux ».

Lorsqu'un fils se mariait, il prenait une tente avec son épouse, on lui faisait une place dans le douar, à moins qu'il ne préfèrât sortir seul, comme cela s'est fait de plus en plus souvent depuis l'Indépendance où les jeunes gagnent la ville fuyant autant la pauvreté qu'un mode de vie dans lequel ils ne se reconnaissent plus.

Il faut noter que l'organisation circulaire du douar, si elle a pu constituer la forme majoritaire d'habitat bédouin, comme le terme de douar même l'indique, n'est pas l'unique modalité de disposition des tentes. De nos jours, dans les rares campements, les tentes sont alignées et placées chacune à l'abri d'une dune de sable, l'entrée orientée vers le Sud. C'est le cas par exemple de ces petites installations de Sabria qui au printemps gagnent leurs pâturages sahariens à une vingtaine de kilomètre d'al-Fawar. Sans doute faut-il voir dans cette disposition particulière une volonté d'utiliser les possibilités du terrain et de se protéger, à l'abri de la dune, des vents dominants. Par ailleurs, il semble que l'alignement des tentes ait existé également dans les steppes du Jérid. Les rares tentes encore présentes sont toujours disposées de façon à ce que l'entrée soit située vers la *qibla* (Sud-Est) et certains anciens se rappellent que cela était assez courant. On peut raisonnablement faire l'hypothèse que la forme circulaire du douar dans ces régions sahariennes est tombée en relative désuétude à partir du moment où l'impératif de défense s'est fait moins prégnant, c'est-à-dire probablement au début du vingtième siècle. Par ailleurs, l'éclatement du monde pastoral, qui depuis deux siècles atteint les sociétés bédouines, concourt également à cette évolution en vidant peu à peu les douars de leurs occupants. Ainsi les quelques tentes encore présentes de nos jours, disséminées dans la steppe, témoignent de la disparition des institutions bédouines et de la séparation des membres de la famille dont certains vont rejoindre la ville ou la mine tandis que les autres, de plus en plus rares, tirent de ressources limitées de quoi survivre.

Quelle que soit sa forme, l'unité de base du douar est la famille patriarcale regroupée sous une tente autour du chef de famille. Les *rijâl kubâr*, les aînés, gèrent les questions collectives, de la dispute familiale à la *nûba* (le tour d'eau au puits). La structure spatiale est dans ce cas une transcription de l'organisation sociale prévalente.

Sédentarisation et urbanisation

La sédentarisation se fait famille par famille, selon un mouvement qui ne concerne jamais l'ensemble de la communauté lignagère. L'habitat dans un premier temps tend à reconduire la structure du douar. Les membres de la famille élargie se regroupent un peu à l'écart[3] des autres « sections », chaque famille occupant un *hûsh*, la maison rurale à cour centrale. Cette dernière constitue le modèle d'habitation qui se développe chez les Rkârka à partir de la fin des années soixante-dix bien qu'il soit présent ailleurs depuis fort longtemps. Les tentes et huttes qui représentaient 4 % des habitations en 1984 ont aujourd'hui quasiment disparu puisque l'on compte 269 habitations précaires disséminées dans le Jérid, dont 134 tentes[4].

La maison s'édifie progressivement à partir de la pose d'un premier tas de pierre qui constitue une appropriation du terrain, puis viennent la construction d'une pièce rectangulaire (*dâr*), parfois d'un mur d'enceinte et l'adjonction d'autre pièces déployées autour d'une cour centrale accueillant les différentes cellules familiales.

Parfois, l'État a fourni des maisons en accompagnement d'un programme de fixation autour de nouveaux périmètres irrigués de Deglet Nour. C'est le cas à Hezoua, à la frontière algérienne ou des lotissements (*malâji'*) furent construits pour des membres de la confédération Ghrib. De même, à Dhafriya, des Awlâd Sîdî Abîd ont pu bénéficier de ces petites maisons. Si les bénéficiaires ne les refusent pas, ils les transforment considérablement quand ils ne retirent pas tout ce qu'il y a à prendre pour abandonner ensuite ce qui deviendra quelques fois un camp hébergeant des militaires ou un abri pour les bergers et leurs animaux de passage comme à Ibn Chabbat. De même, A. Kassah note à propos de Dhomrana, un nouveau quartier proposé au Mrazigues de Douz : « Non seulement les nouveaux logements sont inutilisés, mais leurs matériaux (boiseries, gouttières, éviers, etc.) sont « récupérés » et réutilisés à Douz[5].

Mais peu nombreux dans le Jérid sont ceux qui ont bénéficié de ces programmes, qui concernent principalement les nouveaux projets, situés sous le Chott al-Jérid, de Regim Maatoug et de Bir Matrouha. À Dghoumes, dans les quartiers périphériques de Tozeur, dans la steppe de Dhafriya (mais pas à Dhafriya même qui est formée d'un petit lotissement), l'urbanisation n'a pas pris cette forme d'un habitat concentré et dense typique des lotissements. En cela réside la caractéristique première de l'habitat bédouin quand il s'établit spontanément : la faible densité du bâti.

3. On verra plus loin toute l'importance de cet « écart ».
4. INS, 1994, RGPH, *Ménages et conditions d'habitat*, Tunis.
5. A. Kassah, 1995, « Le Marzougui, le Touriste et la degla », *Peuples méditerranéens,* 72/73, (Monde arabe, Le retour du local), p. 173.

Distances

Dans les villages et les cités oasiennes également, le quartier obéit à une logique lignagère. Ces agglomérations de paysans-citadins ont été longtemps perçues comme le signe d'une communauté villageoise soumise à la règle du lignage et de l'organisation tribale. Une description classique veut que « le village jridî ne se donne comme unité ou presque qu'à son centre, à la place du marché (…) Jusqu'à nos jours, et maints chroniqueurs l'ont relevé, il se présente comme une juxtaposition de micro-villages, bien individualisés les uns par rapport aux autres »[6].

Le caractère lignager de l'habitat est donc commun aux deux types de modes de vie, des oasiens sédentaires et des bédouins nomades. Ce trait ne suffit pas à spécifier l'habitat bédouin. Pourtant les habitations sont très différentes du point de vue de leur organisation et de leur architecture. La distance que l'on place entre les maisons lors de la sédentarisation, peu à peu comblée par un phénomène de densification issue de la progression démographique est caractéristique de cet habitat bédouin. Les critères pratiques ne manquent pas.

Les bédouins sont des éleveurs et veulent disposer d'assez de place pour attribuer un espace suffisant aux animaux (*kûri*). Certes, les oasiens possèdent parfois quelques animaux, mais trop peu pour rendre nécessaires les installations que l'on trouve dans les quartiers bédouins. Les bédouins aiment s'étaler, dit-on, afin de prévoir pour les enfants l'espace nécessaire à leur future installation. Ainsi se développe, à partir de cet espace nu au départ, une maison évolutive à laquelle des pièces supplémentaires pourront être ajoutées au gré du devenir démographique de la famille. On s'étale le plus possible lors de l'installation, en projection vers l'avenir, quand l'habitat se fige et que les possibilités de nouvelles constructions s'amenuisent.

L'expression locale dit « *nawassa°û ma°abadhana* », « on s'étale vers l'avenir », pour désigner l'appropriation familiale de l'espace. La famille élargie, celle des frères mariés sous la conduite du père ou de l'aînée, constitue ce « on ». Celui-ci dénote une aspiration à rester entre soi et, même aux abords de la ville qui brasse, à ne pas se mélanger aux étrangers.

On dit également, comme à Dghoumes par exemple, que les rixes sont nombreuses, car les maisons sont trop rapprochées. La densité humaine rend les bédouins nerveux, entend-on parfois chez les oasiens. Cela semble exagéré bien sûr, en témoignent tous ceux qui dans les lotissements, au prix d'aménagements personnels importants il est vrai, vivent en bonne entente. Cependant, ce besoin d'espace est bien réel.

6. M. Rouissi, 1973, *op. cit.*, p. 52.

Comme souvent, la question ne se réduit pas à des traits fonctionnels concernant l'élevage, elle est aussi affaire d'altérité, de rapport à l'autre. On n'aime pas être trop proches les uns des autres, à la différence des ksouriens et des oasiens regroupés dans des quartiers extrêmement denses.

La trop grande proximité est mal ressentie, elle menace, le monde féminin domestique. Seuls ceux d'une même famille, les frères et les cousins issus des frères du père, peuvent vivre dans un pâté de maisons commun, constitué par les membres de l'ancien douar et par leurs descendants. C'était le cas du quartier Rkârka, avant que ne s'amorce un mouvement conduisant des habitants du centre ville vers la périphérie au début des années quatre-vingt.

Cette tendance est liée à un code de l'honneur qui s'exerce principalement sur « les domaines de l'interdit », « *al-ûtân wa al-harîm* » dit-on, chez les Rkârka, la terre (le territoire) et les femmes. La transgression sur l'un de ces domaines appelle l'échange de violence[7]. Un voisinage encombrant, susceptible d'être en contact avec les femmes que le mode de vie bédouin conduit hors de l'habitation pour certaines de leurs tâches (comme le ramassage du bois par exemple), constitue un danger menaçant l'autorité du chef de famille. Aussi essaie-t-on de maintenir la distance sociale permettant d'éviter ces problèmes et cherche-t-on à se regrouper entre membres d'un même patrilignage. Ce domaine de l'interdit constitue une figure idéologique liée à un fonctionnement social qui privilégie la sphère de la famille patriarcale comme instance de production économique et de reproduction sociale.

Importance et logique de la croissance des quartiers Rkârka de Tozeur

Un habitat précaire et périphérique

L'urbanisation de Ras adh-Dhrâ° a débuté dans les années 1950 quand quelques familles ont entamé la construction de leurs premières maisons en dur. Les premières fractions à se sédentariser furent des membres des Awlâd Si Mbarek, fraction des Rkârka, qui s'installèrent à l'est de la piste conduisant à Nefleyat.

Avant la construction des maisons en dur, nombreux sont ceux qui ont vécu sous une tente définitivement ancrée, une hutte ou encore une

7. Raymond Jamous, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge, Maison des Sciences de l'homme – Cambridge University Press, 303 p.

excavation dans le sol. Parfois d'abord installés aux abords des palmeraies dans lesquelles ils avaient accédé à la propriété d'une parcelle (comme à Chemsa, à quelques kilomètres à l'ouest de Tozeur, par exemple), ils se sont rapprochés, encore plus près de Tozeur, dans ce qui allait devenir un quartier de la ville. Une description très parlante a été faite par la linguiste Lucienne Saada, qui écrit à propos des Swâfa[8] : « Petite colonie composée d'hommes et de femmes originaires d'Algérie et installée au Jérid ; ils vivent à Tozeur, Nefta et ailleurs ; ils constituent un groupe de 500 personnes environ ; les uns sont fixés, les autres font des apparitions saisonnières et passent probablement des denrées en contrebande ; les Swâfa demeurent en dehors de la ville, dans un lieu nommé à Tozeur Râs adh-Dhrâ° ; ils vivent sous la tente mais font des excavations dans la colline qui leur servent d'abri » [9]. Gérard Romier qui visita Tozeur à la fin des années soixante-dix signale qu'on remarque encore les grottes creusées dans la colline qui servirent d'abri aux premiers Awlâd Sîdî Abîd, qui vécurent la plupart dans des conditions très précaires leurs premières années à Tozeur[10].

Le recours aux photographies aériennes et aux cartes dressées à des étapes différentes de l'évolution récente de la ville permet de mesurer l'historique de l'urbanisation de la zone. La progression du bâti dans ce qui était auparavant une zone désertique s'est effectuée de l'ouest vers l'est et du sud au nord. Une première carte de 1955 fait mention d'une zone Rkârka établie au-dessus de la route de Nefta. On ne peut parler d'un quartier à l'époque mais de quelques implantations éparses et probablement encore saisonnières. La photo aérienne de 1975 montre qu'un premier noyau d'urbanisation se développe à partir de cette zone constituée de quelques *hûsh*-s qui bordent le cimetière, ce quartier restant encore relativement vierge de toute urbanisation. Celle-ci interviendra de façon plus significative à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt sous l'effet conjugué de la sédentarisation des éléments Rkârka et de la construction des lotissements encadrant au nord le quartier spontané comme cela apparaît sur la photo de 1986. Helba commence alors à se développer et l'urbanisation de cette zone se poursuit actuellement, à un rythme moindre cependant. En ce qui concerne Ras adh-Dhra°, il n'y a plus d'implantations spontanées à l'heure actuelle. Des extensions sont en cours, planifiées cette fois par les services de la municipalité, qui ont augmenté la circonférence du

8. Il y a probablement une confusion entre les Rkârka et les populations arrivées du Souf algérien (les swâfa) qui ont pu acquérir de nombreux jardins dans la vieille palmeraie de Tozeur et se sont concentrés à Masghuna.
9. L. Saada, 1981, *Études sur le parler arabe de Tozeur (Tunisie)*, Paris, École pratique des hautes études/Geuthner, p. 21.
10. G. Romier, 1978, *op. cit.*, p. 64.

périmètre municipal afin de pouvoir gagner sur la steppe[11]. Un lycée est actuellement en construction et des lotissements sont prévus dans un avenir proche. Entre 1986 et 1991, les extensions ont été contenues dans les espaces libres situés au nord de Ras adh-Dhrâ°, tandis que la densité du bâti s'est accrue dans les frontières du quartier.

On note grâce aux photos aériennes, l'importance du modèle du *hûsh* avec cour centrale et le développement de quelques villas entourées de jardins qui conservent toutefois un mur d'enceinte. Entre 1975 et 1994, le quartier s'étend et se densifie, les murs d'enceinte sont achevés, d'autres sont construits matérialisant en partie les limites informelles qui gouvernent l'implantation des maisons. La voirie se met en place, les artères et les voies de circulation apparaissent, fruit du travail des services municipaux qui tentent d'empêcher le développement « anarchique » du bâti. Dès 1975 des lotissements encadrent le quartier spontané au Nord, de façon sans doute à en limiter l'extension. Mais celle-ci continuera cependant vers l'est, au-delà de la route de Gafsa, dans le quartier de Helba.

Logique de segmentation dans l'urbanisation

L'outil de la photographie aérienne ou de la cartographie ne peut toutefois pas nous renseigner sur les aspects humains des implantations ni permettre d'identifier le lien entre les rapports de parenté et l'urbanisation. Cela, seule l'enquête de terrain nous l'apprend.

Il n'est pas inutile, avant de détailler le système d'emboîtement des unités familiales dans l'espace par degré d'appartenance commune, d'apporter quelques précisions sur la notion de « °*arsh* », sans trop anticiper sur ce qui constituera un développement ultérieur. La notion de segmentation est dans le cas de l'espace et de l'habitat tout à fait opératoire si, toutefois, on n'oublie pas de considérer le lignage, non comme une forme procédant purement des rapports de parenté, mais comme une institution découlant aussi d'alliances, de captations et d'un certain degré de manipulations identitaires. Cela signifie que ses ramifications ne procèdent pas d'un contenu intangible et que « le sang n'est pas resté pur » depuis l'ancêtre éponyme jusqu'aux nouvelles générations. Qu'il soit le résultat de manipulations, d'alliances ou de résidence transformée en parenté, le °*arsh* est vécu comme une unité familiale par les intéressés et constitue donc l'unité pertinente à laquelle ils se rattachent. Quelle que soit la façon dont il est constitué, le segment produit des effets qui se cristallisent dans l'espace.

11. Le périmètre communal qui s'arrêtait à la limite sud du cimetière sans l'englober a été étendu dans un premier temps de façon à intégrer Ras adh-Dhra°. Il devrait être encore élargi afin d'intégrer des espaces steppiques voués à une urbanisation prochaine.

La projection au sol de l'organisation sociale segmentée est une constante du Sud tunisien ; c'est à dessein que j'évite d'employer la notion de segmentarité qui, au-delà d'un constat morphologique, d'ailleurs insuffisant car il échoue à décrire toutes les formes sociales, constitue un corps théorique étant (les théories segmentaires) qui ne sert pas les présents développements, le terme « segmenté » , quant à lui, uniquement descriptif.

Les membres du *°arsh* des Awlâd Sî Mbarek furent parmi les premiers des sédentarisés récents à faire le voyage de la steppe à Tozeur et à y ancrer la tente dans les années 1950. Puis, autour de ce noyau sont venus s'agglomérer tous ceux qui appartiennent à ce même groupement familial. Si l'on passe à un degré moins élargi dans la segmentation, on voit le *°arsh* s'étendre spatialement autour d'un noyau constitué par une unité familiale restreinte. La concordance entre groupement familial et habitat est telle que le nom de famille devient nom de lieu, toponyme, par l'adjonction du suffixe « *ya* » au nom. Le nom arabe de cette forme morphologique est *nisba*[12] qui décline dans le même temps l'appartenance à la lignée et à son espace. Ce phénomène est significatif d'une société qui articule étroitement patrilinéarité et territorialité, et qui fait correspondre parenté et espace à chaque niveau, sans que l'on puisse donner à cette relation un sens déterminant, la relation de parenté étant de moins en moins établie à mesure que les unités territoriales sont de plus en plus englobantes. La notion de *°arsh,* qui s'applique aussi bien à des lignages entiers (les Rkârka par exemple) qu'à une famille élargie, reflète cette structuration en abîme que formalise, grammaticalement et morphologiquement la *nisba*.

Cette adéquation entre territoire et parenté constitue une représentation forte des habitants mettant en jeu leur organisation collective. Mais la prolifération lignagère est aujourd'hui quasiment à l'arrêt. En effet, selon le schéma de ces segments territoriaux, de nouvelles coupures devraient intervenir régulièrement. Or, ce n'est pas le cas. L'explication locale insiste sur le fait que les jeunes sortent de plus en plus de cette logique. Influant encore sur la toponymie et modelant la conscience familiale et territoriale, cet ordre bédouin est confronté à d'autres formes d'organisation sociale. Peut-être est-ce pour cette raison que les aspects faisant le plus appel aux « traditions bédouines » de mes enquêtes intéressèrent tant : elles conduisaient à se remémorer des pans importants de l'existence avant la sédentarisation dans la ville. Elles rencontraient probablement une certaine nostalgie de la steppe.

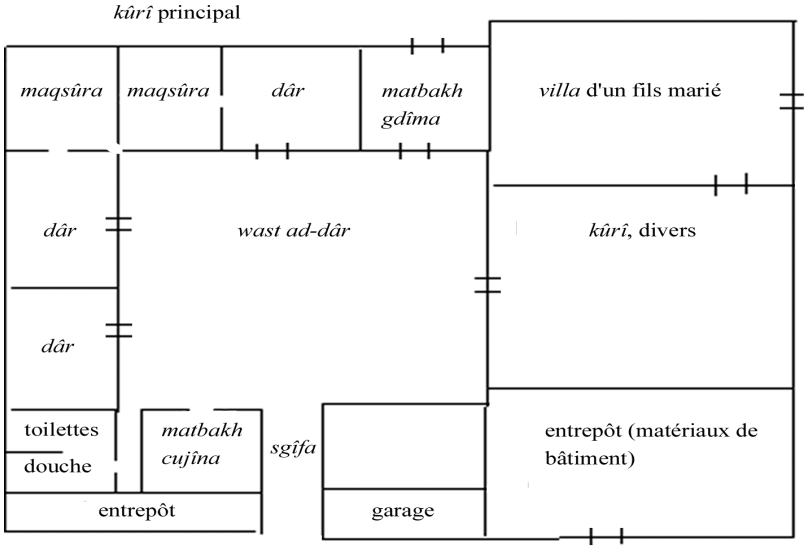
Dans le cadre même du quartier lignager, les regroupements tendent à se faire selon une logique de segmentation qui aboutit à des unités spatiales et familiales intégrant le père, sa famille et celle de ses fils mariés. Là encore, il s'agit d'une tendance qui n'a rien d'absolu, certaines

12. Cf. C. Geertz, 1986, *op. cit*., p. 90 (Sociologie d'aujourd'hui).

contingences venant empêcher que cette homogénéité aille à son terme. De même, les voisins peuvent acquérir l'appellation de *awlâd °amm* (cousins patrilinéaires parallèles) qui, dans un emploi métaphorique, définit alors une relation interindividuelle étroite.

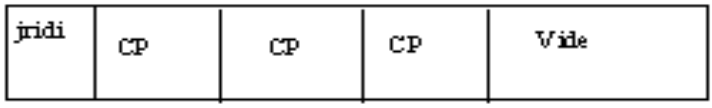
L'examen de quelques exemples montre bien comment sont formées ces unités spatio-familiales : ainsi des Ben Amor qui habitent derrière le cimetière (cf. schéma ci-dessous). C'est l'oncle patrilatéral d'ego (op.) qui, le premier, s'appropria les terrains sur lesquels il s'installe avec le père d'ego, son frère et ses fils, à la fin des années soixante-dix. Aujourd'hui le père d'ego est décédé et la seconde génération, les frères et les cousins (cousins patrilinéaires, cp) ont chacun privatisé une partie de l'espace commun afin de disposer d'un *hûsh* personnel, tandis qu'une partie de l'ensemble a été vendue à d'autres Rkârka lorsqu'à leur tour, ils se sont sédentarisés. Depuis, des Jéridis se sont installés à proximité. Les anciennes frontières communes à la famille élargie conservent, bien que des rues se soient formées entre les limites de cette unité et celles qui la jouxtent, un caractère privé et fermé aux passants. Seules certaines artères parce qu'elles sont un peu plus larges et séparent des unités différentes du point de vue de la parenté sont ouvertes à des personnes extérieures à l'unité résidentielle. Le contrôle social hors de ces espaces ouverts est très important, bien qu'il soit désormais encadré par un certain civisme qui remplace la bastonnade par des regards appuyés ou une demande de motivation de la présence intruse.

C'est le même phénomène que l'on observe dans le *hush* voisin de B.B. Installé avec son frère dans une maison commune, il est amené à la diviser une première fois quand les enfants ont grandi. Puis une nouvelle division intervient à chaque fois que l'un des fils se marie. Tout en restant dans l'ensemble circonscrit dès l'installation, ils habitent dans des petites habitations privatives de type villa, entourant le vaste *hûsh* familial. Le nouveau ménage dispose ainsi d'un espace fermé qui constitue une unité résidentielle autonome disposant de sa propre ouverture sur l'extérieur. L'ensemble obtenu constitue un espace domestique familial dans lequel chaque cellule nucléaire bénéficie d'une certaine autonomie. Le fonctionnement de l'ensemble peut, toutefois, conserver des aspects communautaires, notamment pour l'éducation en partie commune des enfants (qui sont donc cousins), ou encore pour les sociabilités féminines et masculines qui se forment notamment pour regarder la télévision.



Plan schématique d'un pâté de maison à Ras adh Dhra°

ruelle à statut privatif



Route à statut public

Cimetière

L'ensemble intègre au milieu des habitations de chacun les lieux des diverses activités économiques familiales (abri pour les animaux, hangar pour stocker les dattes et dépôts de matériaux du bâtiment).

À un niveau de segmentation supérieur, les implantations se sont faites d'est en ouest, au rythme de sédentarisation des deux grands lignages Rkârka : les Mahajba et les Ameyda. Ces derniers occupent toute la partie située à l'est de la route reliant Tozeur à al-Hamma. Les Mahajba, plus récemment sédentarisés, sont installés à Helba à l'ouest de cette route. Ces implantations se sont établies selon les anciens parcours de chacun des groupes.

Les Mahajba sont ainsi sédentarisés à Chekmou et Helba, qui sont situés à l'est de la route Tozeur, al-Hamma, Chebika. Leurs parcours englobaient, en effet, cette partie de la steppe jéridienne et s'étendait en bordure de Castiliya et al-Oudiân. Il partageait avec le *°arsh* des Amayda bon nombre de terres, notamment parmi celles susceptibles d'être mises en valeur, ce qui était (et demeure pour partie) une source de conflit.

Les Ameyda, quant à eux, se déplaçaient plutôt du côté de la frontière algérienne et sous le piedmont des montagnes de Tameghza. Les deux groupes se sont ainsi sédentarisés à proximité de leurs parcours afin d'être à même de conserver quelques activités pastorales, désormais concédées à un berger.

On observe ce phénomène de quartier lignager dans lequel les divisions de l'espace répondent aux segmentations du groupe tribal dans tout le Sud tunisien. Conjugué à une faible densité du bâti, avec un besoin d'espace s'opposant aux regroupements des ksouriens et des oasiens, ce type d'habitat est spécifique des populations d'éleveurs. Ces derniers font partie de ceux qui « ne peuvent souffrir que deux cabanes soient l'une près de l'autre » selon l'explication d'un habitant de Dghourmes. À al-Fawar dans le Nefzaoua, à Dghroumes situé à l'extrémité orientale du Jérid, à Tozeur, dans les quartiers périphériques, on observe cette même structuration d'un espace tributaire de l'organisation sociale.

6

Le quartier communautaire à la croisée des chemins

Circuler sans se faire de bosses.

La mixité malgré le passif entre les groupes

Au visiteur qui traverse le quartier de Ras adh-Dhrâ° à la fin du jour, l'effervescence des activités humaines ne peut échapper. À voir tous ces véhicules encombrant la chaussée, chargés jusqu'à la gueule de pastèques et de « hindis » (figues de Barbarie), au milieu desquels, hommes, deux-roues et animaux se frayent un passage dans l'agitation légèrement ensommeillée de l'après-sieste, on pourrait oublier que de l'autre côté de la route commence une ville pluri-séculaire, aujourd'hui repliée sur ces quartiers et débordée par la croissance de ce qui était il y a encore peu son environnement steppique.

L'observation de ces quartiers d'anciens bédouins nous place au cœur des formes contemporaines de l'ondulation des relations entre paysans et éleveurs, qui a longtemps dessiné les contours des rapports sociaux au Sahara. Elle nous incite également à être sensible aux nouvelles appartenances issues du partage d'un espace commun. Le quartier peut n'être que « zone », aucunement approprié par les habitants sur le mode d'une appartenance spatiale alimentant un sentiment affectif. Mais peut-être s'inscrit-il, au sud de la Tunisie, au centre d'une relation particulière qui confondrait parenté et partage des lieux pour produire une version bédouine du quartier au sens urbain, avec ses traditions et son (ses) histoire (s), ce qu'on appelle en Tunisie *hûma*.

On comprendra mieux les progrès effectués depuis une vingtaine d'années en considérant l'animosité qui présida aux premières installations des Rkârka dans la périphérie de Tozeur. En effet, si « vivre c'est essayer le plus possible de passer d'un espace à un autre sans se cogner », selon une maxime de Georges Perec, mieux valait alors éviter

de traverser le cimetière quand on était du centre ville. Il y avait selon les uns et les autres un risque réel de prendre des coups de bâton.

Il y a plusieurs griefs séparant les Jéridis des bédouins. La première cause de mésentente est constituée par le mépris réciproque qu'ils se portent et qui s'appuie sur le dénigrement des modes de vie de chacun. L'histoire récente s'est chargée de donner à cette opposition de styles un contenu plus concret lorsque des Rkârka ont aidé la police de Tozeur à contenir les manifestants en attendant l'arrivée de l'armée lors des émeutes de 1978[1]. Pourtant, au début des années quatre-vingt, s'amorce un mouvement accompagnant celui des bédouins vers la ville, il s'agit de la migration d'un certain nombre de citadins du centre vers les nouveaux quartiers.

Au milieu des années soixante-dix, en effet, sont construits les premiers *malâji'* (sing. *malja'*, qui signifie refuge et prends le sens de lotissement) dans lesquels viendront s'installer des habitants du centre-ville, chassés par la croissance démographique rendant les maisons trop exiguës, mais aussi désireux, pour certains, de prendre une certaine indépendance par rapport au groupe familial. Ceux-ci bordent le quartier « Derrière le cimetière » au nord-ouest. Au départ, ce sont simplement quelques *dâr*-s alignés, visibles sur la photo aérienne de 1975. En 1986, ces lotissements sont entourés de tout un quartier rectiligne habité quasiment que par des Jéridis et par quelques Awlâd Sîdî Abîd de la région de Redeyef. Le périmètre communal qui passait en 1955 sous la gare a été agrandi de façon à intégrer cette zone. La construction des *malâji'* qui se succèdent à un rythme soutenu (sur le calque de la photo aérienne de 1986, on remarque de nouveaux établissements au nord et nord-ouest) permet une certain encerclement des quartiers bédouins afin d'éviter que l'habitat spontané ne condamne définitivement les projets de planification urbaine future. Car, au départ, les logiques d'implantations ne correspondent pas aux standards de l'aménagement urbain. Dans ce *bina' fawdhawî*, cet habitat spontané (donc anarchique du point de vue urbanistique), ce sont les règles de la parenté et le besoin de place des éleveurs qui gouvernent la plan général, comme cela apparaît sur la photo de 1975.

Le principal souci des services de la mairie (soucis qu'ils ont encore avec Helba notamment) était alors de réussir à organiser un minimum l'implantation en tentant, par exemple, d'obtenir un relatif alignement des *hûsh*-s afin de pouvoir tracer des rues par la suite.

En 1986, la zone derrière le cimetière est circonscrite et, sans avoir le plan en damier d'une ville d'Amérique du Nord, une structure de communication se dégage. En 1997, un financement du Fonds national de

1. Le « *yûm al- aswad* », le jour noir, a vu l'armée répondre à balles réelles aux manifestations populaires organisées par le syndicat UGTT dans tout le pays. Le bilan aurait été de plus de 400 morts.

solidarité (dit le « 26-26 », le numéro de compte sur lequel les citoyens peuvent (doivent) verser leur contribution) permettra de goudronner l'avenue qui longe le cimetière et de mettre des trottoirs (en fait simplement des bornes de ciment séparant les maisons de la voie de circulation).

Il y a là une volonté très nette d'urbaniser le quartier ou si l'on préfère, de le « dé-ruraliser »[2]. On peut y voir une manière d'affirmer, de la part de cette petite ville de Tozeur pétrie d'ambitions, son caractère irrémédiablement citadin et une tentative de gommer cette ruralité qui cadre si mal avec ses aspirations culturelles.

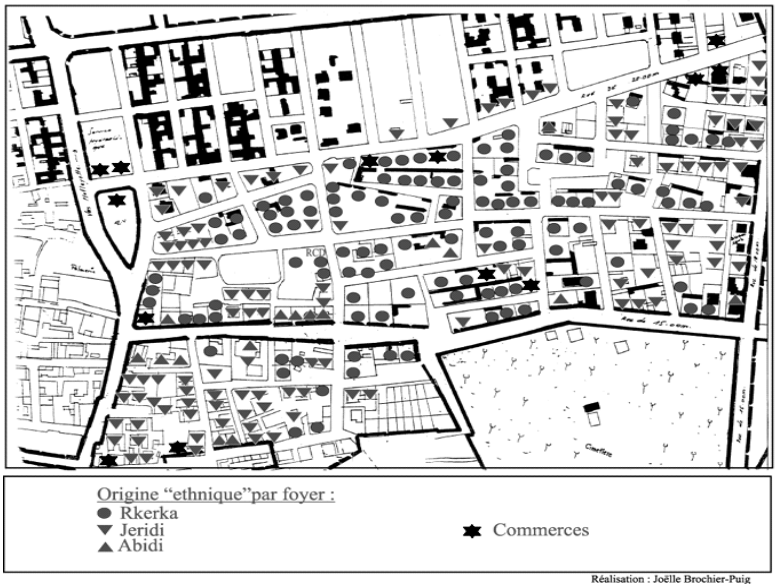
Ces aménagements urbains permettent également de cantonner la sphère privée à l'intérieur de l'habitation. Le message que véhicule la pose récente des trottoirs à Ras adh-Dhra°, séparant de façon stricte les endroits où l'on marche de ceux où l'on circule, est celui du caractère public de la voie. Ainsi que le note Jean Hannoyer pour le cas d'une oasis syrienne, « en d'autres temps à Sukhné, les lieux publics ne commençaient qu'aux limites du quartier, et non à la porte des maisons. Aujourd'hui la municipalité trace au bulldozer et pour l'installation du tout à l'égout, de nouvelles artères, signes de modernité, qui découpent entre les habitations et parfois à leurs dépens, des lieux de circulation « étrangère[3] ».

Il est vrai que le bétonnage des espaces devant les maisons porterait également un rude coup à la sociabilité des *rmîla*, ces petits espaces de sociabilité aménagés à même le sable où s'installent les hommes. Quoique certains, prévoyant les avancées de la planification urbaine, aient pris soin de les aménager en les entourant d'un muret de pierre, bornant ainsi l'espace devant la maison dévolue à la sociabilité masculine. L'opposition des citadins et des bédouins concerne aussi les techniques des corps. Sans exagérer cette différence de style, il est vrai que la position allongée avec appui sur un des coudes, typique de la *rmîla* que prisent les moins jeunes des bédouins, tranche avec des positions plus « citadines ». Surtout, elles ont le tort de s'afficher dans l'espace public, donnant ainsi de la ville une mauvaise image selon les critères de l'urbanité telles que se les représentent les services municipaux.

Dans les années quatre-vingt le nombre d'habitants arrivant du centre-ville s'accroît. Ces derniers n'occupent plus seulement les *malâji'* mais également les *hûsh*-s. Des habitants du centre-ville ont, en effet, à partir de cette date racheté des maisons à leur propriétaire bédouin. Vis-à-vis de la législation foncière, ce qui est en jeu dans la vente, ce sont les murs mais pas la parcelle, qui est propriété de l'État. Pourtant, certains

2. Cette idée, à laquelle je n'avais pas songé, m'a été suggérée par Farid Abachi.
3. 1989, « L'hospitalité, économie de la violence », *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 123, p. 238.

Structuration de "Derrière le cimetière" selon l'origine "ethnique" des habitants



bédouins ont parfois vendu la parcelle à construire nue, parcelle qu'ils s'étaient appropriée, notamment en l'entourant d'une enceinte en pierre.

À l'heure actuelle, le quartier de derrière le cimetière est complètement mixte puisque l'on trouve 109 *hûsh*-s (chacun contient donc un nombre variable d'habitants) abritant des familles Jéridis ; 114 *hûsh*-s Rkârka, et 16 *hûsh*-s de membres d'autres *°arsh* Awlâd Sîdî Abîd. L'avenue qui borde le quartier au nord constitue une frontière entre le quartier spontané et la zone des lotissements peuplés en majorité de Jéridis et dans laquelle on ne trouve aucun Rkârka (les quelques points verts figurant à cet endroit sur le document sont donc simplement indicatifs de cette tendance).

En ce qui concerne la partie dite *wara' aj-jabbâna*, la première constatation est qu'elle est occupée en proportion égale par ceux de la ville (*jama°at al-Bled*) et par les Rkârka (*jama°at ar-Rkârka*) ! L'identification entre le quartier et sa population bédouine, ceux de « Derrière le cimetière » ne renvoie plus à la réalité d'un peuplement aujourd'hui diversifié. Cette assignation territoriale fixe et exclusive reflète probablement la difficulté des oasiens à définir les contours de ce groupe de nomades Rkârka, dont l'arrivée dans la ville fut la source d'un certain malaise. L'espace permet de donner des limites et d'identifier ceux que l'on ne connaît pas : ils sont ces gens qui habitent « là-bas » (ou ailleurs).

La façon dont se fait le peuplement Jéridi apparaît nettement : à l'exception de quelques éléments isolés, il entoure le quartier des Rkârka à ses frontières avec des espaces structurant de la ville, large avenue bordant un lotissement au nord, route de Nefleyat et zone de commerce à l'ouest et rue parallèle à la route d'al-Hamma à l'est. Les habitats Rkârka et Beldis restent relativement distincts (les autres Awlâd Sîdî Abîd proviennent majoritairement des mines) dans les frontières du quartier, même si quelques cas permettent de penser que cette distinction ira en s'amenuisant. L'explication de ce phénomène spatial est assez simple : les uns et les autres préfèrent éviter autant que possible une promiscuité gênante avec des gens qui ne sont pas des parents.

Le quartier bédouin le plus ancien, celui des Awlâd Si Mbarek à hay al-Matar est quant à lui pratiquement vierge de présence jéridienne. Seul un Jéridi a pu acquérir une maison qu'il a achetée à un Rakrûkî. Mais, comme cela me fut très clairement précisé par les membres de ce lignage, il a acheté sur la périphérie et non au milieu du quartier, ce qui serait inacceptable : s'il se trouve au milieu, cela ne va pas »). Il faut voir dans ce cas une illustration de l'esprit de corps dont fait montre le groupe des Awlâd Si Mbarek, esprit forgé probablement dans l'adversité (contre la domination politique de l'autre lignage Mahajba) et dont la cohésion fut révélée par les dernières élections au conseil de gestion des terres collectives. En revanche, les Jéridis sont situés comme dans les exemples précédents à proximité d'une artère importante de *hay al-Matar*.

À la question de savoir comment se passaient les relations entre les groupes, des Rkârka de Ras adh-Dhrâ° m'ont affirmé, non sans une certaine ironie, que ceux du centre-ville étaient les bienvenus : ne sont-ils pas tous « *Awlâd al-blad* », fils de la ville !

Ardhinâ (notre terre)

Le registre auquel font appel les bédouins quand ils légitiment l'appropriation des terrains qu'ils occupent à Ras adh-Dhrâ° est double et met en jeu une conception du territoire qui s'oppose nettement à celle des oasiens. Ils usent d'une part du registre juridique de la possession foncière, en signifiant que la terre leur appartient et ils font jouer, de l'autre, une territorialité particulière propre aux nomades et qui légitime plus largement leur présence dans la cité.

La présence des Rkârka à Ras adh-Dhrâ° ne coïncide pas avec la sédentarisation. On peut régulièrement, de Tozeur, constater la présence de tentes Rkârka sur ce bras de colline, à l'automne notamment, au moment où la cueillette des dattes attire dans la région commerçants et main-d'œuvre occasionnelle. L'aire de transhumance des fractions Rkârka s'étendait sur l'ensemble du Jérid et elle comprenait donc l'oasis

de Tozeur. Les toponymes locaux ont gardé trace de cette histoire et il est fait mention dans les cartes d'un *medjez er-Rkârka*, le passage des Rkârka, route reliant la steppe du Chott Gharsa aux villes du Jérid, principalement Tozeur ou encore d'un *Garet Sîdî Abîd*.

Or, la territorialité des bédouins n'est pas fondée sur une étendue d'un seul tenant mais constituée de réseaux de lieux pratiqués selon les conjonctures[4]. Leur appréhension et leur perception de l'espace se fait sur la base d'un territoire nodal. Tozeur fait, parmi d'autres, partie depuis très longtemps de ces lieux. C'est pour cela que l'on entend régulièrement des Rkârka, dont la présence en ville n'exède pas une vingtaine d'années à la fin des années 1990, affirmer qu'ils sont depuis plusieurs siècles sur place.

Dans les discours des habitants, certains revendiquent par ailleurs la possession collective d'une terre anciennement intégrée dans leurs parcours (*ardhinâ*). Ils considèrent, en effet, que la zone sur laquelle ils habitent actuellement fait partie de leur territoire, ce que ne reconnaissent pas les services du domaine de l'État, qui ont une vision plus étroite de la notion de territoire tribal. Il existait au début du siècle de nombreux conflits entre les Awlâd Sîdî Abîd et les Shabbiyya au sujet des terres situées au nord-ouest de Tozeur, à Chemsa précisément, qui se trouve être très proche des nouveaux quartiers. Occuper une terre, même temporairement, revient souvent à la posséder dans l'esprit d'un bédouin. Aussi est-ce par ce registre territorial communautaire (*ardhinâ*, notre terre) que sont légitimées les appropriations de l'espace périphérique tozeurois.

Ce sont surtout certains membres d'une sous-fraction des Rkârka, les Ameyda, qui établissaient parfois leurs tentes à Ras adh-Dhrâ°, qui légitiment l'appropriation par le recours à la notion de territoire. Cette notion prend ici une tournure affective et correspond au territoire pratiqué des Ameyda. Cependant, bien qu'ils manifestent ainsi une forme de possession (*ardhinâ*), les Rkârka membres des conseils de gestion qui ont en tête les découpages territoriaux du Jérid reconnaissent qu'elles ne sont pas incluses dans les terres collectives (*arâdhî ishtirâkiyya*) qui, il est vrai, sont bien plus réduites que l'aire couverte par l'extension spatiale de la tribu. Le caractère fluctuant que peut prendre le territoire au gré des conjonctures historiques ne signifie pas pour autant que l'attachement qu'on lui porte soit volatile, comme on le prétendit sous le protectorat pour justifier les expulsions de tribus de leurs terres.

Aujourd'hui les constructions en dur sont venues figer une appropriation de fait. Les habitants considèrent que les factures d'électricité, d'eau et surtout les reçus délivrés lors de l'enregistrement de

4. Cf. sur les territorialités nomades l'article de D. Retaille, 1989, « La conception nomade de la ville », in *Le nomade, l'oasis et la ville*, URBAMA, fascicule de recherche, 20, p. 21-33.

la parcelle à la municipalité sont des formes de reconnaissance *(i°tirâf)* de leur propriété. C'est pour cette raison que le reçu de la municipalité est appelé « titre » et considéré par certains, les plus anciens, comme un titre de pleine propriété obtenu de haute lutte.

Structurations

Du point de vue administratif, les choses sont claires. Toute la zone s'étendant au nord de Tozeur apparaît dans les statistiques de l'Institut national de la statistique en 1975 comme secteur rural n'appartenant pas à la commune. Elle englobe à l'époque 610 personnes. En 1994, ce nombre atteint 15 226 âmes, concentrées dans trois secteurs (en arabe *°imâda* : plus petite unité administrative dont le responsable est le *°umda*) qui sont Ras adh-Dhrâ°, hay an-Nahda qui est récemment devenu hay al-Izdihar et hay al-Matar.

Ceux du cimetière appartiennent au hay al-Izdihar, le très poétique « quartier de la prospérité », alors que l'appellation administrative de Ras adh-Dhrâ° est réservée à ce que tout le monde connaît sous le nom de Helba. Le parler local regroupe l'ensemble des deux quartiers (Izdihar et Matar) sous l'appellation Ras adh-Dhrâ°.

Du point de vue de la mixité, l'observation de la structuration du quartier du cimetière montre que les Jéridis sont implantés partout, y compris à l'intérieur même de ses frontières, en nombre peu important toutefois, la mixité étant assez répandue. Peu de pâtés de maisons accueillent une population exclusivement bédouine. Cependant, une logique ethnique de regroupement est perceptible chez les Rkârka, alors que les Jéridis sont beaucoup plus dispersés. Cela se comprend puisque ces derniers migrent individuellement vers Ras adh-Dhra°, lors du mariage par exemple. Il n'y a pas de parcelle libre, s'ils rachètent alors à un bédouin, sa maison ou son terrain. Aujourd'hui de nouvelles zones d'urbanisation se développent, sous l'aéroport, dans le secteur de hay al-Matar, et entre la route touristique et celle de Nefta, dans une zone plus réputée du fait de sa localisation et où le prix du mètre carré est plus élevé qu'ailleurs.

À Helba, uniquement composé du lignage Rakrûkî des Mahajba, on ne compte pas pour l'instant d'Awlâd al-Blad, contrairement aux quartiers de Ras adh-Dhra°. Cela est certainement dû au fait que ce quartier d'implantation est le plus récent et le plus ethniquement homogène et que les habitants du centre-ville répugnent à s'y installer, quand bien même ils en auraient la possibilité. Sans doute les aspects encore très ruraux de cet endroit contribuent-ils à refroidir les éventuels postulants à une installation.

Il n'existe, par exemple, dans toute cette zone qu'un seul café situé sur la route de al-Hamma. Ouvert récemment, il est fréquenté exclusivement par des jeunes du quartier, des étudiants qui peuvent s'y retrouver en revenant des villes universitaires, quelques jeunes désœuvrés qui s'y rassemblent le temps d'une partie de cartes, s'ils ont trouvé de quoi se payer une consommation. Ce café n'est jamais fréquenté par les plus âgés, qui lui préfèrent d'autres lieux de sociabilité comme la mosquée, les *rmîla* ou les cafés du centre ville, ainsi que le hammam où les femmes notamment se retrouvent avec assiduité.

Les jeunes renouent alors parfois avec la steppe ; s'éloignant un peu de Tozeur, ils se rendent aux « *kalibtûs* », les eucalyptus, coin de steppe en direction de l'oasis de Neflayat auquel ces arbres procurent un peu d'ombre. C'est le lieu de *ga°ada* de jeunes désargentés qui pour quelques instants changent un peu d'ambiance, *yabadlû aj-jaw*.

Ces jeunes ont quelque chose en commun, parenté et résidence, proches et voisins ; le *hûma*, emprunt au vieux concept citadin de quartier, est, pour eux et à la différence de leurs aînés, l'expression territoriale de cette relation.

Échelles et perception du quartier

De la zone au quartier

Saisir les échelles de « Derrière le cimetière » suppose d'être attentif aux manières de dire (de se dire) dans l'espace encore très indifférencié de nouvelles zones urbanisées. L'histoire n'a pas eu le temps de donner à ces vastes lieux une profondeur temporelle. La notion de *hûma,* quand elle est employée ici, ne peut donc avoir les mêmes résonances que dans le faubourg sud de la Médina de Tunis par exemple. Car ici rien d'autre ne préexistait aux actuels habitants qu'un morceau de steppe dominant légèrement la ville de Tozeur.

Bien que la densité du bâti soit moindre qu'en milieu proprement urbain, on y discerne trois échelles spatiales : la proximité, le quartier défini par l'aire des sociabilités de voisinage et le recrutement des joueurs de football également, bien que l'on puisse éventuellement faire appel à un « mercenaire » d'un autre quartier· et, enfin, les trois secteurs constitutifs de la zone péri-urbaine de Ras adh-Dhra°. On retrouve les mêmes échelles segmentant les milieux urbains à l'instar du quartier de Bab Jdid de Tunis étudié par Isabelle Berry[5].

5. Isabelle Berry, 1994, *Quartiers et sociétés urbaines. Le faubourg sud de la médina de Tunis*, Thèse de doctorat en géographie, Université de Tours, 652 p. (2 vol.).

À Dghoumes et dans les villages de sédentarisation, ces trois niveaux de structuration spatiale n'existent pas. En effet, seul le territoire de proximité correspondant à une unité familiale (les *awlad al-°am*) et le secteur englobant sont présents. Les habitants définissent leur espace par rapport à des particularités géo-physiques, à droite de l'oued ou à sa gauche par exemple et en référence au groupe agnatique. L'emploi du terme *hûma* est spécifique aux configurations plus urbaines.

La proximité est définie par des unités de voisinage constituées de la parentèle, sans que cela soit absolu, puisque la mixité ethnique existe à Ras adh-Dhrâ°, où elle est vécue sur le mode pacifié des relations de bon voisinage. Exprimée dans le langage de la parenté, cette échelle de la proximité est définie par les appellations formées sur un nom propre au pluriel (brisé ou en « iyya » des ethniques en i) déjà rencontrées lors de l'analyse de la structuration du quartier. Ainsi, du nom de famille Jaffâl on construit *Jafâfliyya* qui désigne aussi bien le *°arsh* que le pâté de maisons qu'il occupe. Ce phénomène est bien connu en Tunisie, où ce type de toponyme formé par des noms de famille agnatique est commun[6]. Cette appellation correspond à un niveau de segmentation et indique la présence d'un groupe lignager qui doit être homogène. Ainsi il y a deux *Jafâfliyya* dans les quartiers de sédentarisation des Awlâd Sîdî Abîd seule celle qui se trouve à Helba, en bordure de la route d'al-Hamma, est considérée par les Rkârka comme *rasmî*, officielle, au sens de véritable). La seconde, entourée de lignages différents et de Jéridis ne l'est pas.

D'autres expressions permettant d'établir un maillage de l'espace sont plus neutres ethniquement et construites à partir de repères matériels. Ainsi des *jama°at zû*, ceux du Zoo, des *jama°at al-blaka*, ceux qui habitent près des panneaux d'indication à l'intersection de la route de Nefleyat et de celle conduisant au Zoo. Ces expressions appartiennent à un langage plus juvénile et structurent de l'intérieur le quartier de « Derrière le cimetière ».

Les territoires de la proximité devraient être ceux de la parenté proche. Une certaine fierté transparaît chez ceux qui ont réussi à conserver un quartier *sâfî* (pur). Ainsi on hésitera à vendre une portion de terrain ou une maison à un habitant du centre-ville s'il est Jéridi quand ceux-ci sont placés « à l'intérieur » du quartier lignager, *jâ fil-wast*.

Fierté également quand, avec un peu d'exagération tout de même, on compare le quartier à une vieille ville, une médina *gdîma*, du point de vue de l'enchevêtrement des rues et de la présence, critère qualifiant de l'urbain dans ce milieu, d'impasses. L'image du vieux quartier d'habitations avec sa densité humaine, celui où l'on trouve des impasses, est celle que certains des Awlâd Si Mbarek aimeraient donner de leur habitat. Cette cohésion urbaine, cette parfaite adéquation entre le bâti et la

6. Pierre Bardin, *La vie d'un Douar. Essai sur la vie rurale dans les grandes plaines de la haute Medjerda, Tunisie*, Paris, La Haye, Mouton, 1965, 140 p.

parenté est l'illustration pour les membres de ce lignage de leur force collective. Les Awlâd Si Mbarek ne se sont jamais désunis, se plaît-on à penser chez eux, contrairement aux membres des autres lignages, qui souffrent de leur faiblesse que révèlent leur éloignement (Helba) et la mixité qu'ils doivent subir dans leurs quartiers (« Derrière le cimetière »).

Certains Awlâd Sîdî Abîd emploient le mot *dashra* (hameau, petit village) pour désigner un pâté de maisons homogène du point de vue de sa composition lignagère. Selon l'endroit où l'on se trouve dans le quartier et, surtout, selon le degré d'intégration aux mouvements de la ville, on sort un peu de la logique lignagère lorsque l'on parle de *hûma* et on y demeure quand on emploie le terme plus rural de *dashra* qui indique que l'on se considère en quasi-autarcie. Ce terme a une forte connotation villageoise et oasienne dans le Sud, André Louis indiquant que « le fellah-oasien se groupait (…) en " dechra " par familles, à l'ombre des vergers de l'oasis, le plus souvent à la lisière de celle-ci, près des jardins qu'il cultivait comme propriétaire ou comme khammès »[7]. Le mot implique donc une reconnaissance du changement de situation, sans prise en compte de la dimension citadine que pourrait revêtir la nouvelle implantation. Il reflète une conception des nouveaux espaces axée plus sur leurs terroirs que sur leur urbanité intrinsèque. C'est en quelque sorte de la part de certains « sédentarisés » une vision rurale de la ville-oasis.

Cependant la notion de *hûma* n'a pas à Ras adh-Dhrâ° la même profondeur qu'elle revêt dans les grandes villes tunisiennes, comme à Tunis par exemple. Le terme est le plus souvent employé pour désigner les territoires de proximité. Ce sont les proches (*al-aqârîb*), ceux de la parentèle avec lesquels on partage la résidence. Ce sont quelques pâtés de maisons que partagent les membres d'une même famille élargie. Trois ou quatre rues plus haut, ce n'est déjà plus *hûmtî* mon quartier, c'est *ba°îd °ala hûmtî*, loin de mon quartier. On retrouve le phénomène d'éclatement de la notion de quartier qui se restreint pour les habitants, dans son acception quotidienne, à quelques pâtés de maisons. Mais contrairement à Bab Jdîd, pour reprendre l'exemple donné par Isabelle Berry, il n'y a pas à Ras adh-Dhrâ° la même densité de ces territoires de proximité, ni le même attachement. De plus, il n'y a pas unanimité dans les façons de nommer l'espace, puisque l'emploi du terme *hûma* est loin d'être général. Ce sont généralement les jeunes qui l'utilisent, les plus âgés lui préférant les appellations ethniques ou fonctionnelles (périphrases à partir de repères spatiaux, toponyme générique de Ras adh-Dhrâ°).

L'échelle de la proximité alimente une sociabilité des proches, les *aqârîb*, les parents, qui sont aussi les proches spatialement, les voisins. La géographie des *rmîla*, des espaces recouverts de sable aménagés devant les maisons fait apparaître une sociabilité adulte et masculine

7. A. Louis, 1974, « Sédentarisation des semi-nomades du Sud tunisien et changements culturels », *Monde arabe, Maghreb Machrek*, 65, p. 56.

captive de la proximité immédiate. Plus jeune, on s'installe à un coin de rue, adossé à un *hûsh*, pour discuter, jouer aux cartes, passer le temps. En hiver, il arrive que l'on fasse un petit feu pour se réchauffer, ce qui ne manque pas d'exagérer la ruralité du quartier et de ses habitants aux yeux des Jéridis.

Les femmes ne connaissent la rue que pour passer, jamais pour y rester. À l'exception, il est vrai des plus âgées qui peuvent tenir conciliabule sur le pas de leurs maisons, à deux ou trois, se rappelant à coup sûr les souvenirs des temps anciens où l'on vivait au désert. Mais l'immense majorité d'entre elles a perdu la faculté de vivre à l'extérieur au contact de l'oasis et de l'habitat rapproché, faculté qu'elles ne regrettent peut-être pas puisque, sans s'éloigner de la tente, les femmes bédouines sont amenées à effectuer quelques tâches extérieures ardues, comme le ramassage du bois ou d'herbes médicinales. Cet enfermement des femmes dans l'espace privé et le fait qu'elles n'avaient que très peu accès à l'espace public urbain orientent, dans le contexte d'ouverture contemporain, la sociabilité féminine publique. Si l'on excepte les quartiers bourgeois des villes, les lieux de sociabilité accueillant les femmes sont souvent dépourvus de sièges, à la différence des cafés, uniquement masculins. La femme ne peut ainsi, en effet, s'inscrire durablement dans l'espace public. Elle trouve dans les « cafétérias » meublées de tables hautes circulaires un endroit public dans lequel elle peut passer un moment sans que cela soit inconvenant. L'absence d'endroit où s'asseoir qui suggérerait une longue station permet, symboliquement comme matériellement (en raison de l'inconfort), de négocier cet accès féminin minimum à de nouveaux espaces. À Tozeur, ce sont les pâtisseries qui jouent majoritairement ce rôle en accueillant beaucoup de jeunes filles et quelques femmes mariées qui, hormis un éventuel emploi, demeurent le reste du temps dans des espaces privés ou accueillant une sociabilité uniquement féminine, comme le hammam.

C'est certainement la pratique du football qui nous donne l'image la plus fidèle des découpages en quartiers de la ville à un niveau intermédiaire de structuration spatiale. Si l'on peut se mélanger pour des matchs sans enjeu, quand il s'agit de se défier entre quartiers, il n'y a plus de « compromission ». Le tournoi annuel de la ville de Tozeur donne une bonne idée de ces découpages territoriaux qui se superposent plus ou moins parfaitement aux découpages lignagers. Le tournoi de l'été 1997 a vu en finale deux équipes de Rkârka comme j'ai pu les entendre désignées, avec un peu de dépit par les habitants du centre-ville. Il s'agissait effectivement d'équipes Rkârka, issues du lignage des Awlad Si Mbarek, ceux-là mêmes qui tiraient une certaine satisfaction du maintien de leur esprit de corps, ou du moins du bon côté de la *°arûshiyya*. C'est, bien sûr, avec un certain sentiment de revanche que fut accueillie non seulement la victoire finale mais, fait sans précédent à ce que l'on dit, une finale opposant deux équipes du même quartier. Les

autres Rkârka, ceux du cimetière par exemple, qui n'ont pas présenté d'équipe cette année, se sont également réjouis du dénouement du tournoi de la ville de Tozeur. Pour tous ces habitants d'origine bédouine, ce fut, à l'occasion d'un match de football, l'opportunité de faire un pied-de-nez à ceux qui leur dénient toute appartenance à la ville. Revanche symbolique qui n'est pas sans rappeler certaines attentes cristallisées autour du football lors des grandes compétitions.

Les nombreux spectateurs du tournoi sont divisés par quartiers sur les gradins, chacun encourageant son équipe de la voix et de la darbouka en vouant aux gémonies *ash-shîg min ghâdi*, la partie de là-bas, les supporters de l'autre équipe, ceux de l'autre quartier.

Lexique des espaces bâtis

À l'échelle de la structuration spatiale la plus englobante, on trouve les secteurs (*manâtiq*). Ainsi, comme je l'ai déjà indiqué, le quartier du cimetière porte le nom administratif de *hay al-Izdihâr*, le quartier de la prospérité. Cette appellation, hormis dans certains contextes de relation avec les autorités où il vaut mieux savoir où l'on habite, est rarement employée. Cette répugnance est d'autant plus forte que les redécoupages administratifs (ceux que sanctionne l'inscription territoriale des *lajnât al-hay*, comité de quartier et des *shu°ba,* cellules du parti) et les changements de nom qui les accompagnent ne sont pas rares et confirment aux yeux de chacun que Râs al-Dhrâ° est un endroit ou règne encore un certain désordre.

Ceci se traduit par l'emploi d'un terme issu de la logique de gestion administrative de l'espace, « zone », par les habitants eux-mêmes, comme découpage de ces espaces aux limites imprécises. Cette « *zûn* » cependant ne contient pas de dimension péjorative (d'ailleurs la zone hôtelière est un lieu prestigieux), elle prend simplement acte d'une des caractéristiques des nouveaux espaces habités, leur inextinguible soif d'extension. Bien qu'assez vague, ce terme s'applique à un morceau de ces espaces assez important, se situant à peu près au niveau du « par là-bas » (*yuskun fi-zûn min ghâdî*). De même, un autre vocable à connotation administrative, *hay*, est parfois employé, notamment dans le cas de hay al-Matar peuplé en grande majorité de Jéridis. Ces derniers préfèrent utiliser ce terme qui donne à leur quartier une connotation non ethnique, plus « tozeuroise moderne », pourrait-on dire. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'au tournoi annuel de football, il y avait une équipe de hay al-Matar composée de Jéridis et deux équipes (auto) désignées comme Awlad Si Mbarek qui appartiennent pourtant au même secteur.

Les appellations « officielles » gomment d'ailleurs la structuration ethnique qui a présidé à l'établissement de ces quartiers et lui substituent des dénominations « ethniquement neutre ».

Le terme « *saff* » (rangée de maison)[8] est réapproprié dans la langue vernaculaire. Cet usage de termes issus d'une logique administrative se retrouve dans les manières de nommer les jardins en nouvelles palmeraies qui sont désignés dans le Jérid par « *numru* » (numéro) et par « *huktar* » (pl. « *huktarât* », hectare) pour les lots distribués aux agriculteurs Ghrib au Sud du chott[9].

Les mots « *shig* » (une partie inférieure à la zone) ou « *tarîg* » (route) font appel aux stocks du dialecte local. Les habitants usent souvent d'une périphrase pour décrire le lieu où ils habitent, parlant par exemple de « Derrière le cimetière » ou de la route de Nefleyat.

Le terme *hûma*, rencontré précédemment, fait appel à un registre citadin. Peu employé dans des contextes ruraux, il témoigne d'une influence de la ville. Celle-ci est appropriée par les habitants, qui expriment en employant ce mot une volonté de participation aux mouvements urbains ainsi que le souhait d'une normalisation des rapports qu'ils entretiennent avec les citadins. C'est une manière, parmi d'autres, de se dire *Tûzrî*, habitant de Tozeur.

Le langage dans ce cadre de l'habitat traduit fidèlement l'évolution en cours vers une pluralité de modèles de référence. Aussi les habitants inventent-ils un lexique puisant dans des registres différents pour désigner les espaces qu'ils habitent.

L'habitation et les espaces domestiques échappent encore moins à « l'autorité » des changements apportés par la sédentarisation. Car le passage de la tente à la maison en dur constitue un bouleversement pour le monde nomade.

8. On peut noter au passage la forte connotation normative de ce terme, qui suppose un alignement harmonieux s'opposant aux implantations dites anarchiques, qui transforment les futures rues en parcours d'obstacle. Le même mot désigne une rangée de palmeraie dans les nouveaux projets.

9. On emploie beaucoup dans cette région le terme de « *sânya* », qui désigne ailleurs une propriété agricole de taille variable. Fait remarquable, le « sânya » des Ghrib fait en général un quart d'hectare et l'on parlera pour un jardin d'un hectare de 4 « swânî » et d'un demi « sânya » pour un jardin d'un huitième d'hectare. Il s'agit là d'un avatar de la logique arithmétique ayant présidé au découpage des lots.

7

Les évolutions des espaces domestiques

Structure de l'habitation bédouine

Habiter

S'approprier l'espace et ses lieux, familiers ou plus lointains, les constituer en territoires et terroirs où l'on circule, travaille, vit,…, ainsi des maisons et de ceux qui les habitent, les aménagent, les transforment, les composent en permanence. Les territoires domestiques, résultant des multiples appropriations des espaces dans la maison (de la maison), fluctuent au gré du temps, des transformations sociales, mais aussi dans le rythme plus court de la journée : polyvalents, ils seront féminins puis masculins, investis par les jeunes ou des plus âgés. Les objets techniques, les choses, les bibelots, le mobilier contribuent à ces structurations, et les usages qui en sont faits épousent la logique sociale dans laquelle ils s'insèrent : « indices, assurément, de transformations sociales et spatiales, les objets quotidiens sont rarement de simples reflets du changement ou de la permanence. Qu'ils soient plutôt des effets (qui produisent eux-mêmes des effets) ou des condensateurs, discrets, envahissants, ils concourent à structurer, à restructurer les espaces, les pratiques et, avec eux, le temps »[1]. S'agissant des maisons d'anciens nomades, les régions oasiennes nous offrent un « laboratoire » de l'évolution des espaces domestiques. En effet, les dates échelonnées de la sédentarisation (des années cinquante jusqu'à nos jours) et donc l'historique de la construction des maisons sont l'occasion de repérer certaines continuités. L'habitation, dans le Sud tunisien comme partout ailleurs, est toujours travaillée par le temps. Aussi la date d'installation est-elle déterminante de sa forme contemporaine avec la fortune économique et démographique de la famille.

1. J.-C. Depaule, 1987, « Un objet technique dans l'espace domestique », in *Espaces maghrébins, pratiques et enjeux*, Actes du colloque de Taghit, p. 111.

À travers les différentes évolutions de la maison se révèle la structure générale des espaces domestiques de l'habitation bédouine. Mais cela ne nous éclaire pas sur les usages des espaces domestiques et sur le rôle qu'y jouent les objets techniques. Aussi, en se promenant dans la maison, en glissant de pièce en pièce, en repérant le rôle des objets techniques dans la structuration des espaces, j'invite à une tentative de lecture des pratiques développées par les habitants dans le cadre des changements qui affectent leur société. Ces pratiques, en fin de compte, constituent, là comme ailleurs, un effort pour maîtriser son environnement, pour conquérir son espace et son temps.

La tente

La tente constituée de bandes de laine et de poils de chameau (*flîj*) formait du temps du nomadisme l'habitation des Awlâd Sîdî Abîd. Quelques-unes sont encore visibles çà et là dans la steppe du Jérid, notamment aux alentours des palmeraies de Chemsa et de Nefleyat à quelques kilomètres de Tozeur. L'organisation de l'espace dans la tente a été suffisamment décrite pour qu'il soit inutile d'y revenir longuement [2]. La tente proprement dite est prolongée par une haie de palmes qui s'avance de quelques mètres et à laquelle a été annexée une cabane servant de remise et, parfois, un espace désigné comme la « cuisine » où l'on trouve le réchaud à gaz. L'espace est divisé en deux parties séparées par un mobilier sommaire, comme un coffre de bois par exemple et des nattes fixées à claire-voie. Ces espaces sont polyvalents et leurs fonctions varient selon les circonstances, la tente pouvant même abriter les chèvres et les moutons lors de grandes pluies, alors parqués dans l'une des deux parties, les hommes étant regroupés dans l'autre et les femmes s'installant la journée dans une tente voisine. Le soir venu, le couple occupe une moitié de la tente ; parfois un sommier a remplacé la natte ou le matelas disposé à même le sol, les enfants dorment de l'autre côté, les filles pouvant partager la « chambre » de leurs parents.

Le principe général qui associe « la femme et l'ombre » et « l'homme et la lumière » traverse l'ensemble du Maghreb et n'est pas remis en cause par la nouvelle organisation des espaces domestiques. En effet, « la division sexuelle du travail à l'intérieur de la famille est (…) nettement marquée tant au niveau de la répartition des tâches qu'à celui de la répartition des espaces au cours de la journée. L'homme se charge de la production et de l'échange : il vit dans la lumière, souvent loin de l'espace domestique. La femme s'occupe essentiellement des activités de consommation et de l'éducation des jeunes enfants, elle vit dans l'ombre

2. Sophie Caratini, 1989, *Les Rgaybât (1619-1934)*, vol. 2, *Territoire et société*, L'Harmattan, p. 106-122, « L'unité domestique : La tente ».

ou à proximité de la tente »[3]. Parfois, une maison réduite au début à un simple quadrilatère s'élève à l'emplacement même de la tente. Mais le plus souvent, elle apparaît dans une zone d'urbanisation groupée, à proximité de la ville et/ou de la palmeraie. Pendant quelque temps, la tente restera montée dans la cour, puis elle sera repliée et finalement, dans bien des cas, vendue. Dans le Nefzaoua des parcours, cet espace ouvert des nomades dans lequel les implantations de ville se sont multipliées depuis un siècle, les tentes sont parfois dressées dans la cour des maisons. Elles offrent un abri agréable l'hiver et au printemps, saison qui voit quelques éleveurs gagner le désert en famille le temps des vacances scolaires.

Un modèle évolutif prégnant

Du tas de pierre déposé sur une terre presque toujours appropriée à la clôture totale d'une vaste habitation destinée aux hommes et aux animaux, toutes les situations existent qui permettent de mettre en lumière les étapes de la construction. On peut en dégager une structuration qui, au-delà des spécificités fonctionnelles de la maison bédouine, renvoie à un modèle généralisé au Maghreb. Ce sont, au départ, quelques moellons de pierre issus des carrières de Degache qui viennent marquer l'appropriation du terrain, quand on n'y était pas déjà installé sous la tente. Cette première étape annonce l'édification prochaine d'une pièce d'habitation (*dâr*), de forme rectangulaire, autour de laquelle peu à peu s'élèvera un mur d'enceinte finissant par couvrir tout l'espace du *hûsh* familial. On connaît bien dans les zones de sédentarisation du Sahara septentrional ces plans qui reproduisent l'organisation domestique du campement[4]. À la place de la tente s'élève une *dâr,* prolongée sur ses côtés par deux haies semi-circulaires ou droites en branchage.

À la première étape de l'édification du *hûsh*, étape qui peut s'avérer durable pour les plus démunis, les limites de l'espace domestique sont immatérielles, puisque aucun mur ne vient le borner. Cependant, on peut déjà repérer une unité « spatio-familiale » qui désigne l'ensemble domestique formé par l'habitation, proprement dite, ses prolongements précaires (haies de jérid, hutte, etc.) et l'extension maximale de la sphère privée. Celle-ci se prolonge par des espaces semi-privés séparant les unités familiales de la même parentèle (*lahma* ou *firga*).

3. S. Caratini, 1989, *op. cit.*, p. 107.
4. Cf. Madeleine Rouvillois-Brigol, 1975, *Le pays de Ouargla (Sahara algérien), variations et organisation d'un espace rural en milieu désertique*, Publications du département de géographie de l'Université de la Sorbonne, 389 p.

C'est cette unité spatio-familiale que l'on circonscrira, si un jour on en a les moyens, par un mur de briques ou de pierres enclosant les différents lieux de l'habitation.

La première construction est donc cette pièce rectangulaire appelée *dâr*. Elle est divisée en deux pièces communicantes, celle qui est dépourvue d'ouverture sur l'extérieur étant appelée *maqsûra*. L'enceinte est construite, quand cela est possible avec l'ouverture en face de l'entrée de la première pièce d'habitation. Les ouvertures sont situées ainsi sur une même ligne (cas des villages en ligne) et généralement dirigées vers la *qibla*, La Mecque, comme c'était déjà le cas pour l'ouverture de la tente. Puis une pièce servant de cuisine et une salle d'eau, des toilettes à la turque et, éventuellement, une douche sont installées à gauche ou à droite de l'entrée de la cour. Ce sont donc les pièces les plus proches de l'extérieur. Ce sont aussi des endroits de souillure souvent conçus ensemble et dont la disposition traduit une hiérarchisation spatiale de la maison. On constate ainsi un mouvement du devant vers l'arrière de la maison correspondant à une mise en ordre du sale. « Le déchet porte sur lui la marque, le signe du désordre possible et demande à être maîtrisé »[5]. Les lieux où il est produit sont les plus proches des passages vers l'extérieur.

Quand il n'y a pas d'enceinte en dur, les huttes abritant les animaux domestiques, volailles et parfois quelques chèvres sont situées devant la pièce d'habitation. La haie de branchage disposée de part et d'autre de la *dâr* protège l'intimité familiale dans le périmètre directement attenant au seuil (°*atab)*.

Les pièces d'habitation s'agglomèrent à la première *dâr*. Il arrive aussi qu'une nouvelle pièce soit construite en face de la première, à une distance de cinquante mètres environ. L'espace entre les deux *dâr*-s est entièrement domestique. On fera donc un écart pour ne pas déranger l'intimité familiale. Dans le cas du Sud Nefzaoua, le Fonds national de solidarité a financé la construction dans certaines maisons de toilettes en brique rouge. Ces édifices se sont donc dressés à quelques mètres des pièces, dans le sable, fournissant ainsi un bornage visible à l'ensemble domestique. Bornage qui existait bien auparavant bien qu'il ne fût pas matérialisé. En témoigne toute l'aptitude que les habitants déploient pour circuler entre ces unités spatio-familiales sans en violer l'intimité, suivant un trajet un peu labyrinthique dont la logique peut échapper à l'observateur non initié. Les unités familiales sont, dans ce cas, assez dispersées et les frontières peu marquées matériellement. Quand les familles de deux frères sont devenus trop importantes, ce qui entraîne un passage considérable entre les deux *dâr*-s familiales et que, surtout, les

5. Michel Jolé, 1989, « Le déchet ou l'autre côté de la limite », *Monde arabe, Maghreb Machrek,* 123, p. 207-215 (Espaces et sociétés du Monde arabe).

enfants ayant grandi, il est plus sûr d'éloigner les cousins et les cousines, un mur est érigé entre les deux habitations, alors divisées en deux *hûsh*-s.

Ce type d'habitation, caractéristique des maisons rurales, reproduit dans sa structuration le modèle de la *dâr °arbi* urbaine ou péri-urbaine consistant à répartir autour d'une cour close (*wast ad-dâr*), disposant d'une seule sortie sur l'extérieur (*sqîfa,)* des pièces d'habitation. Le *hûsh* est donc une maison à enclos qui se distingue en cela des habitations oasiennes à terrasse. Cependant, ces deux formes d'habitation ont en commun une vocation rurale, prioritairement axée sur l'élevage pour la maison bédouine et sur l'agriculture pour son équivalent oasien. Il faut noter que, pour cette dernière, le qualificatif « rural » est inexact du fait de l'indéniable dimension citadine qu'elle peut prendre dans les villes comme Tozeur. Pour le monde oasien, la dichotomie entre la ville et le monde agricole, entre le bâti et la palmeraie n'est pas pertinente car il n'y a pas de coupure entre ces deux espaces étroitement articulés dans les pratiques comme dans les représentations.

Structuration des espaces domestiques

La structuration des espaces domestiques dans les campagnes maghrébines est « atomisée en *biout* (*dyâr* dans le Sud tunisien), c'est-à-dire en chambres qui peuvent accueillir chacune une « famille conjugale », à l'opposé du « champ (qui) reste une propriété qui ne se laisse pas entamer par la division »[6]. Cette description de Mohamed Boughali datant des années 1970 mérite aujourd'hui d'être réactualisée.

Le *hûsh* rural connaît d'une façon plus nuancée l'évolution du modèle de la *dâr °arbî,* que Xavier Thyssen analyse comme « le passage dans la structuration de l'espace d'un principe collectif et communautaire à un principe individuel et cloisonneur »[7].

L'habitation est marquée par une non spécialisation des pièces, et l'histoire récente des espaces domestiques à Râs al-Dhrâ° à l'instar de ce qui se passe ailleurs en Tunisie, est celle d'une double tendance à la privatisation, témoignant d'une relative autonomisation des individus et de l'attribution de fonctions fixes aux pièces. La diffusion des objets techniques, en spécialisant des espaces comme la cuisine, contribue fortement à ce processus.

L'espace devant les maisons est approprié par un tronc de palmiers, un tas de sable un peu surélevé, parfois ratissé quotidiennement sur lequel s'installent les anciens. Les plus jeunes, ici comme partout au Maghreb, se tiennent en groupe compact au coin des rues, jouant aux cartes, faisant

6. Mohamed Boughali, 1988, *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, Casablanca, Afrique Orient, (Anthropos, 1974), p. 84.
7. Xavier Thyssen, 1983, *Des manières d'habiter dans le Sahel tunisien*, CNRS, p. 95.

du feu l'hiver. Ces réunions sont autant de marqueurs de l'existence d'une sociabilité de voisinage.

Ce n'est que lorsqu'ils se marient que les fils privatisent des espaces du *hûsh* familial, en isolant une partie, qu'ils cloisonnent et aménagent, ou, s'ils en ont la possibilité, en construisant une maison attenante à la demeure familiale, tandis que les filles quittent le domicile parental pour suivre leur mari. Ils dérogent ainsi de plus en plus régulièrement à la règle qui était d'emménager dans une des pièces du *hûsh* qui leur était dévolue au mariage. La volonté de distanciation se joue plus dans les nouvelles pratiques de l'espace domestique que par une rupture totale (celle-ci existe quand la décohabitation est rendue nécessaire par un manque de place).

Une évolution est perceptible dans un certain repli sur l'intimité que manifestent les jeunes couples. Repli partiel n'impliquant pas une rupture totale car bien souvent il s'accompagne d'un fonctionnement à l'échelle de la famille large, pour la garde des enfants ou pour des veillées télévisuelles féminines.

Les préparations alimentaires se font dans chaque *hûsh* et ne sont effectuées en commun que lors d'occasions spécifiques. Si les moyens ne manquent pas, chaque chef de famille égorge un mouton pour la fête du sacrifice (*°îd al-Kabîr*) ; cela n'empêche pas les multiples sociabilités au sein de l'unité familiale, comme à l'extérieur, du fait des nombreuses visites que se rendent les uns et les autres à cette occasion.

Les pièces sont peu spécialisées dans les *hûsh*-s des personnes des premières générations de sédentarisés. On leur prêtera éventuellement le nom de celui qui a coutume d'y dormir : *dâr al-haj* par exemple, la pièce du *hâj* (hadji, par extension, façon respectueuse de nommer le père). Généralement, le fonctionnement de l'espace est communautaire et un double principe de séparation sexuel et générationnel le structure. Les jeunes fils et leurs hôtes occupent une *dâr* réservée à leur sociabilité. Les anciens seront plutôt dehors, dans la *rmîla,* tandis que les femmes demeurent dans les espaces qui leur sont réservés comme la cuisine, le foyer situé dans la cour ou bien la pièce des filles. Mais dans les nouvelles générations, la notion d'intimité acquiert un caractère plus déterminant pour la structuration des espaces.

Cette pluri-fonctionnalité domestique montre qu'au sein des maisons des anciennes générations, l'espace n'a pas connu l'évolution, typique des quartiers urbains, de la spécialisation accrue des pièces avec l'apparition d'une chambre à coucher (*bayt an-nûm*), d'un « salon » (*bayt al-qa°ad*, pièce où l'on se tient), etc.

Cependant certaines pièces au rôle bien défini apparaissent, témoignant ainsi des changements dans les espaces domestiques : ce sont la cuisine (*kujîna*, *matbakh* est parfois employé) et la salle d'eau appelée *mathara* à al-Fawar (nom construit sur la racine *tahara*, connotant la pureté et employé pour désigner une des chambres du hammam) ou *bayt*

banû, plus urbain, lorsque l'on trouve une baignoire, dans les villas de Tozeur. Généralement on désigne simplement l'endroit par sa fonction, *twalât* (toilettes) et *dûsh* (douche, le verbe *dawwish/yadawwish* sanctionnant cette nouvelle pratique corporelle).

Espaces domestiques

Les objets techniques dans la maison

La télévision est l'objet technique incontournable dans la maison du Jérid comme ailleurs. Elle est de plus en plus associée à la parabole qui pénètre en masse dans la région par la contrebande. Les statistiques existantes sont très au-dessous de la réalité. D'une part, elles datent de 1994, et le parc s'est considérablement accru depuis ce moment, d'autre part, elles ne comptabilisent que les paraboles enregistrées. Pour le Jérid, elles nous apprennent que 2,2 % des ménages sont équipés en milieu communal (moyenne nationale : 3,1) et 0,8 en milieu non communal, (moyenne nationale : 0,3 %)

La diffusion des paraboles est importante depuis une dizaine d'années et pas toujours visible car celles-ci sont souvent dissimulées dans les cours des maisons, pour échapper à une taxe étatique tentant de limiter leur explosion. Il faut distinguer deux niveaux dans l'analyse (rapide) des pratiques culturelles autour de cet instrument. Tout d'abord, les phénomènes d'appropriation dans un fonctionnement local de la technique nous renseignent sur les éventuelles spécificités de la formation sociale dans laquelle cette technique s'insère. Puis il est nécessaire de saisir les aspects plus symboliques de cette insertion dans les flux culturels internationaux.

Très souvent orientée dans les familles de Ras adh-Dhrâ° vers le satellite « arabsat », la parabole permet d'accéder aux programmes du Moyen-Orient et du Golfe arabe, dont le canal « *al-Jazîra* » (chaîne diffusée à partir du Qatar) est particulièrement apprécié pour la richesse de ses émissions d'information. Les chaînes européennes, notamment françaises, sont généralement peu regardées. La majorité des paraboles est fixée, une fois pour toutes, et ne peut pivoter pour capter les satellites européens (sauf manuellement, ce qui est assez fastidieux). Dans le contexte social local, les images trop indécentes des chaînes occidentales ne sont pas diffusables en famille. Ces canaux ne sont regardés que par des hommes, seuls ou en assemblée et ne sont pas rendus accessibles directement à la télévision puisqu'une manipulation est nécessaire pour les atteindre.

Autour du poste de télévision, les hiérarchies familiales déterminent la gestion des programmes. Les chefs de famille, les aînés ensuite ont le privilège du canal regardé. Dans les *hûsh*-s de première génération, la télévision est généralement placée dans une *dâr* habitée par les enfants, les filles qui regardent les programmes se retirant si survient un hôte. Dans les maisons de couples plus jeunes, la télévision est placée dans une pièce où l'on séjourne et dans laquelle sont reçus les hôtes. Elle est parfois appelée *dâr al-talviza* sans jamais prendre le nom de *bayt al-qa°ad* qu'on lui connaît à Tunis.

L'objet est intégré à un fonctionnement privé, il prend sa place dans un territoire domestique où, par sa disposition et par les usages qui en sont faits, il est approprié par des modes locaux d'organisation sociale.

Les messages qu'il véhicule permettent une insertion dans le monde en même temps que sa reformulation dans le local à travers les commentaires, la compréhension que l'on en a ou encore les récits que suscitent les programmes. Sans surestimer cette plongée dans le monde, certes dispersée et morcelée, mais bien réelle, on peut affirmer qu'elle alimente un très fort sentiment d'intégration aux vastes mouvements mondiaux. Elle est concomitante à toute une série de facteurs intégrateurs, le tourisme notamment, qui concourent à la production d'un double effet, de délocalisation et d'intégration. Ainsi la participation aux grands événements sportifs internationaux comme la coupe du monde de football est rendue possible par la télévision. Le tour de France, également, alimente chaque été bien des conversations. Les commentaires fusent sur les qualités de tel ou tel coureur ou encore sur la beauté des paysages, ce qui induit une perception des sites d'un point de vue extérieur. Un certain effet de délocalisation est sensible parallèlement à la mise en scène du spectacle télévisé dans la petite sociabilité qui suit l'émission. Le feuilleton américain « Urgences », qui raconte la vie quotidienne d'un service d'hôpital, bénéficie par exemple d'un certain succès dû au radical exotisme qu'il représente pour les populations locales et à l'image de l'efficacité américaine qu'il véhicule. Les habitants ne manquent pas de comparer cette situation à celle qu'ils vivent localement !

À l'instar du *bayt al-qa°ad* urbain, la pièce où se trouve la télévision est considérée comme la plus noble. Elle se trouvait en ville classiquement en face de l'entrée dès que l'on pénétrait dans la cour, ce qui permettait au maître de maison d'apercevoir la *sqîfa* depuis le banc attenant au mur du fond faisant face à la porte. Les autres pièces s'organisaient autour de cet axe *sqîfa* – cour – pièce des hôtes. C'est en milieu bédouin la pièce qu'occupent souvent le chef de famille et son épouse.

Du point de vue de sa position dans la maison, la télévision revêt une grande importance en tant qu'objet de prestige ludique, apportant à la pièce où sont reçus les hôtes un supplément de valeur, à Tunis comme à

Tozeur. Espace central, lieu de sociabilité et de réception des hôtes, la pièce de la télévision est celle dans laquelle est fourni le plus grand effort de décoration intérieure. Elle est le lieu principal d'une expression esthétique dans l'habitation. Les bibelots et objets divers (poteries, éléments de vaisselle, photos et illustrations, notamment sourates du Coran) marquent cet espace et servent sa valeur symbolique. Aussi la présence de la télévision, objet de prestige, est-elle obligatoire. Dans les cas où la famille dispose de plus d'un poste, c'est le plus moderne qui sera placé dans cette pièce, ce qui contribue à sa spécification comme espace noble et comme lieu de sociabilité. La présence d'une télévision est ressentie comme nécessaire, elle a acquis un caractère d'évidence que lui confère sa place centrale dans l'espace et dans les pratiques.

Quelle que soit la richesse du mobilier de la maison, l'objet est toujours mis en valeur, placé au centre d'un vaisselier attenant au mur du fond et faisant face au mobilier constitué de banquettes ou de matelas à même le sol et d'une table basse. À la continuité linéaire du mobilier répond une continuité des équipements et des bibelots, principalement disposés sur un meuble massif (vaisselier en général), tandis que l'espace central demeure vide, ce qui constitue une constante du mode d'habiter dominant au Maghreb. L'introduction des téléviseurs n'a pas remis en cause l'ordonnancement intérieur de la pièce, qui repose sur deux principes : la continuité linéaire du mobilier placé contre les murs et le maintien d'un espace vide au centre de la pièce.

Il est remarquable que, bien souvent, l'unique indication horaire dans la maison soit justement située dans la pièce de la télévision. Cela s'explique bien sûr par des aspects pratiques. Cet endroit étant celui qui accueille la plus grande sociabilité au sein de la famille, chacun peut ainsi disposer de l'heure. Mais au-delà de cette pure fonctionnalité, on est tenté de voir dans cette congruence spatiale une homologie de sens. Celui d'une intégration à un nouvel univers social à la temporalité stricte, celle du réveil ou de l'horloge, que la télévision donne à voir par l'organisation de ses programmes et sa fonction de « fenêtre sur le monde ».

Les carreaux de faïence (*zlîz*), dont on couvre la cour intérieure d'une maison que l'on veut plus proche de la villa que du *hûsh*, sont aussi des indicateurs de l'existence d'une volonté de participer par l'agencement des espaces domestiques à cette urbanité conduisant à la modernité. La touche de luxe qu'apportent ces *zlîz* apposés sur les murs de la courette participe, en effet, à l'effort général de construction d'une maison moderne.

L'ensemble des (rares) objets techniques dispose de cette fonction latente de démonstration sociale qui se superpose à leur fonction manifeste. La cuisinière et le réfrigérateur, ainsi que l'évier et la paillasse permettent de spécialiser une pièce, la cuisine qui se résumait sous la tente au foyer sur lequel se faisait la cuisson des aliments. Mais cette intégration d'une pièce résumant à elle seule l'ensemble de ce qui se

rapporte à la nourriture se fait selon un fonctionnement local. La préparation peut ainsi être effectuée ailleurs que dans cette pièce, par exemple sur un foyer situé dans la cour, ou sur un brasero (*kanûn*) qui conserve comme dans les maisons tunisoises populaires le rôle central de préparation du thé. Mais le plus grand décalage concerne les attitudes corporelles que supposent les diverses installations.

Organisation des espaces domestiques et techniques du corps

Les attitudes corporelles, la façon dont on meut son corps dans l'espace font l'objet d'une socialisation dès le plus jeune âge. Marcel Mauss le soulignait en pionnier dans un court essai sur les techniques du corps[8]. Tout, dans les espaces domestiques[9], porte la marque de cette socialisation des habitudes corporelles et des manières de se tenir. Dans un article célèbre pour tous ceux qui s'intéressent à une anthropologie de l'espace, Colette Petonnet a décrit avec beaucoup de finesse le rapport entre les espaces dans l'habitation et les activités gestuelles qui s'y déroulent[10].

On retrouve l'ensemble des traits décrits par C. Petonnet dans la maison bédouine de première génération du Sud tunisien, ainsi que dans bien des habitations urbaines organisées sur le modèle de la *dâr °arbî* (il s'agit du modèle consistant à répartir des pièces d'habitation autour d'un espace central, cour ou patio. Le mobilier, adapté à une position à même le sol, entoure la pièce, l'espace central restant vide). Cependant, certaines habitudes peuvent évoluer vers des manières plus occidentales de se tenir. Il s'agit principalement du relèvement d'activités anciennement effectuées à même le sol. « La technique industrielle invente constamment des moyens de relever les objets à hauteur de l'acteur ou de prolonger son bras par des instruments qui lui évitent de se baisser »[11]. Ainsi l'apparition des paillasses dans les cuisines, au Maroc, mais aussi en Tunisie entraîne une position verticale du corps. Position cependant rarement adoptée par les femmes bédouines, qui lui préfèrent celle assise, jambes tendues devant elles ou parfois l'une repliée.

8. Marcel Mauss, 1985, « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 482 p. (Quadrige).
9. Et dans bien d'autres domaines. Ainsi du travail dans la palmeraie. Ne dit-on pas qu'il faut avoir une sape dans les mains dès l'enfance pour pouvoir supporter le terrible effort que son usage implique. Ce sont des années d'habitude de travail inscrites dans les mouvements du corps que l'on retrouve dans l'accomplissement du travail à la sape.
10. Colette Petonnet, 1972, « Espace, distance et dimension dans une société musulmane, À propos du bidonville marocain de Douar Doum à Rabat », *L'Homme*, 2, 47-84.
11. *Ibidem*, p. 58.

Le bureau de l'écolier, la chaise du café, le banc de l'école sont les outils de diffusion de la position assise. Les bédouins aiment à se tenir allongés ou semi allongés, reposant sur un coude, la main libre traçant d'infinis contours dans le sable de la *rmila*. C'est allongé encore que l'on regardera la télévision dans la pièce commune des enfants, certains s'endormant sans plus de cérémonie sur leur matelas habituel mais susceptibles d'en changer si un hôte passe la nuit.

Il existe une certaine hiérarchie pour l'appropriation des endroits où l'on dort. La banquette sera pour l'hôte puis l'aîné des enfants présents, les autres dormant sur un matelas, ou un tapis à même le sol : c'est le droit d'aînesse qui se manifeste encore, le plus jeune étant souvent sollicité par ses frères plus âgés pour remplir de menus services domestiques, comme apporter de l'eau par exemple.

Quand la même pièce est partagée par plusieurs personnes, ce qui est la plupart du temps le cas (sauf, pour ceux qui sont mariés et vivent donc en couple), l'intimité passe par une gestuelle plus que par une improbable solitude. La nudité choque la pudeur, aussi est-on toujours vêtu, y compris pour dormir, souvent d'un survêtement dont la polyvalence et le confort sont appréciés. Pour l'enfiler, on se place dans l'angle mort de la pièce en tournant le dos à la télévision vers laquelle sont dirigés tous les regards.

Les *chlaka* (claquettes), chaussures légères que l'on met et quitte en un clin d'œil, doivent leur succès à leur adaptabilité au mode d'habiter local. En effet, on se déchausse dans les pièces d'habitation et on enfile une paire de claquettes lorsque l'on circule à l'extérieur, dans la cour ou dans les pièces non habitables (salle d'eau, cuisine).

Le nouveau modèle architectural de la villa ne remet pas en cause dans le Sud les principes fondamentaux qui gouvernent les usages des espaces domestiques. Il est très courant que la préparation alimentaire se fasse à même le sol, la femme étant assise sur un minuscule tabouret à une dizaine de centimètres du sol dans une cuisine moderne aux carreaux étincelants. Un *kanûn* sur lequel on trouve un thé en décoction n'est jamais très loin. La spécialisation des pièces induite par le modèle occidental est contournée ; on change de pièce commune selon la saison, cherchant le frais ou la chaleur, tandis qu'une pièce de réception, figée dans son ameublement cérémonieux, ne servira que pour accueillir les rares hôtes. Ces derniers, s'ils demeurent un peu plus, n'auront plus l'occasion de s'y rendre, une fois intégrés dans le fonctionnement normal de la maison. Les repas seront pris en commun, la société assise par terre et les mets disposés sur une *mayda*, table basse de forme circulaire ou reposant sur un plateau posé à même le tapis. Certains prendront la position dite de *rukba u nas* (un genou et demi). La personne est accroupie, une jambe repliée sous son corps. Cette position qui maintient le torse droit pendant le repas est censée faciliter la digestion. Elle correspond aussi à la nécessité de se tenir à plusieurs devant un même

plat. Mais, même lorsqu'il y a suffisamment de place pour s'asseoir les deux jambes repliées devant soi, beaucoup préfèrent la position *rukba u nas,* qui leur est plus spontanée

La cour des maisons bédouines du Sud tunisien est recouverte de sable. Celui-ci est peigné quotidiennement. Le carrelage n'apparaît que dans les maisons plus récentes aux cours restreintes et dans lesquelles l'élevage a disparu. Le sable a l'avantage d'absorber les impuretés, on peut y creuser un trou pour enfouir les saletés. Exposé au soleil purificateur, ce qui y est enfoui est annihilé. On ne trouve pas ici de lavage à grande eau à l'aide d'une raclette ou d'un balai comme dans les cours carrelées, l'eau étant repoussée vers l'extérieur de la maison pour expulser la saleté (c'est pour cela qu'on l'utilise par ruissellement dans un bidonville marocain comme dans un quartier tunisois).

Si, en ville, l'eau est purificatrice, au Sahara, c'est le soleil qui a cette vertu. Il est donc important que les matelas et les couvertures, rarement lavés, soient régulièrement exposés à ses rayons. De même, le sable peut être utilisé en remplacement de l'eau pour les ablutions quand les circonstances l'imposent, lors d'une sortie au désert par exemple.

Malgré quelques nuances spécifiques aux bédouins comme la position « *rukba û nas* » ou l'importance accordée à la purification des effets par le soleil, le rapport intime à l'espace observé dans un quartier de Tunis ou à la périphérie de Tozeur est très semblable à celui étudié par Colette Petonnet, il y a presque trente ans, y compris lorsqu'un nouveau modèle architectural a été adopté. C. Petonnet rapproche les postures des femmes marocaines des attitudes de la prière. Le pli du corps en angle droit que l'on remarque quand la femme est assise, les jambes perpendiculaires au tronc, se retrouvent dans la prière. « Ainsi, les gestes les plus humbles sont-ils tous inconsciemment religieux » conclut l'auteur. Mais rien ne prouve, à l'inverse, que les postures des prières n'aient été inspirées par les techniques du corps dans les sociétés bédouines arabes. Je noterai simplement par prudence une continuité gestuelle entre la prière et les mouvements domestiques de la femme qui traverse l'ensemble du Maghreb.

8

L'ère des mobilités : résidence et parenté

Remarques de méthode

Pertinence des données

La « circulation » des femmes par le biais du mariage constitue un facteur très important de décloisonnement des quartiers. Le fait que presque la moitié de la population se déplace après le mariage quand les femmes suivent leur mari puisque la norme est celle de la virilocalité, entraîne, quand il y a changement de quartier, une intégration plus grande à l'échelle de la ville. La nouvelle vie conjugale est effectivement le vecteur de sociabilités multiples.

De même, la diminution des mariages consanguins est le signe d'une plus grande interpénétration d'unités de parentés différentes, fussent-elles issues d'un *°arsh* commun.

Grâce à la bonne volonté des personnels de la municipalité de Tozeur, j'ai pu avoir accès aux registres des mariages, que j'ai dépouillés en juin et juillet 1997. J'ai choisi trois années, 1959, 1979 et 1996, et le registre de la campagne de régularisation des mariages (1959-1962) qui concernent presque exclusivement les unions entre Awlâd Sîdî Abîd de la steppe du Jérid et principalement les Rkârka dans les années quarante et cinquante. Outre les indications de résidence de chacun des époux, leurs noms de famille complets sont consignés, ainsi que ceux de leurs parents. Avec une certaine habitude des patronymes les plus courants, chez les Awlâd Sîdî Abîd et chez les habitants des quartiers centraux, nombres de déductions sont possibles, comme le degré de proximité entre les deux époux.

L'indication du lieu de naissance permet, en comparant avec la résidence au moment du mariage, d'avoir un aperçu des mobilités résidentielles. La comparaison entre la résidence et l'origine de l'époux et celles de la mariée permet d'apprécier la part des unions contractées en

dehors du quartier de résidence et, plus résiduellement, la part des mariages entre des habitants du centre-ville et des bédouins.

Je présenterai quelques remarques méthodologiques sur le recueil des données avant de les commenter en examinant successivement le mariage consanguin, les autres types d'unions et leurs enseignements et, enfin, l'évolution de la mobilité résidentielle.

Typologies des mariages

Plusieurs indicateurs permettent de classer les mariages en quatre types et quelques sous-types :

Le nom des époux et ceux de leurs parents figurent généralement dans le contrat de mariage. Ceci permet d'apprécier le lien de famille éventuel entre les mariés. Ainsi, des cousins parallèles patrilinéaires (que j'appellerai désormais *awlâd °amm*) auront le même patronyme (*laqab*[1]), le fait que les deux pères aient le même géniteur apparaît également. Ce mariage est le plus facile à saisir, il correspond au mariage dit « arabe » avec la fille du frère du père, qui concerne donc uniquement les lignes masculines. Les trois autres types possibles de mariages avec la cousine sont également repérables par le biais des noms. Si ego est le marié, il s'agit de *bint al-°amma*, la fille de la sœur du père (cousine croisée patrilinéaire), *bint al-khâl*, la fille du frère de la mère (cousine croisée matrilinéaire) et *bint al-khâla*, la fille de la sœur de la mère (cousine parallèle matrilinéaire).

J'ai retenu dans la catégorie des mariages dans la proximité consanguine, ceux de **type 1**, les unions entre cousins, entre cousins issus de germain ainsi que les mariages entre cousins dans lesquels une génération est sautée d'un côté ou de l'autre (ego épouse la petite-fille du frère du père par exemple, *bint bint al-°amm*).

Niveau 1 : Il est nécessaire, étant donné l'importance théorique du thème du mariage préférentiel entre cousins parallèles patrilinéaires, d'isoler ce type d'union. Le niveau 1 est celui des mariages entre *awlâd °amm*.

Niveau 1D (pour décalé) : Mariage entre *awlâd °amm* avec une génération sautée, que je considère comme un mariage de niveau 1

1. Avant la généralisation des identités administratives, on portait généralement le nom de son père et de son grand-père : *fulan ben fulan ben fulan* et l'enfant né hors des frontières de son groupe en porte souvent le nom (la *nisba* « ethnicisante »). Ainsi, l'on trouve quelques « Abîdi » à Tozeur, descendants de bédouins ayant fait souche dans la ville (quartier de Gueitna). De même, de nombreuses personnes originaires de Tozeur nées à Tunis ont pour nom de famille Tozri. Lors de l'établissement de papiers d'identité, la personne choisit un nom parmi ceux fournis par ses diverses *nisba* qu'elle sera par la suite tenue de conserver (mais certains jouent sur les noms).

contrarié pour diverses raisons (notamment un décalage rédhibitoire entre l'âge de la mariée et celui de l'époux quand il est plus jeune).

Niveau 2 : Autres unions entre cousins,

Niveau 2D : Mariages entre cousins issus de germains. – Même méthode que pour le niveau 1D – la valeur figure entre parenthèse.

En ce qui concerne les Awlâd Sîdî Abîd, les données ont été obtenues par le dépouillement de deux cahiers de régularisation des mariages « coutumiers » contractés dans les années quarante et cinquante. Les enregistrements ont été effectués lors de la campagne de régularisation.

Les quartiers de Tozeur (centre-ville) sont ceux de l'actuel centre, Hawâdif, Tebebsa, Gueitna, Zebda, Masghouna, Habayla, Chorfa, Shabbiyya, ainsi que ceux situés de l'autre côté de l'Oued Tozeur, el-Hadhar, Abbes, Sahraoui, Jhim et Chitawa. (il s'agit de quartiers qui disposaient d'un cheikh. Ils sont regroupés aujourd'hui en 7 secteurs : Shabbiyya, el-Hadhar, Habayla, Hawâdif, Gueitna, Masghouna et Zebda).

T1 mariages dans un degré rapproché :

Ego se marie avec *bint al-°amm* (dont nombre de mariages avec décalage d'une génération).

Ego se marie avec cousines autres (dont issues de germain, mariages avec la fille d'un cousin/cousine de son père ou sa mère).

T1 l'emporte sur les autres considérations : si la résidence est différente mais le mariage consanguin, il est comptabilisé en T1 et non en T3 (cas des émigrés qui prennent femme dans leur famille d'origine).

T2 mariages non consanguins dans la résidence proche et/ou *°arsh* :

Ego se marie avec une femme de son quartier de naissance ou de son quartier de résidence. (Par exemple, un homme né à Shabbiyya, résidant à Metlaoui, qui prend femme à Shabbiyya, se marie au proche, est comptabilisé en T2. Un bédouin Awlâd Sîdî Abîd de la steppe épouse une Awlâd Sîdî Abîd de RAS, idem (mariage dans le *°arsh* au niveau 3 de segmentation « formellement » défini, celui des Rkârka par exemple). Un Hadfî habitant à Ras adh-Dhrâ° se marie avec une femme de Hawâdif, *idem*).

T3 mariages hors résidence et/ou parenté :

Ego se marie avec une femme originaire d'un autre quartier que celui de sa résidence ou que celui de son lieu de naissance, un étranger épouse une femme de Tozeur, un homme ou une femme bédoui(ne) se marie hors du *°arsh*.

T4 mariages lointains et/ou mixtes (union d'un (ou une) Jéridi et d'un (ou une) bédouin(e)) : union d'un habitant du centre et d'un membre des Awlâd Sîdî Abîd récemment sédentarisé (Rkârka et Awlâd Smaya) et

union avec une personne n'habitant pas la région et ne faisant pas partie de la parentèle.

Indice de mobilité résidentielle : la comparaison du lieu de naissance et du lieu de résidence du mari permet la construction d'un indice de mobilité résidentielle, obtenu en rapportant le lieu de naissance et le lieu de résidence au moment du mariage à partir des contrats dans lesquels figurent les deux indications du lieu de naissance et de résidence.

Limites

Les indications de résidence, sommaires finalement, figurant sur les contrats de mariage ne permettent pas de retracer des parcours migratoires complets dans et hors la ville. Elles sont suffisantes cependant dans le cadre de la démarche présente qui est de se doter d'un indicateur fiable de la mobilité. Par ailleurs, ces parcours sont très limités dans la ville même de Tozeur, les cas de décohabitation du *hûsh* familial à la nouvelle habitation se faisant sans étape résidentielle intermédiaire.

Dans de nombreux cas, un observateur extérieur ne peut obtenir les informations permettant de construire les données recherchées, soit par méconnaissance des familles, soit parce que trop d'éléments manquent dans les contrats (par exemple la simple indication, Tozeur, pour la résidence ou le lieu de naissance de l'époux sans que soit mentionné le quartier). L'aide des employés de la municipalité et particulièrement du responsable de l'état-civil a été déterminante sur ce point. Sa connaissance presque exhaustive des familles de Tozeur et de l'histoire de leurs membres fut d'une grande utilité pour démêler les fils enchevêtrés de certains parcours.

De plus, le caractère modeste des constructions statistiques entreprises attribue à certaines données un rôle indicatif, tels les taux de mariages consanguins chez les bédouins en 1996, élaborés à partir des seuls 12 mariages concernant d'anciens nomades repérés cette année-là.

Le fait que tout ce travail ait été effectué manuellement sans constitution d'une base de données constitue un facteur limitatif. La saisie de toutes les informations contenues dans les contrats de mariage dans une base de données permettrait d'affiner l'approche statistique en l'étoffant et en croisant les données. On pourrait alors, pour donner un exemple, repérer dans les mariages de types 3 la figure la plus courante (seraient-ce les mariages entre habitants des quartiers anciennement liés dans un même leff ?), ou encore repérer dans les mariages de type 2 les redoublements d'alliances entre groupes patronymiques par l'élaboration de statistiques sur plusieurs générations. Il serait de plus possible, par une enquête approfondie sur les mariages « endogamiques », de mieux

comprendre les formes locales de ce type d'union et ses causes, compréhension à laquelle le présent éclairage statistique ne prétend amener que de façon peu approfondie.

Périodicité

Enfin, je dois m'expliquer sur le choix des années choisies. L'année 1959, trois ans après l'indépendance, constitue une bonne base de départ. Les troubles et mouvements liés à l'indépendance se sont apaisés et l'on reste dans la période immédiatement postérieure à ce moment fondateur. À partir de cette année de référence, j'ai choisi une plage de 20 ans nous conduisant en 1979, qui constitue une année sans événements notoires, nationaux ou locaux, à la différence de 1978, où se produisirent de violents affrontements à la suite d'un vaste mouvement de grève orchestré par le syndicat de l'Union générale des travailleurs tunisiens.

Enfin, 1996 était l'année la plus proche pour laquelle je disposais de données complètes (le dépouillement a eu lieu en 1997).

J'ai dépouillé en tout 708 contrats de mariages, tous rédigés en arabe, et seuls 454 ont été partiellement utilisables car ils contenaient une ou l'ensemble des données requises, à moins que les employés du service puissent remplir les blancs des contrats. Ainsi, par exemple, un contrat peut être utilisé pour la construction de l'indice de mobilité mais pas pour celle du type de mariage, car le lieu de naissance de l'épouse ne figure pas. Dans ce cas, il pourra être tout de même utile pour la statistique des mariages consanguins, par une comparaison des noms des familles de l'époux et de l'épouse.

Pour l'année 1959, j'ai eu recours aux deux cahiers de régularisation des mariages 1959-1962 (*tarsîm tasrîh bi-zawâj*, officialisation de la déclaration de mariage) pour les bédouins et aux registres reprenant les contrats officialisés par les notaires (*°uqûd zawâj °adûl*) et ceux (très peu) passés à la mairie (*balâdiyya*).

Pour l'année 1979, j'ai eu recours aux registres unifiés « notaire » et « municipalité ». Les bédouins apparaissent dans ces registres.

Tous les contrats de mariages de nos jours sont effectués à la municipalité. J'ai donc uniquement consulté les registres de la municipalité pour l'année 1996.

Les bédouins se marient-ils comme des Arabes ?

Une question problématique

Je ne pense pas utile pour mes développements de revenir dans le détail sur la fameuse question du « mariage arabe » ou, de façon plus générale, sur ce que Lévi-Strauss appela le « mariage dans un degré rapproché », expression correspondant mieux selon P. Bonte à ce type d'union qui constitue davantage une norme qu'une règle positive d'alliance[2]. Cependant je ne peux complètement faire l'économie d'une mise en perspective théorique des résultats obtenus concernant le mariage chez les Awlâd Sîdî Abîd entre les années 1940 et les années 1960, puisqu'elle permettra de mieux considérer les dynamiques sociales à l'œuvre.

De fait la vision statistique que j'ai élaborée ne permet que d'approcher les raisons qui conduisaient et conduisent encore parfois à un mariage entre cousins. Ce type de mariage a suscité dans l'histoire de la discipline anthropologique trois débats résumés par P. Bonte[3], à savoir : le sens du caractère préférentiel attribué à ce type de mariage, l'aspect endogamique de cette pratique appréciée comme un mariage à l'intérieur du lignage et qui contredit ainsi la règle de l'exogamie lignagère et, enfin, l'appréciation de cette union comme un mariage dans un degré rapproché, le mariage dit arabe consistant alors « à épouser le conjoint situé au plus proche degré de consanguinité ».

Une idée que Pierre Bourdieu exprima dans un texte célèbre sur la question retiendra tout d'abord notre attention : « Lorsque les informateurs répètent avec beaucoup d'insistance qu'on se marie moins dans la lignée aujourd'hui qu'on ne le faisait autrefois, peut-être sont-ils simplement victimes d'une illusion suscitée par le dépérissement des grandes familles indivises ». En effet, « lorsque l'indivision est rompue et que rien ne vient rappeler et entretenir la relation généalogique, la fille du frère du père peut n'être pas plus proche dans l'espace social pratiquement appréhendé que n'importe quelle autre cousine patrilatérale (ou même matrilatérale) ; au contraire, une cousine plus éloignée dans l'espace généalogique peut-être l'équivalent pratique d'une *bint °amm* lorsque les deux cousins font partie d'une même « maison » fortement unie, vivant en indivision sous la conduite d'un ancien »[4].

---

2. Pierre Bonte, 1994, « Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage « arabe » ? «, in *Épouser au plus proche*, *op. cit.*, p. 371-398.
3. *Ibidem*, p. 371.
4. Pierre Bourdieu, 1980, « Les usages sociaux de la parenté », in *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, p. 278-279.

Dans le Jérid, la diminution des mariages entre membres de la sphère des parents collatéraux accompagne un dépérissement de la grande famille patriarcale, du *°arsh* ou de la *lahma*, au plus petit niveau de segmentation.

Certes d'autres effets de ce dépérissement peuvent se faire sentir. Ainsi du mariage avec la cousine comme mariage « faute de mieux ». P. Bourdieu cite ce cas pour des familles peu pourvues en fils et donc limitées dans les choix du conjoint. J'ai constaté à Tozeur que certains mariages de ce type pouvaient être dus à l'isolement social de familles marginalisées dans leur nouvel espace et mode de vie. C'est le cas de quelques familles Rkârka très paupérisées, dont les fils, s'ils se marient, ne peuvent le faire que dans le cercle restreint de leur parenté immédiate. On peut imaginer également, à titre d'hypothèse cette fois-ci, que certains mariages avec la cousine dans la société Jéridi concernent des grandes familles qui trouvent dans ce type d'union une solution pour préserver le haut statut social partagé par les deux époux. Ce serait deux types opposés de mariages endogamiques dus à la rareté des personnes de statut égal dans le marché matrimonial.

La valorisation de la parenté par les oncles paternels est tributaire d'une idéologie du sang, qui considère que seul ce lien constitue la véritable famille (la même chair, *lahma*) tandis que les autres sont classés parmi les proches (*aqârîb*, on dit alors *yuqrubnî*, il m'est proche, quand la relation généalogique est plus lointaine). Dans une logique patriarcale, cette idéologie correspond aussi à un positionnement politique, celui des hommes rassemblés sous le même nom de l'ancêtre éponyme transmis par les pères et qui constitue le principe symbolique des solidarités dans le groupe. Cependant, il ne semble pas que ce fait explique à lui seul l'existence d'un mariage préférentiel qui, d'ailleurs, concerne quasiment autant les différentes cousines que la fille du frère du père, comme le montrent les statistiques recensées par P. Bonte[5]. Certainement les réponses sont-elles à chercher dans une aire matrimoniale constituée par la sphère familiale élargie et par les champs qu'elle couvre, affectif, moral, patrimonial, de l'honneur et du système vindicatoire. Ceux-ci se conjuguent pour orienter les mariages dans un degré rapproché qui représente alors la réalisation symbolique et matérielle de cet ordre social.

Les mariages arabes trouvent une partie de leur signification dans l'égalité de statut de conjoints issus de cette sphère, et plus précisément de deux frères. Signification que semble corroborer la règle de l'hypogamie féminine, qui interdit à une femme d'épouser un homme de statut inférieur au sien. C'est un « idéal de proximité » et de l'entre-soi qui se réalise dans le mariage dans un degré rapproché.

Les questions soulevées par l'existence d'une norme sociale s'exerçant en faveur de ce type d'unions sont nombreuses et complexes. Il ne

5. 1994, *op. cit.*, p. 377.

s'agit pas ici d'y apporter une réponse mais bien de prendre la diminution de ce type de mariages comme l'indicateur d'une relative dissolution de la règle lignagère au profit d'autres modes d'organisation des relations entre les individus.

Par le recours aux registres d'état civil qui se sont développés avec la croissance de l'emprise administrative des centres politiques, je pense qu'il est possible de remédier aux aléas des indications orales afin de faire un peu de lumière sur l'évolution des stratégies matrimoniales à Tozeur.

Les résultats

Évolution des mariages entre cousins à Tozeur, 1959 – 1996

Population/année	1959 (*)	1979	1996
Awlâd Sîdî Abîd			
AM	24 (2)[6]	5 (1)	2 (1)
Autres	12 (4)	7 (2)	1 (0)
NC	52	23	9
Mariages comptab.	88	35	12
% AM	27 %	14 %	17 %
%Autres	14 %	20 %	8 %
%Total	41 %	34 %	25 %
Jéridi-s			
AM	9 (0)	14 (0)	3 (0)
Autres	9 (2)	18 (6)	7 (1)
NC	69	127	89
Mariages comptab.	87	159	99
%AM	10 %	9 %	3 %
Autres	10 %	11 %	7 %
Total	20 %	20 %	10 %

(Source : enquêtes personnelles à partir des registres d'état-civil de la ville de Tozeur)
(*) Pour les Awlâd Sîdî Abîd, les mariages sont enregistrés entre 1959 et 1962 et célébrés dans les années quarante et cinquante.

Les mariages cumulés sur la période de l'indépendance jusqu'à nos jours montrent que les unions entre cousins sont deux fois moins importantes chez les Jéridis que chez les Awlâd Sîdî Abîd : 17,4 % contre 37,8 %. Les mariages dits « arabes » avec la cousine parallèle patrilinéaire constituent le pourcentage le plus élevé des unions entre cousins chez les (anciens) nomades, alors que c'est l'inverse pour les Jéridis.

6. Exemple de lecture : Dans les mariages de Awlâd Abîd récemment sédentarisés, enregistrés entre 1959 et 1962 (et célébrés dans les années quarante et cinquante) 24 sur 88 concernaient des awlâd °amm, dont deux avec un décalage d'une génération.

Mariages cumulés entre cousins, Tozeur 1959 – 1996

Population	Nombre de mariage (taux)	
Awlâd Sîdî Abîd		
AM	31	(25,9 %)
Autres	20	(14,8 %)
NC	84	(62,2 %)
Mariages comptabilisés	135	(100,0 %)
Jéridis		
AM	26	(7,5 %)
Autres	34	(9,5 %)
NC	285	(82,6 %)
Mariages Comptabilisés	345	(100,0%)
Mariages tous cousins confondus Awlâd Sîdî Abîd	51	(37,8 %)
Mariages tous cousins confondus Jéridis	60	(17,4 %)

(Source : enquêtes personnelles à partir des registres d'état-civil de la ville de Tozeur)

Les causes de cette distinction sont à rechercher principalement dans l'importance accordée aux liens du sang réputés être transmis uniquement par les hommes dans le contexte d'une présence sociale encore importante de la famille patriarcale chez les bédouins. Alors que les oasiens privilégient dans leurs stratégies matrimoniales de type endogamique l'alliance au sein d'un groupe patronymique plus large constitutif, avec d'autres, d'une *°ashîra* qui serait à Tozeur un peu ce que les *°aylât* sont à Tunis. Sophie Ferchiou définit la *°ayla* comme « un groupe de descendance issu d'un ancêtre masculin commun dont le patronyme est transmis en ligne agnatique ». Cette définition basique ne permet pas de distinguer la *°ayla* du *°arsh* rural et/ou bédouin. L'auteur indique un peu plus loin que le terme *°ayla* revêt à Tunis une « connotation valorisante »[7]. C'est cette hiérarchisation volontaire, cette stratégie de distinction qui me semble s'opposer à la représentation fortement égalitaire que se font les bédouins de leur ordre social. De plus, la *°ayla* a une assise endogamique plus restreinte et fonctionne davantage par alliance que le *°arsh* bédouin. Le système urbain est ainsi un système hiérarchisé, dans lequel quelques grandes familles s'accaparent prestige

7. 1992, « Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe : les °aylât de Tunis », in *Hasab wa nassab, Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Edition du CNRS, p. 138.

et domination. À Tozeur, cette distinction procède encore en partie des statuts hérités de l'histoire qui classent les propriétaires et les lignées de khammès même si désormais la richesse économique confère un important prestige social.

Par ailleurs, les patronymes ne découlent pas nécessairement du nom d'un aïeul éponyme mais peuvent avoir des origines plus surprenantes. Ainsi, le nom de famille « Blûza » très répandu à Zebda aurait été appliqué à la suite des vœux d'une femme Mekki qui n'avait que des filles et avait décidé, si Dieu lui donnait un fils, de lui coudre une blouse ; le fils est enfin venu et l'histoire ayant circulé, chacun l'a surnommé Blûza, qui est devenu son patronyme et celui de ses descendants qui, parfois, portent le double nom de Bluza-Mekki.

Les deux enseignements du tableau précédent sont tout d'abord que, chez les habitants du centre-ville comme chez les anciens nomades, la part des mariages consanguins dans les mariages totaux diminue de moitié entre 1959 et 1996. Ensuite, il apparaît que cette part demeure plus élevée chez ces derniers. À l'indépendance, alors que la sédentarisation débute tout juste, les mariages dans un degré rapproché concernent 41 % des unions, dont 27 % avec *bint al-°amm*. En 1979, année où de nombreux Rkârka ont gagné la ville, le mariage de type 1 n'intéresse que 34 % du total, dont 14 % entre *awlâd °amm*. La diminution a surtout concerné ces dernières unions alors que la part des mariages entre autres cousins et issus de germains s'accroît dans le même temps. Peut-être faut-il y voir la première manifestation d'une déstructuration des familles patriarcales due à la sédentarisation que sanctionnent les stratégies matrimoniales en proposant une égalité entre les différentes cousines.

Mais l'évolution générale est à la baisse, comme le montre le taux de mariage endogamique de 25 % en 1996, bien que le faible nombre de mariages enregistrés durant cette année limite la pertinence du commentaire. Toutefois, cette valeur correspond à ce que j'ai pu observer en questionnant les uns et les autres au hasard des rencontres sur l'origine de leur épouse. Ce chiffre d'un quart de mariages contractés dans la parenté proche donne un ordre de réalité très crédible. Il est plus le fait d'habitants de Helba que de ceux de « Derrière le cimetière » où il y a plus de mixité. Cette plus grande proximité entre les groupes (Jéridi, Rkârka et autres Awlâd Abîd) est probablement la cause de pratiques matrimoniales un peu plus ouvertes sur l'extérieur du *°arsh*.

Chez les oasiens, les mêmes évolutions sont perceptibles, même si, entre 1959 et 1979, le taux de mariage endogamique demeure stable à 20 %. Du point de vue des mariages entre *awlâd °amm*, les taux enregistrés en 1959 et 1979 (10 % et 9 %) sont sensiblement comparables, la diminution de ce type de mariage intervenant entre 1979 et 1996, année où seuls 3 mariages sur 99 unissaient des cousins issus de 2 frères, le taux de mariage endogamique dans la parenté proche étant de

10 %. Ce taux rappelle celui enregistré sur un échantillon de 1341 mariages sur 5 générations dans les grandes familles tunisoises (9,09 %)[8].

Le décloisonnement des quartiers

Répartition des mariages non consanguins de type 2, 3 et 4 à Tozeur, 1959-1996

Population/année	1959	1979	1996
Jéridi-s			
T2	31	57	26
T3	32	66	60
T4	1	4	3
total	64[9]	127	89
%T2	48 %	45 %	29 %
%T3	50 %	52 %	67 %
%T4	2 %	3 %	4 %
total	100 %	100 %	100 %
Awlâd Sîdî Abîd	pas de valeurs pour l'année 1959		
T2		15	6
T3		3	0
T4		5[10]	3
total		23	9
%T2		65 %	67 %
%T3		13 %	0 %
%T4		22 %	33 %
total		100 %	100 %

(Source : enquêtes personnelles à partir des registres d'état-civil de la ville de Tozeur)

La typologie des mariages permet d'apprécier la mobilité féminine puisque les femmes vont habiter dans la résidence du mari. Les parts respectives des mariages dans le quartier et des mariages hors du quartier donnent, à trois époques différentes (1959, 1979 et 1996), une précieuse indication sur le décloisonnement des quartiers constitutifs de la ville de Tozeur.

8. *Ibidem*, p. 144.
9. La différence avec le nombre de mariages non consanguins (69) repéré dans la statistique sur les mariages endogamiques (*Évolution des mariages entre cousins*) vient du fait que les informations nécessaires à la construction de la présente série ne figuraient que sur 64 contrats de mariage.
10. Valeur supérieure à celle des mariages mixtes jéridis car l'un des 5 mariages a été conclu avec un non-Jéridi.

Du point de vue des Jéridis, la tendance est à la diversification dans les procédures de choix du conjoint. De moins en moins issu de la famille et même du quartier, le conjoint, quand il n'est pas un cousin ou une cousine, ce qui ne concerne de toute façon qu'un mariage sur 10, est en 1996, dans 67 % des cas, une personne éloignée n'appartenant pas aux cercles de la parenté et de la résidence. Cette évolution se dessine timidement entre 1959 et 1979, où la part des mariages de type 2 diminue de 48 à 45 % tandis que celle de type 3 s'accroît en pourcentage de 50 à 52. Déjà en 1959, ces derniers sont majoritaires, ce qui montre, contre toute attente, que le décloisonnement des quartiers était à l'époque effectif. Car 50 % de mariages de type 3, cela signifie que près d'une femme sur deux (car ce taux est construit sans tenir compte des 20 % de mariages endogamiques) qui se marie en 1959 quitte son domicile, sa famille et son quartier pour s'installer ailleurs et rejoindre une nouvelle famille désormais alliée. Cette donnée s'inscrit dans le même mouvement d'affaiblissement du système patriarcal, dont la sphère d'influence décroît, et de diminution des cas de gestion indivise des biens certainement à l'origine d'une partie du faible nombre de mariages consanguins. Les considérations d'héritage et de maintien du patrimoine dans la famille patriarcale diminuent considérablement du fait, notamment, de la crise de l'agriculture que connaît le Jérid à l'époque et qui déprécie les propriétés agricoles ainsi que de la diffusion du salariat qui amorce une certaine autonomisation des individus.

En ce qui concerne le monde bédouin, la crise de l'ancien mode d'existence est encore plus vive. Mais le maintien relatif de l'organisation sociale dans la sédentarisation et, surtout, la moindre pénétration de la division du travail et de l'individualisation partielle qui l'accompagne expliquent des taux plus importants de mariages consanguins et de mariages dans le *°arsh*. Notons la rareté relative des « mariages mixtes » (7 sur 450), 3 mariages en 1996 (2 unissent des hommes du centre-ville à des femmes Rkârka et 1 est dans le sens contraire, un Rakrûkî épouse une Jéridienne), 4 en 1979 et un en 1959 (un homme Rakrûkî salarié dans les mines épouse une femme de Tozeur). Ces mariages concernent dans 5 cas sur 8 un homme Jéridi et une femme bédouine. Les mariages mixtes sont très rares du côté du centre-ville, *a fortiori* quand il s'agit de donner une femme à un homme réputé inférieur dans la hiérarchie locale. Cela pourra néanmoins advenir quand celui-ci justifie d'une réussite économique ou dispose d'un salaire.

Cette même logique de l'hypogamie féminine est sensible dans les mariages entre habitants du centre-ville. Les unions sont ainsi très rares entre une femme de grande famille (*°ashîra*) et un khammès ou simplement un homme n'appartenant pas à un lignage dit *hurr,* réputé descendre en droite ligne de l'ancêtre éponyme, mais à une lignée de *dukhala*, des « entrants », n'appartenant pas à la descendance directe du saint. Il s'agit souvent d'ancien khammès et/ou esclaves noirs (*usfân*) des

grandes familles. D'après les habitants, ce type de mariage déséquilibré socialement est encore assez rare de nos jours.

On raconte ainsi comment un khammès a récemment épousé la fille de son propriétaire à Tebebsa. Reproduisant une antique coutume, il l'a enlevée et l'a épousée devant un notaire. Le père de la mariée en serait mort de colère après 27 jours d'alcoolisme intensif.

Les pratiques matrimoniales contemporaines se caractérisent par l'ouverture des possibilités, sans que les anciens réseaux soient totalement anéantis. Aucune des formes de mariages (sauf incestueux) n'est vraiment proscrite, la négociation étant la règle dans les familles où les pères conservent encore un droit de veto.

Les mariages redoublés (deux sœurs épousent deux frères qui sont leurs cousins) dans la même génération existent encore en milieu bédouin, parallèlement à des mariages de type lointain avec un étranger. J'ai séjourné dans une famille de Rkârka qui a connu cette variété dans le choix du conjoint. Parmi les enfants mariés, deux filles ont épousé les deux fils du frère du père et se sont installées avec eux à Nefta, où ces derniers sont restaurateurs. Un autre fils a épousé une habitante du centre-ville qu'il a rencontrée à l'université. Il exerce des fonctions assez importantes localement (politique et administrative). Le quatrième fils enfin s'est marié avec une voisine dont les parents, originaires d'une autre région, se sont installés à Ras adh-Dhrâ°. Ces deux personnes sont installées avec leur famille dans des « villas » jouxtant le *hûsh* familial.

L'évolution du choix du conjoint traduit un changement social qui traverse l'ensemble du Sud tunisien à des degrés divers. Dans le Jérid, où le monde industriel est apparu depuis un siècle avec les mines de la région de Gafsa, le salariat agricole s'est développé au côté de formes plus anciennes d'emploi comme le khammessa, puis beaucoup plus récemment, avec l'établissement d'une industrie de service liée au tourisme, la division du travail a remis en cause les anciennes formes de gestion du patrimoine sans totalement les faire disparaître. Elle s'est accompagnée d'un développement des valeurs individualistes se traduisant par l'émergence de la revendication du choix du conjoint. Les stratégies matrimoniales les plus élaborées des parents peuvent s'écrouler quand le fils impose la jeune fille, rencontrée à l'université ou tout simplement accostée dans la rue. Beaucoup de mariages en 1996 se sont conclus ainsi, par le hasard d'une rencontre qui se termine heureusement. Les lieux de travail comme les hôtels et les administrations voient se nouer de nombreuses idylles. Cela ne signifie pas pour autant que les entremetteuses soient au chômage. Elles continuent d'exercer, mais désormais leurs possibilités sont plus larges puisqu'une femme de Hawâdif peut épouser un homme de Zebda[11] sans que tous deux doivent s'enfuir. Ces entremetteuses sont un recours pour ceux, personnes isolées,

11. Cf. *supra*, ch. I.

veufs, divorcés, qui ne peuvent trouver d'épouse dans les nouveaux « circuits de matrimonialité » s'offrant à eux, lors des études, sur les lieux de travail, ou, plus rarement, lors d'une rencontre fortuite.

Les mariages dans la famille concernent souvent des émigrés qui rentrent prendre femme au pays et auxquels on réserve une cousine proche ou lointaine. Quatre mariages de ce type ont été célébrés en 1979, ce qui vu le faible nombre d'émigrés à l'époque est important. Ce type de mariage explique une partie du maintien des unions endogamiques.

L'indicateur du type de mariage montre un décloisonnement indéniable des quartiers du centre-ville et un relatif isolement des populations bédouines.

Tous partagent un élargissement de la sphère des égaux, dans laquelle se choisissent les époux, qui déborde largement la parenté immédiate, mais pas avec la même intensité. Les bédouins se marient, en effet, en majorité dans le °*arsh* d'origine, tandis que la plupart des alliances au centre concernent des personnes de quartiers différents. Cependant l'élargissement de l'aire de matrimonialité, c'est-à-dire des milieux considérés comme de statuts comparables ou supérieur, des familles Jéridis intègre peu le milieu bédouin (8 mariages sur environ 450 pour les trois années de référence, 1959, 1979, 1996). Les pratiques matrimoniales qui par ailleurs, évoluent dans tous les groupes demeurent déterminées par la forme que prennent localement les figures de l'altérité et de l'identité, encore travaillées par la dichotomie *Jridî-Baddû*.

L'évolution de la mobilité résidentielle

Tableau :
Indice de mobilité résidentielle des habitants des quartiers centraux de Tozeur (centre et quartiers intra-oasiens)

Taux de mobilité/année	1959	1979	1996
Mobilité	26	28	33
Pas de mobilité	60	110	63
Total	86	138	96
Taux de mobilité	30 %	20 %	34 %

(Source : enquêtes personnelles à partir des registres d'état-civil de la ville de Tozeur)

La mobilité en 1959 est assez forte, et imputable principalement à des apports extérieurs à la cité. Plusieurs itinéraires sont décelables : on trouve ceux qui résident à Tozeur et qui, nés en Algérie, se marient cette année-là (4) ; l'arrivée des premières familles Ghrib qui occuperont la partie inférieure de Ras adh-Dhrâ° et dont les enfant se marient dans la nouvelle résidence de Tozeur (2) ; ceux des mines qui prennent femme à

Tozeur (naissance à Tozeur et résidence à Metlaoui) (7), dont la majorité est originaire de Shabbiyya (4) ; enfin des émigrés vers d'autre gouvernorats, Sfax, Tunis, Kairouan, Nefta, Jendouba, Kasserine (8). Les cas de mobilité d'un quartier vers un autre sont très minoritaires (5).

En 1979, ces cas concernent en premier lieu les immigrés à Tozeur qui épousent une habitante de la ville (9 personnes dont 2 sont originaires de familles de Tozeur. Elles sont nées dans une autre ville mais résident à Tozeur au moment du mariage).

S'agissant des mobilités dans la ville, le mouvement qui conduit les habitants du centre vers les quartiers périphériques s'amorce puisque l'on compte 7 cas de ce type. La mobilité entre les autres quartiers est moindre : 4 cas. On compte 6 émigrés revenus se marier dans leur ville, dont 2 habitants de Shabbiyya résidant dans des villes minières de la région et un émigré en France. Parmi eux 4 épousent une cousine. Enfin on compte deux familles Ghrib originaires du Nefzaoua et installées à Tozeur.

Les mobilités sont moins importantes qu'en 1959, qui correspond à une période de plus fort mouvement par apport extérieur. Du point de vue de la mobilité interne cependant la mobilité s'accroît, une évolution perceptible tendant à accroître les dé-cohabitations (39 % des cas).

On retrouve en 1996 un indice de mobilité comparable et même supérieur à celui de 1959 (34 % contre 30 %). Mais cette fois-ci les mouvements internes à la cité (12) servent davantage à alimenter la mobilité à laquelle ils contribuent dans la proportion de plus d'un tiers. Ces mouvements sont presque exclusivement dans le sens centre-ville vers Ras adh-Dhrâ°. Par rapport à 1979, on note l'importance des immigrés (18), dont 10 sont issus des villes minières. Une partie de ces immigrés est d'origine tozeuroise. Dans cinq cas, l'installation de ces arrivants se fait à Ras adh-Dhrâ°. Dans les autres, elle se fait soit dans le quartier d'origine, soit dans les nouvelles zones (zones touristiques, logement dans l'hôtel pour lequel on travaille…). Ceux qui avaient émigré dans les mines rentrent nombreux au Jérid et notamment à Tozeur, à la suite de la crise de l'industrie minière régionale et du développement du tourisme. On préfère souvent, en effet, faire appel à cette main-d'œuvre habituée à des travaux difficiles et peu regardante sur ses conditions de travail que recourir à des Jéridis réputés être peu travailleurs, conscients de leurs droits et absentéistes, notamment lors de la récolte des dattes, qui les retient dans leurs jardins.

Le cloisonnement, une illusion d'optique

Plus encore, que les quartiers « bédouins », les quartiers du centre-ville connaissent d'indéniables mouvements et leurs populations s'interpénètrent toujours davantage. Comme je l'avais noté pour les quartiers de sédentarisation de Ras adh-Dhrâ° en sondant l'origine « ethnique » des habitants maison par maison[12], il n'y a plus aujourd'hui à Tozeur de quartier entièrement homogène du point de vue de la composition de ses habitants, si ce n'est peut-être Helba.

Tel est l'enseignement tiré de la lecture des indications portées sur les contrats de mariage. Ce fait vient contredire l'apparent aspect de mosaïque de groupes différents, aux frontières bien définies, que donnent les quartiers de Tozeur. Le legs de l'histoire, le maintien des appellations et la force, il est vrai, de l'attachement au quartier, orientent nombre de discours vers l'expression de ce mythe de l'entre-soi, de la pureté originelle conservée, de l'espace *sâfî*, pur. Compte également le fait que l'importante « circulation » des femmes entre quartiers se passe dans les coulisses de la vie sociale, dans ce monde où les espaces domestiques sont jalousement protégés et dans lequel « public » rime en général avec « masculin ». Pourtant elle contribue avec force au décloisonnement des quartiers.

Le caractère lignager des quartiers doit donc être relativisé du point de vue de leur composition. De plus, de nouveaux lotissements se développent, accueillant des habitants de différentes origines comme avant eux les *malâji'*. Ces quartiers « résidentiels », entre la route de Nefta et la zone touristique ne se constituent pas sur le support de l'origine, y compris celle de Jéridi-Bédouin, mais sur celui de la réussite économique.

Cependant il faut noter l'absence totale de Rkârka dans les quartiers centraux. De ce point de vue, il y a cloisonnement. La mixité entre les bédouins et les Jéridis provient donc de la migration de ces derniers vers les lieux d'habitat des premiers.

Du point de vue de sa composition ethnique contemporaine, la ville de Tozeur tend à se cliver en deux, les Jéridis et les anciens nomades. Au sein de ces derniers, les divisions sont nombreuses, les règles de la *°arûshiyya* continuant encore à s'imposer avec plus ou moins d'insistance. Chez les Jéridis, les divisions sont plus fondées sur une appartenance spatiale et économique que sur les lignages, une différentiation existant entre les quartiers centraux et ceux situés dans la palmeraie. Les grandes familles gardent un certain prestige mais désormais c'est plus le partage d'un espace urbain qui alimente l'identité

12. Cf. *supra*, ch. 5.

que l'appartenance à un quartier lignager pour partie en voie de dissolution. L'identité citadine peut désormais exister, pour les Jéridis comme pour les Rkârka (entre autres), même si ces derniers doivent davantage la légitimer dans les discours et les pratiques.

De façon paradoxale, le registre foncier, loin d'éloigner les bédouins de la ville, les en rapproche, car le monde de la steppe est fortement lié à celui de la ville par toutes une série de mécanismes qui apparaissent à l'analyse des « histoires de terre ».

TROISIÈME PARTIE

HISTOIRES DE TERRES

Terre et territoire, la parenté homonymique semble suggérer un passage de fait du premier au deuxième terme. S'agissant des tribus bédouines, comme le montre l'exemple des Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie, la relation est, au contraire, problématique entre l'occupation d'un espace et les formes de sa constitution en territoire.

S'il n'y a pas de « qabîla autonome sans territoire » comme l'écrit Sophie Caratini[1], alors on peut considérer que la généralisation de l'insertion dans l'État tunisien des espaces anciennement contrôlés par les tribus bédouines a provoqué un recul notable de leurs formes d'organisation collective. L'avatar moderne de ce territoire en Tunisie réside aujourd'hui dans la notion de terres collectives (*arâdhî ishtirâkiyya*), qui relèvent, pour une part, de la fiction juridique.

Autour de la terre, dans un contexte de pluralité des appartenances, l'existence Awlâd Sîdî Abîd s'éprouve au contact du territoire commun et de sa gestion dans les institutions qu'a créées l'État pour liquider ce qu'il considère, avec raison, comme le support d'une appartenance collective qui concurrence celle, individuelle, véhiculée par l'idéologie citoyenne (*muwâtîn*)[2].

Dès lors on peut s'interroger sur ce qui demeure de l'existence collective quand le rapport au territoire qui la fonde se trouve enfermé dans des logiques juridiques et de politique nationale. Car c'est dans la rencontre d'un temps (la lignée) et d'un espace, au croisement du mythe généalogique et de l'occupation d'un sol, que se construit l'identité collective Awlâd Sîdî Abîd. Mais à la différence des Rgaybât étudiés par Sophie Caratini, l'action se situe aujourd'hui sur une terre contrôlée par un État central puissant.

---

1. Sophie Caratini, 1989, *op. cit.*, p. 249.
2. Cette logique politique oriente des actions aux mobiles variables. Ainsi la raison essentielle de l'apurement foncier réside dans la tentative de rationalisation de la gestion foncière destinée à accroître la rentabilité des terres et notamment des terres collectives que la législation entend dégager de l'état « léthargique dans lequel elles se trouvent plongées depuis des années, ce qui a paralysé en quelque sorte leur essor dans le domaine de la productivité », selon les termes de la lettre du 2 mai 1973 du ministre de l'Agriculture à un gouverneur, citée par Hafedh Ben Salah, 1973, *Les terres collectives en Tunisie*, Centre d'études, de recherches et de publications de la Faculté de droit, de sciences politiques et économiques, (Série Études de droit et d'économie, vol. II), annexe 3.

9

L'État contre la *qabîla*
L'extension de la souveraineté nationale au détriment des autonomies locales

Du territoire à la terre collective[1]

Perspective historique

La territorialisation de l'État tunisien qui s'affirme depuis le XVII^e^ siècle entraîne une réduction de l'autonomie des tribus à travers l'intégration de leurs territoires dans un espace national.

Pour les tribus nomades et semi-nomades de l'intérieur et du Sud tunisien, l'arrivée des Ottomans en 1574 et la mise en place progressive d'un État centralisé, doté d'une administration performante, constituent le début de la perte de leur autonomie par la remise en cause du fonctionnement qui prévalait sous les Hafsides[2]. Le prince cherchait alors à se concilier les tribus sans leur disputer les territoires qu'elles occupaient, passant avec elles des alliances afin qu'elles fournissent une aide militaire, notamment pour le prélèvement des impôts sur les communautés sédentaires et oasiennes lors du passage de la *mhalla*.

Cette intégration progressive à l'État national, territorialisé, se traduit dans le lexique par l'application à partir du milieu du XIX^e^ siècle du terme de *ra°iyya* (sujet) aux membres des tribus, qui étaient auparavant désignés par la référence à leur groupe agnatique Awlad Fulân ou Beni Fulân [3].

---

1. Cette partie doit beaucoup aux discussions menées par le pôle tunisien, que j'ai animé à l'IRMC de Tunis en 1997-1998, du groupe de recherche sur les « configurations de l'altérité nomade » initié par Sophie Caratini au laboratoire UBAMA de Tours.
2. Dynastie qui, depuis Tunis, régna en Ifriqiya entre 1229 et 1574.
3. A. Hénia, 1998, « L'individu de l'état de sujet à l'état de citoyen (*muwâtin*) : cas de la Tunisie à l'époque moderne et contemporaine », contribution au colloque

L'impôt jusqu'alors collectivement supporté par la tribu devient individuel. En effet, la mise en place de la concurrence des voies maritimes sur les voies caravanières prive dès le XV^e siècle le pouvoir et les élites urbaines d'une source importante de revenu. Ces derniers vont alors se tourner vers les terres de l'intérieur afin d'en tirer de nouveaux revenus. L'évolution de l'impôt se traduit dans les termes par l'abandon de la notion de *barda°a* (bât), qui signifiait un impôt collectivement réparti au sein de la tribu, comme le bât répartit la charge sur les animaux[4]. Le doublement de l'impôt de la *majba* en 1863, dans un contexte de pressions européennes sur le pays acculé à la faillite, accentue de façon définitive, malgré un dernier sursaut lors de jacqueries de 1864, la pression du pouvoir central sur les tribus de l'intérieur. Cela se produit par l'intermédiaire d'un système d'imposition d'autant plus lourd que le pays est en faillite et doit supporter le prix d'un endettement massif auprès de ses créditeurs étrangers.

On conçoit dans ce contexte que les thèses attribuant exclusivement le recul des tribus, la fixation des bédouins et les spoliations de terres à la colonisation soient un peu manichéennes[5]. En fait, l'établissement du protectorat et la pression sur les terres l'accompagnant marqueraient plus une différence d'intensité qu'une nouveauté. Ceci a été décrit notamment par Abdelhamid Hénia dans son analyse des stratégies foncières des élites urbaines de Tunis dans les campagnes du pays dès l'époque moderne[6]. Entre dans ce cadre les habitants des régions rurales dont les tribus ont à subir la pression foncière des citadins sur leurs terres. Dans les conflits qui ne manquent pas d'éclater, « la preuve orale, refusée par les juristes tunisois aux gens des tribus dans leurs litiges avec les citadins prend force de loi pour trancher des litiges impliquant des citadins entre eux ». Quant à la preuve écrite, elle « ne serait appliquée d'une manière stricte que dans le cas où elle est opposée aux non-citadins »[7].

Il est vrai cependant qu'avec le protectorat, cette pression, outre son intensification, s'enfonce davantage dans le pays, s'appliquant aux terres phosphatières des Awlad Bou Haya dans la région de Gafsa comme aux grandes surfaces agricoles de Sbaytla, par exemple, dont sont expulsés les Ouled M'hamed. Aussi l'accentuation et le caractère plus systématique de la contrainte foncière à la suite de l'établissement du protectorat plongent-ils les habitants des steppes dans une suite ininterrompue de

---

Individual and society in the mediterranean muslim world, Fondation European Science, Istanbul, Turquie, 14 p.

4. *Ibidem*.
5. H. Attia, dont j'admire par ailleurs le travail, n'échappe pas dans sa thèse (1977, *op. cit.*) à cette tentation dans un contexte social et scientifique où cette manière de voir était très répandue.
6. A. Hénia, 1995, *Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne*, Thèse de doctorat d'État, 1168 p. (4 vol.).
7. *Ibidem*, p. 180-181.

conflits fonciers provoqués par l'intégration des espaces des hautes steppes dans les projets de la colonisation. Les terres intéressant la planification coloniale sont alors versées au domaine de l'État[8]. Cette recrudescence des opérations foncières dans tout le pays entraîna une floraison de textes juridiques, dont le but à peine caché était de légitimer par le droit la colonisation foncière. Les tribus ne sont pas en reste dans ce mouvement, tentant par l'élaboration d'actes notariés, les *hujja*-s, de prouver leur possession par les principes de la « longue occupation et de la commune renommée », qui « constituent les fondements essentiels de l'appropriation dans ce cadre rural »[9]. Après l'arrivée des Français, certaines stratégies juridiques ont pu conduire à préférer la jouissance collective et le statut de terres collectives là où les appropriations étaient individuelles, de façon à mieux se prémunir contre les spoliations de l'État[10]. La vie des terres se développe ainsi de plus en plus dans un registre juridique.

Le temps des Français

Le protectorat français installé à la fin du XIX^e^ siècle (1881) est un moment-clé de la territorialisation de l'État. Une législation est peu à peu édifiée qui dépossède un peu plus les tribus de leur territoire. La notion de « terres collectives » (*aradhî ishtirâkiyya*) est inventée pour désigner d'un point de vue juridique les espaces communautaires tribaux.

La substitution du territoire par les « terres collectives » permet aux autorités coloniales de délimiter de façon rigide des espaces aux frontières pourtant fluctuantes au gré des conjonctures. La délimitation désormais fixe permet le contrôle des territoires, ainsi que leur morcellement. En effet, certaines parcelles du territoire sont définies en tant que « terres collectives », dont les tribus n'ont que l'usufruit, les autres étant versées au Domaine de l'État, car considérées comme terres mortes (*mawât*) de façon abusive ou par ce qu'elles sont temporairement inexploitées. Parfois, comme au Jérid, seules les terres à emblaver sont considérées comme collectives, à l'exclusion, donc, des terres de parcours pourtant considérées comme « territoires collectifs de tribus ou de fractions de tribus », dès le décret du 14 janvier 1901. Les administrations foncières successives ont par la suite l'ambition de transformer cette propriété collective partielle en propriété *melk*, individuelle et totale, au profit soit des colons, soit d'agriculteurs locaux après l'indépendance.

8. H. Attia, 1977, *op. cit.*, p. 423.
9. A. Hénia, 1995, *op. cit.*, p. 148.
10. P.-R. Baduel, 1984, « L'intégration nationale de pasteurs pré-sahariens (Tunisie) », in *Enjeux sahariens*, CRESM, CNRS, p. 403.

Ces constructions juridiques accompagnent, dans tout le Maghreb[11], l'accroissement du domanial, le quadrillage de l'espace par les réseaux de communication, la fixation des frontières, etc. Partout, la construction juridique de la « terre collective » ne compense que très imparfaitement la destruction des territoires. Elle tente de figer des frontières qui évoluaient selon les conditions écologiques et les rapports de force entre les tribus, des luttes permanentes sanctionnant la compétition sur les terres puisque, de tout temps, le territoire est à conquérir et qu'il ne peut jamais être considéré comme définitif.

Ainsi, le territoire des Awlâd Sîdî Abîd, en perpétuelle redéfinition, a fait l'objet de plusieurs tentatives de bornage. Néanmoins, toutes furent vouées à l'échec, car la réalité des compétitions foncières locales se trouvait trop engoncée dans ce costume juridique.

Le territoire est donc un ensemble complexe. Il ne se réduit pas à l'espace utile une année mais s'étend sur l'ensemble de la zone contrôlée par les différents *°urûsh* de la tribu bédouine constituant selon l'expression de P.R. Baduel des « finages lignagers »[12]. Il est nécessaire de disposer d'un espace suffisamment grand pour pouvoir se déplacer entre les endroits recevant la pluie, ceux irrigués par les crues des oueds et pour bénéficier d'une plus grande diversité de terrain. En effet, les terres exploitées une année ne le seront peut-être pas l'année suivante, où la pluie sera tombée ailleurs ; il faut donc étendre le plus possible la superficie contrôlée. Le territoire est aussi la résultante d'un rapport politique local et d'une situation écologique imposant mobilité et diversité des formes d'exploitation de l'environnement. À l'intérieur de cette zone fluctuante d'exclusive, les terres sont distribuées selon les rapports de force entre les *°urûsh* constitutifs du groupe tribal. À tel où tel endroit, elles font l'objet de compétition avec des *°urûsh* d'une confédération voisine, au Jérid et dans la montagne de Tameghza, ce sont les Awlâd Bou Yahya des Hammemas et les Shabbiyya de Tozeur.

Mais la terre collective réduit cet ensemble complexe aux terres labourables enregistrées et aux parcours utilisés. Elles assimilent donc le territoire tribal au territoire utile tel qu'il est défini l'année du bornage. Or, la terre collective dans le Jérîd réduit cette superficie aux quelques parcelles labourées qui sont enregistrées. Il est inévitable dans ce cas que, dans la logique des affaires foncières, le labour d'une terre non enregistrée au moment du passage de la commission de bornage soit considéré comme une extension sur les terres domaniales.

11. Par exemple, Néjib Bouderbala, 1996, « Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (1912-1930) », REMMM, 79/80, p. 143-156.
12. 1984, *op. cit.*, p. 412-413, « (…) l'espace Beni-Zid fut très ancestralement découpé en finages lignagers qui n'étaient jamais concentrés en une seule zone ».

Les étapes du travail législatif

Le contenu juridique des législations sur la question des terres collectives a fait l'objet de suffisamment d'analyses pour qu'il soit inutile de revenir dans le détail sur ce point[13]. Un survol de la question suffira à situer les options retenues par les différents législateurs.

Le travail législatif autour des territoires tribaux a été entrepris dès le XIX^e^ siècle puisque, en 1851, un texte établit que la nue-propriété des terres collectives en Algérie est dévolue à l'État tandis que la jouissance est attribuée aux tribus. Le sénat – consulte du 22 avril 1863 accorde aux tribus algériennes la « jouissance permanente de leur terre ». Cependant, cette faveur de l'empereur est surtout symbolique puisque les tribus dans le cadre de la colonisation ne peuvent disposer librement de ces terres dans la mesure où seul l'État peut créer la propriété entre les mains de l'individu sur les terres °*arsh*.

De fait, la tendance est que jurisprudence et doctrine s'accordent à reconnaître à l'État la propriété des terres collectives dont les tribus n'ont que la jouissance. Cependant, une opinion minoritaire tend à reconnaître à ces mêmes tribus le droit à disposer de leurs terres, ce qui revient à leur accorder une pleine propriété. Ainsi M. Dumas qui exerca la charge d'ancien président du tribunal de Tunis déclarait : « Vous avez, devant vous, des milliers d'habitants de la régence embrassant d'une étreinte passionnée ce sol, ce sol tout entier si démesuré qu'il puisse paraître pour cette étreinte, et ils vous supplient, au nom du droit, du droit tel qu'ils le conçoivent, simple, évident, sans arguties et sans sophismes, synonyme de bonne foi et d'honnêteté, de déconseiller aux pouvoirs publics toute entreprise qui, sous les dehors d'une prétendue légalité, ne serait à leurs yeux qu'un abus de la force et une spoliation. Ce sol est à nous : il est notre bien familial, il était à nos aïeux… ». Cette approche est quantifiée de sentimentale par Housset[14], qui la cite en antithèse des positions majoritaires. Elle ne sera pas retenue par le décret de 1901 qui tranche la question en faveur du prince, les tribus ne disposant que d'un droit de jouissance accordé par Ali Pacha-Bey dont le titre sans équivoque est « possesseur du royaume de Tunis ». Ce décret institue la délimitation des terres collectives qui recouvrent les terres de parcours et de culture. De même, la jurisprudence penche en faveur de cette doctrine, le tribunal mixte de Tunis déclarant en 1909 à propos de ces terres que « le prince n'y peut consentir que les concessions précaires de jouissance ».

13. Pour une approche juridique voir, par exemple, Louis Housset, 1939, *op. cit.* ; Hafedh Ben Salah, 1973, *op. cit.* Habib Attia développe longuement ce thème dans sa thèse, 1977, *op. cit.* voir aussi une synthèse par P.-R. Baduel, 1984, *op. cit.*, p. 400-406.
14. L. Housset, 1939, *op. cit.*, p. 13.

Les deux décrets de 1918 (pour les territoires militaires) et de 1935 (pour les territoires civils, dont le Jérid) précisent le statut de ces terres en accordant aux membres des tribus une propriété tronquée : « La terre collective est le bien insaisissable, inaliénable et imprescriptible possédé en commun sous le contrôle administratif, par un groupement, chaque chef de famille ayant droit seulement à une quote-part de jouissance ». C'est le décret de 1935 qui institue le conseil de gestion dont on verra l'histoire chaotique pour les Awlâd Sîdî Abîd. Une logique de gestion du territoire s'impose tandis que se dessine parallèlement l'extension des domaines d'intervention de l'administration qui impose désormais une tutelle administrative aux tribus, remplaçant l'institution du *mi°âd* par un conseil dépendant.

Après l'indépendance

La République tunisienne indépendante va légiférer à plusieurs reprises sur les terres collectives (1957, 1964, 1971, 1974), sans remettre en cause fondamentalement les textes antérieurs. Les modalités de distribution vont varier selon les contextes politiques. Ainsi, la loi de 1964, dans un contexte de mise en place d'une économie socialiste, prévoit que la mise en valeur des terres collectives ne pourra se faire que dans le cadre de coopératives. L'ambition politique était alors de favoriser un passage de la « vie tribale » à la vie coopérative en s'appuyant sur un système collectif déjà existant.

Cette parenthèse est refermée en 1971. La « melkisation », qui est la transformation en propriété privée de parcelles de terres collectives, est à nouveau à l'ordre du jour[15] et l'intervention administrative dans les conseils de gestion est encore plus intense puisqu'elle fixe le nombre des membres, confirme leur élection, intervient pour suspendre un des membres, dissoudre le conseil. En bref, « elle est l'influent censeur des actes de l'organe de gestion ».

Plusieurs textes vont venir aménager les dispositions existantes, sans que soit fondamentalement remise en cause l'évolution vers un contrôle croissant de l'État et la tendance à la « melkisation ». La dernière innovation juridique, date de 1988, qui prévoit que les terres nues de parcours seront gérées par l'administration forestière (promulgation du code forestier).

Grâce à un document de 1912, il est possible de reconstituer une part de cette histoire foncière pour le cas des espaces steppiques du Jérid.

15. Une circulaire du 2 mai 1973 rappelle que l'objectif du gouvernement est la liquidation progressive des terres collectives, cité par P.-R. Baduel, 1984, *op. cit.*, p. 403-404.

Une réalité nuancée. Le cas du Jérid

L'ordonnance beylicale de 1912. Les attendus

L'histoire foncière du Jérid constitue un antidote à toutes les formes de juridisme, tant est grande la déconnexion entre le législateur et les pratiques locales. Cela ne signifie pas que le droit exerce ses prérogatives dans un monde totalement virtuel. Bien au contraire, il est totalement sollicité, approprié par les intéressés eux-mêmes, qui usent et abusent des procédures judiciaires les plus diverses pour tenter de légitimer par ce biais les appropriations de terre et d'obtenir des garanties sur certaines parcelles stratégiques. Garanties longtemps illusoires tant on a l'impression en scrutant l'histoire foncière au Jérid depuis la fin du XIX[e] siècle qu'en l'occurrence c'est l'acharnement qui a payé et que ce sont ceux qui ont été les plus constants dans leur occupation du sol qui l'ont finalement emporté.

Aussi une tendance ressort de cette histoire foncière qui veut que le législateur soit rarement, si ce n'est jamais, suivi. Ce phénomène perdure jusqu'à nos jours puisqu'un nouveau conseil de gestion Awlâd Sîdî Abîd, chargé de régler les problèmes de terres collectives et de procéder à leur éventuelle distribution, a été élu le 15 février 1998.

Mais, tout d'abord, un document daté du 3 décembre 1912 fait le point sur les vingt années antérieures en matière foncière[16]. Cette ordonnance nous apprend que les terres des Awlad Sîdî Abîd dans le Jérid ont été acquises de haute lutte contre deux groupes avec lesquels ils étaient en concurrence, les Shabbiyya et les Awlad Bou Yahya des Hammema.

> « Il est exposé à son excellence, le plus glorieux notre seigneur et notre souverain, que sa splendeur et sa noblesse durent toujours, que les gens de la zaouia de Bayt Cherifa[17] du Jérid ont prétendu que les terres du Sahara situées entre le Jbel Tameghza et le Jérid et morcelées en plusieurs parts appartiennent toutes à leur zaouïa et qu'elles n'ont cessé d'être depuis des siècles sous leur gestion et celle de leurs ancêtres sans contestation ».

Il faut noter ici que la région du Jérid dans ce texte se réduit aux chapelets d'oasis et n'inclut pas les terres entre le Jbel Tameghza et le

16. Ordonnance beylicale du 3 décembre 1912 concernant les terres du Jérid, le 24 du mois de *H'ujja al-H'arâm* 1330 (source inédite). Je reproduis l'original, en arabe, dans le cahier photos. La traduction faite par mes soins avec l'aide de Soumaya Yahayaoui a été revue et corrigée en détail par Slim Monastiri.
17. Probablement Shabbiyya. S'agit-il d'une confusion avec Bayt Cha°ar, ancien nom du quartier des lignages Shabbiyya qui apparaît plus loin dans le texte ?

Jérid précisément. Ce fait confirme que l'identité historique régionale ne s'étend absolument pas aux steppes environnantes et se restreint aux palmeraies qui constituent, de ce point de vue, des mondes clos et fermés aux bédouins.

Les Shabbiyya ont obtenu des terres, lors de leur arrivée dans le Jérid, afin d'y faire paître leurs animaux. Ce groupe descendant des prestigieux Shabbiyya qui ont tenu un petit État pastoral dans la région de Kairouan s'est fixé, en effet, au Jérid au XVI[e] siècle. Ils installèrent leur campement à l'écart des autres quartiers de Tozeur et la jonction ne s'est faite que très récemment, dans les années soixante.

> « Mais il y a vingt ans[18], le groupe[19] des Awlâd Sîdî Abîd leur a contesté une partie de ces terres connues sous le nom de Chemsa en portant l'affaire devant certains des précédents cadis de Tozeur qui jugèrent que la terre revenait aux gens de la zaouïa. Les justiciables demandèrent la révision du jugement auprès de son excellence et le cadi aujourd'hui décédé, Cheikh Mohamed Tahar En-Neyfer. Lorsque l'affaire est arrivée devant le tribunal de la capitale[20], les contestataires ont intégré à leur revendication l'ensemble des terres du Sahara. Après les plaidoiries des parties, son excellence citée précédemment statua que la terre appartenait aux gens de la zaouïa et que les Awlâd Sîdî Abîd n'y avaient aucun droit. Les gens de la zaouïa par ailleurs ont affirmé que leurs adversaires, les Awlâd Sîdî Abîd, avaient été à l'origine d'un autre conflit auprès du tribunal régional[21] de Gafsa avec les Awlâd Yahya[22] à propos d'une autre parcelle appelée « al-muwwaliyya » et « al-dhghînîyya ». Les Awlâd Sîdî Abîd ont prétendu que cette terre leur appartenait par voie de donation de la part des ancêtres de ceux de la zaouïa. La plainte a été transmise au gouvernement et les gens de la zaouïa ont déclaré que la terre du conflit (entre les Awlâd Sîdî Abîd et les Awlâd bou Yahya) faisait partie de l'ensemble des terres de la zaouïa et qu'elles avaient été appropriées[23] [par les Awlâd bou Yahya]. Malgré cela l'ordonnance beylicale a donné raison aux Awlâd bou Yahya et ceux qui auraient des prétentions sur cette terre devront formuler leurs recours devant la juridiction du Charaâ. »

Le Jérid n'a pas connu une pression foncière semblable à celle qui s'est exercée pendant la colonisation sur les hautes steppes tunisiennes.

18. Les premières contestations portées devant le juge à propos de ces terres datent donc de 1892.
19. « farîq ».
20. Tunis.
21. « Al-Majlis al-ifâqî ».
22. Lire « Awlâd bou Yahya » qui apparaissent par la suite et se distinguent des Awlâd Yahya.
23. « hufiyya hawziha ».

Aussi les conflits sur la terre dans le Jérid et dans les parties méridionales de l'actuel gouvernorat de Gafsa (à l'exception notable des zones minières situées dans l'espace communautaire des Hammema) est-il davantage imputable à une économie des relations entre les tribus locales qui se disputent les bonnes terres qu'aux effets d'un resserrement des surfaces exploitables du fait de manœuvres et spoliations coloniales, comme ce fut le cas plus au nord où empiétements et conflits vont se généraliser. Les Awlâd Sîdî Abîd du Jérid ont, quant à eux, tenté d'étendre leurs terres et ils y ont réussi en large partie en usant d'une double stratégie : occupation de fait et procédures juridiques ininterrompues, en faisant jouer leurs relais à tous les niveaux jusqu'à Tunis. Seules quelques terres échapperont à leur appétit, Chemsa devient domaniale et Nefleyat reste aux Shabbiyya qui, lors de la création d'un périmètre irrigué, obtiendront la moitié des parcelles.

> « Lorsque finalement il a été jugé utile d'édifier un barrage pour le passage d'un des bras de l'oued « fum al-khanga » qui descend du Jbel Tameghza et circule à travers les terres du Sahara précédemment mentionnées, l'ex-Khalifat, Alî Ben Ahmed as-Sâssî qui appartient aux Awlâd Sîdî Abîd utilisa cette occasion pour passer un accord avec le contrôleur civil de Tozeur. Selon les termes de cet accord, la zone dans laquelle passe le bras dudit oued jusqu'au lieu-dit « al-Khariou°a » a été cédée par ledit khalifat à ses confrères, les Awlâd Sîdî Abîd, afin qu'ils puissent en exercer la jouissance par les labours. L'opposition des gens de la zaouïa n'a pas été retenue malgré les nombreuses requêtes qu'ils avaient présentées.
>
> Quand le gouverneur leur a annoncé que l'État avait décidé de former une commission pour résoudre ce conflit, ils [ceux de zaouïa] acceptèrent sous une condition et remirent au contrôleur à sa requête les documents et jugements qu'ils avaient en leur possession. Cependant quand la commission se réunit sur le terrain, on empêcha sans raisons ceux d'entre eux [ceux de la zaouia] qui connaissent le problème d'accompagner la commission. Pour cela il est demandé que leur affaire soit instruite avec équité.
>
> Des délibérations de la commission, il ressort que les revendications de ceux de la zaouïa fondées sur les décisions du Charaâ n'ont pas été appliquées et que celles-ci portaient sur de vastes territoires dont certains sont situés sur la frontière algérienne.
>
> De même, le jugement prononcé par le gouvernement en ce qui concerne le conflit entre les Awlâd bou Yahya et les Awlâd Sîdî Abîd, pour ce qui est des quatre parcelles : – fej an-nahla, Dkhîla zamra, al-Dghiniyya et al-Muwwaliyya – prévoit le maintien de l'appropriation des terres labourables par les Awlâd Bou Yahya et que les pâturages sont ouverts à toutes les parties prenantes au conflit sans distinction, celles

> ayant quelques prétentions sur la possession de ces terres devront en référer au Charaâ. Ce jugement également ne fut pas appliqué.
>
> Les deux parties ont continué de faire paître leurs animaux selon leur habitude dans la portion de Sahara incriminée. »

Les Shabbiyya et les Awlâd Bou Yahya ont probablement eu du mal à s'opposer aux Awlâd Sîdî Abîd, qui pouvaient compter sur l'appui d'une fraction de leur tribu solidement implantée à Tozeur, ayant à sa tête un personnage fort influent, Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed Ben Hamed. Il est certain que ce dernier a su faire jouer ses nombreux relais, à Tozeur comme à Tunis, pour aider ses confrères, moyennant certains avantages à n'en pas douter. C'est là également une façon d'étendre son influence dont on nous dit qu'elle atteint justement les « °*abîdî*-s » de la steppe[24]. Comment les Shabbiyya, qui sont à la fin du XIX[e] siècle une fraction peu importante et composée de gens pauvres, auraient-ils pu s'opposer aux ambitions des Awlâd Sîdî Abîd sur les terres du Jérid qui eux bénéficiaient du solide appui de membres sédentarisés à Tozeur dont l'influence croissait au fur et à mesure de leur enrichissement ? D'autant plus que l'État intervient déjà en permettant un accroissement des terres labourables par des travaux d'irrigation. Il devient donc stratégique d'occuper au maximum la terre, comme cela le sera presque un siècle plus tard à propos de la création de périmètres de palmiers.

> « À l'occasion des travaux d'irrigation effectués aux environs de la frontière en 1909[25] afin de vivifier[26] quelques-unes des terres mentionnées, le conflit s'est à nouveau envenimé entre les Shabbiyya et les Awlâd Sîdî Abîd. L'enquête a révélé que la partie de Sahara dont les Shabbiyya réclament la gestion était très vaste et à l'origine inculte. L'attribution de cette partie à une fraction quelconque à l'exclusion d'une autre contribuerait à provoquer de graves problèmes surtout qu'il apparaît que c'était là le seul pâturage (de qualité) pour les animaux de l'ensemble des régions du Jérid.
>
> Pour cela, il a été décidé par ordonnance beylicale la constitution d'une commission formée du contrôleur civil de Tozeur, d'un représentant de la direction des domaines (idarat al-amlâk), d'un représentant de la direction des travaux publics, du °amel du Jérîd, d'un ingénieur de l'association des habous (jama'iyyât al-awqâf), tous placés sous la présidence de son excellence le délégué du premier secteur du gouvernement, M. Reclot.

24. 1890, « Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed ben Hamed », in *Note sur le jérid tunisien*, *op. cit.*, 71-74.
25. Référence probablement au barrage de Foum el-Khanga, construit à cette époque.
26. « ihyâ' ».

> La commission a débuté ses travaux sur le terrain et il s'est révélé à ses yeux que ce qui venait d'être exposé était véridique. Elle a pris connaissance des hujjaj présentés par la farîq Shabbiyya. Il est apparu alors que ces documents étaient sans valeur et que certains englobaient des terres situées en Algérie et contenaient des imprécisions quant aux limites des terres et ne comportaient pas d'éléments d'appréciation pouvant être pris en considération.
>
> Les hujjâj des Awlâd Sîdî Abîd également étaient dénués de valeur selon la commission et les vieux des Awlâd Sîdî Abîd ont reconnu que les droits qu'ils avaient sur la terre qu'ils revendiquaient, ils les tenaient exclusivement de la longue possession et du défrichement[27]. Les Awlâd Bou Yahya, quant à eux, n'ont entre leurs mains que le jugement du gouvernement qui les autorise à rester sur les parcelles que leur ont contestées les Shabbiyya et les Awlâd Sîdî Abîd. Il est apparu lors du report sur la carte de ces dernières qu'elles ne représentaient qu'une petite partie des terres du litige.
>
> La commission a décidé que les terres labourables effectivement gérées par les Shabbiyya n'étaient pas importantes ».

Une parcelle à Wadi Um Nasr connue sous le nom de Nefleyat était gérée par les Shabbiyya qui y labouraient, puis ils l'ont cédée à l'État, de leur plein gré, le premier juin 1899 afin qu'il y creuse des puits et y plante des oliviers. Les Shabbiyya posèrent comme condition qu'on ne leur demande rien si leurs animaux pénètrent dans les oliveraies.

> Cette parcelle a été immatriculée au nom de l'État sans que rien ne soit mentionné au profit des Shabbiyya, car ils n'ont pas présenté au tribunal mixte l'acte de cession au cours de l'enregistrement (au nom de l'État).

Il apparut que le contrôle civil avait distribué les terres irriguées par le canal (de l'oued Khanga) de « al-Khariu°a » entre les Awlâd Sîdî Abîd et les gens de Mides, de Chebika et de Tameghza. Les Awlâd Sîdî Abîd ont obtenu les trois cinquièmes et les deux cinquièmes restants ont été attribués à Mides et à leurs consorts.

Les bénéficiaires mentionnés ont construit sur ces terrains des barrages sur l'Oued Um an-Nasr (il doit s'agir de l'oued Khanga) sans que l'État les aide d'aucune façon.

> La commission a constaté qu'il existe dans la partie nord, près d'El-Khariu°a, 300 ha connus sous le nom d'al-Fayedh pouvant être irrigués par les eaux provenant de la montagne, de l'oued Chebika et de l'oued al-

27. « hawz wa ihyâ' « (en tunisien *hûz*).

Yahudî et que si des travaux y étaient entrepris, les terres irrigables s'étendraient sur une superficie beaucoup plus vaste.

Il existe aussi au voisinage de Chebika et de l'oued al-Yahudî des terres qui avaient été cultivées d'abord en 1911, ensemble par les gens de Chebika et les Awlâd Sîdî Abîd puis par les gens de Chebika seuls.

On trouve de même à Khanguet Um En-Nasr, immatriculés au nom de la direction des domaines, 80 ha de terres sur lesquels les Awlâd Sîdî Abîd ont constitué une association d'irrigation aux fins de les mettre en valeur vu qu'elles pouvaient être irriguées par les eaux de l'Oued.

Il existe de même au nord de Hammet al-Jérid des terres dont la superficie est comprise entre 1 500 et 2 000 ha, qui sont irriguées par les eaux provenant des crues de l'oued Maleh sur lesquelles les Shabbiyya ont récemment effectué certains travaux importants. Certaines parcelles ont pu être labourées et ils ont assuré à la commission qu'ils étaient en train de la mettre en valeur avec une réelle envie. Après que la commission eut examiné l'affaire sur les lieux et que les superficies qui avaient été mises en valeur ou allaient l'être eurent été fixées, elle estima qu'il était préférable que la distribution de ces superficies se fît entre les ayant droits en tenant compte des travaux effectués par chaque groupe en vue de leur mise en valeur. »

On retrouve de nos jours les mêmes lieux balisant la steppe jéridienne, chacun dépositaire d'une bribe de l'histoire foncière des Awlâd Sîdî Abîd. Les modes de vie se sont certes diversifiés et il ne reste plus que quelques rares bédouins et villageois de Chebika pour labourer, les années pluvieuses, les parcelles appropriées.

Tout le monde conserve cependant au minimum la mémoire des lieux réputés appartenir à ceux de son groupe, dont les noms claquent comme autant d'étendards communautaires malgré la sédentarisation.

Le dernier conflit important remonte à 1941 à propos des terres d'al-Udiyya (régulièrement transcrit dans les documents administratifs « el-Oudiya »), peu après Hamma du Djerid, en direction de Chebika, dont il est fait mention dans l'ordonnance beylicale. Selon cette dernière, ces terres devaient revenir aux Shabbiyya d'une part et pour une autre part à d'autres groupes. Or, en 1941, les Awlâd Sîdî Abîd et les Shabbiyya se sont affrontés à propos des terres de labour à cet endroit. Deux hommes auraient péri dans l'affrontement et il y aurait eu de nombreux blessés et de 70 à 80 arrestations, principalement parmi les Rkârka.

Les décisions de la commission beylicale

« Cependant vu que les superficies labourables sont peu nombreuses et que leur importance est limitée par rapport aux terres étendues du

Sahara et que pour cela il n'est pas possible de contenter entièrement tous les groupes, la commission a décidé ce qui suit :

1) La continuation des opérations de distribution selon le procédé suivi par le contrôleur civil entre les Awlâd Sîdî Abîd et les habitants de Mides, Chebika et Tamerghza en ce qui concerne les terres de Khariu°a, vu qu'il est bien à propos ;

2) L'attribution aux habitants de Chebika de la parcelle dite al-Fayedh située dans la zone Nord-Est, près d'El-Khariu°a, dont la superficie a été fixée par la commission à 300 ha.

3) L'attribution aux Shabbiyya de la moitié des terres irrigables par les eaux de l'oued Maleh.

4) Le maintien de l'autre moitié de ces terres au nom de l'État aux fins d'attribution par la suite aux non-Shabbiyya habitant la région ou pour y effectuer des expérimentations agronomiques.

5) L'affectation aux Shabbiyya des terres de Neflayet déjà immatriculées et l'octroi auxdits gens d'un droit de propriété sur les terres orientales de Chams, pouvant être ultérieurement irriguées par les eaux de puits artésiens.

En ce qui concerne les terres de Sahra el-Jérid (le Sahara du Jérid), la commission en a affirmé l'origine domaniale. C'est pourquoi elle a décidé le maintien du droit de pâturage au profit de tous les habitants du Jérid, de toutes les tribus auxquelles n'est pas interdit le ramassage de bois sur ces terres vu que cela fait partie des droits acquis de longue date par les habitants des oasis et les tribus résidant dans la région.

Il appartient à notre seigneur la saine appréciation des choses. »

L'ordonnance beylicale de 1912 constitue le premier texte marquant qui inaugure un siècle de conflits fonciers dans la région. Un avis de bornage des terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd publié en 1987 propose bien une délimitation des terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd, mais ceux-ci n'en tiennent pas compte et continuent à s'approprier des terres domaniales et à se disputer les terres collectives. La constitution de trois conseils de gestion élus pour 5 ans, de 1971 à 1987, fut de ce point de vue un échec. Aujourd'hui, la situation a encore évolué avec de nouveaux enjeux qui viennent ajouter encore un peu de tension sur des terres dont on n'imaginerait pas, les voyant à la sortie de l'été, qu'elles puissent susciter tant de convoitises.

Le décret se termine en mentionnant que toutes les terres non labourées sont domaniales et que toutes les *firâq* y disposent par octroi du Bey d'un droit de jouissance, que ce soit pour la pâture ou pour le ramassage du bois.

Mais pour les Awlâd Sîdî Abîd, la terre est à ceux qui l'occupent, qui y vivent et qui en vivent. Les subtiles nuances du droit ne les intéressent que lorsqu'ils peuvent les utiliser à leur profit. Ainsi la notion de *arâdhî*

ishtirâkiyya est-elle totalement entrée dans l'univers cognitif des bédouins.

Les problèmes fonciers avec les deux groupes concurrents des Awlâd Sîdî Abîd, les Shabbiyya et les Awlâd Bou Yahya, sont tous résolus peu après l'indépendance. Les Shabbiyya obtiennent la moitié des parcelles complantées en palmier-dattier dans la nouvelle oasis de Nefleyat, créée sur des terres cédées par ses derniers au domaine. Les Bou Yahya sont soit sédentarisés dans les villes oasiennes ou minières, soit repoussés dans les territoires plus septentrionaux des Hammema auxquels ils appartiennent. Les Chébikiens conservent la parcelle d'al-Fayedh, qu'ils cultivent encore aujourd'hui. Les Awlâd Sîdî Abîd occupent désormais l'ensemble de la steppe jéridienne et c'est un conseil de gestion émanant de leurs rangs qui va avoir la redoutable tâche de gérer ces terres.

Ce document historique fait la démonstration du caractère précaire des possessions collectives dans le Jérid, qui font l'objet, du fait de la rareté des terres irrigables, d'une rivalité entre les groupes voisins. Quand on compare la situation que nous présente l'ordonnance à l'époque et celle qui prévaut aujourd'hui, on peut pourtant observer la croissance remarquable des terres des Awlâd Sîdî Abîd.

L'extension des bédouins Awlâd Sîdî Abîd

Stratégies foncières

Opposer terme à terme droit et réalité serait un peu simpliste, car les bédouins ne sont pas en reste dans la frénésie procédurière qui s'empare de la Tunisie à l'orée du siècle[28]. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit pour eux de protéger leur accès à la terre, accès qu'ils tiennent de « la longue possession et du défrichement (vivification) », comme l'indique l'ordonnance beylicale (*hawz wa ihy*a) contre toutes les convoitises, celle des grandes entreprises financières et, exceptionnellement, de quelques colons dans les hautes steppes et celle des autres groupes tribaux dans les terres sahariennes.

Le registre juridique pour les bédouins n'est qu'une des facettes de leur stratégie foncière. Il est destiné à légitimer par l'écrit les appropriations de terres et prend davantage d'importance au fur et à mesure de l'affermissement de la puissance étatique sur ces régions et de

28. Celle-ci est souvent défensive, depuis la production d'actes notariés attestant du droit des tribus sur leurs terres pour lutter contre la dépossession dont ils sont victimes par les élites urbaines (A. Hénia, 1995, *op. cit.*), aux tentatives d'opposition aux spoliations de la colonisation (H. Attia, 1977, *op. cit.*).

l'avancée de l'État de droit qui substitue des logiques juridiques appuyées par la puissance publique aux pratiques locales.

Du point de vue du rapport à la terre, la question du territoire bédouin se pose avec acuité car il ressort du texte de l'ordonnance que le territoire communautaire n'est pas, dans le Jérid tout au moins, une étendue bien définie, entièrement sous le contrôle du groupe agnatique. Il est dans la pratique un territoire nodal, constitué de points et de surfaces non nécessairement contigus. Ainsi des puits, des surfaces éventuellement labourables s'il pleut ou bien à la faveur de travaux d'irrigation, et des zones de parcours relativement définies par la présence d'une végétation permettant l'alimentation des troupeaux ovins, caprins et camelins (Gharmoussa, al-Udiyya, Dhafriya, etc.) et des villes avec lesquelles on entretient des relations commerciales. Ce territoire pratiqué, celui de l'existence quotidienne, est constitué de points liés entre eux par des trajets et des distances. C'est le territoire utile, pourrait-on dire, sans tenir compte des possibilités offertes par la steppe dans son ensemble (ramassage du bois, chasse, cueillette de plantes médicinales).

Par ailleurs, les bédouins se sentent dépositaires d'un territoire plus vaste, politique et identitaire celui-là, qui est une surface variable constituée par l'ensemble de leurs réseaux sur laquelle ils étendent leur « souveraineté » relative et qu'ils investissent affectivement. C'est la terre des ancêtres, dont le souvenir est perpétué par le cercle de pierre de la Khalwat ar-Rkârka. Peu leur chaut que les services de l'État depuis un siècle, dans chacune de leurs interventions, tentent de limiter le territoire Awlâd Sîdî Abîd à sa partie utile par l'artifice juridique d'une terre collective réduite aux terres labourables.

De fait, les appropriations n'ont jamais cessé et l'on constate, entre l'ordonnance de 1912 et l'annonce officielle du bornage des terres de 1987[29], un accroissement spectaculaire des terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd dans un contexte où, plus au nord, ces dernières sont chaque jour davantage morcelées en propriétés individuelles dûment enregistrées, melk[30]. Ainsi on enregistra en 1912 environ 300 hectares comme terres collectives des Awlâd Sîdî Abîd. Mais on en compte 5 000 en 1967 et 4 001 en 1987, après qu'une partie des terres collectives eut été versée

29. *Journal Officiel de la République Tunisienne*, « Annonces Réglementaires, Légales et Judiciaires », 11 et 15 décembre 1987. Ce document fixe les limites de 9 parcelles de terres collectives « occupées par la fraction des Ouled Sîdî Abîd ».

30. On comptait 3 millions d'ha de terres collectives dans la partie méridionale de la Tunisie à l'indépendance. 1,2 million sur 1,5 attribuables ont été distribués, le restant est soumis au régime forestier. À. Ben Saad, À. Bourbouze et À. Abaab, 1997, « Partage des terres collectives et dynamique des systèmes agraires dans le Sud tunisien », in *Pastoralisme foncier et impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides*, Options méditerranéennes, CIHEAM, IRA, p. 159.

au Domaine dans le cadre de mises en valeur étatiques (projets agricoles, infrastructures, puits…)[31].

Le territoire tunisien des Awlâd Sîdî Abîd est donc en partie de création récente ; il est le résultat d'une opiniâtre stratégie foncière, destinée à assurer l'exclusivité de l'accès aux ressources aux membres du groupe. Par ailleurs, du fait du caractère limitatif de l'ordonnance de 1912, les Awlâd Sîdî Abîd ont tenté de légitimer par l'enregistrement leur présence sur des terres versées alors abusivement au Domaine, sacrifiant ainsi à la logique procédurière induite par une présence administrative de plus en plus forte.

Attachement à la terre

La région à propos de laquelle il y a eu récemment litige avec l'État a été le théâtre, au début du siècle, d'une intense activité entre les Shabbiyya et les Awlâd Sîdî Abîd pour le contrôle des parcelles susceptibles d'être labourées. Aujourd'hui, un siècle plus tard, on a conscience chez les Awlâd Sîdî Abîd des efforts consentis pour acquérir cette terre et, contrairement à un mauvais calcul des autorités coloniales renouvelé par les responsables du domaine, l'attachement à la terre n'est en rien atténué par le caractère récent de son appropriation. Bien au contraire. Ce sentiment profond, qui a conduit les bédouins Awlâd Sîdî Abîd à contester la décision d'un État solide avec leurs faibles moyens, est tributaire de la *°arûshiyya*, de la solidarité du groupe, du sentiment d'appartenance à la tribu, aux Awlâd Sîdî Abîd. C'est précisément pour cela que l'on a assisté à une telle résistance des bédouins, résistance passive, comme le refus de s'acquitter des taxes d'immatriculation foncière, et active lors de la manifestation sur le site d'al-Udiyya 2. La façon dont a été sous-estimée la force du sentiment d'appartenance à la *qabîla* et l'attachement à la terre montrent bien que, dans le contemporain, des identités semblant archaïques sont en fait seulement souterraines, exprimées dans l'entre-soi, apparaissant au grand jour lorsque ce qui les fonde, la terre, est menacée. Ce fait est pleinement confirmé par les nombreuses remarques des intéressés eux-mêmes, qui associent la distance des jeunes générations vis-à-vis de l'appartenance au *°arsh* et à la *qabîla* à leur éloignement du territoire et à leur naissance dans les murs de la ville.

31. Selon les statistiques des services du domaine de l'État, les terres domaniales représentent dans le gouvernorat de Tozeur 315 333 ha, les terres collectives, 6 816 (Awlâd Sîdî Abîd et Awlâd Bou Yaya), les terres melk (essentiellement les oasis), 3 910 ha et les terres mortes (les chotts et les montagnes) 233 000, ce qui donne pour le gouvernorat une superficie de 559 059 ha environ.

Bien entendu, les enjeux sont multiples et comment, derrière l'affaire du projet, ne pas voir également se profiler des questions économiques liées aux retombées financières qu'il ne manquerait pas d'y avoir pour les bénéficiaires. Les enjeux fonciers dans la steppe sont à présent surtout liés aux forages étatiques et aux différents projets de palmeraie qui voient le jour. On « instrumentaliserait » alors une identité et l'on réactiverait le registre du groupement tribal afin de se réserver seuls les parts du gâteau et en excluant l'autre historique, l'oasien-sédentaire. Cependant cette interprétation est assurément un peu courte. Il n'y a pas, loin de là, que des histoires d'intérêt derrière ces histoires de terre. Rappelons que le projet al-Udiyya 2 compte seulement 50 bénéficiaires et que le mouvement de contestation englobe, dans son immense majorité, des populations qui ne sont pas concernées par ce projet, dont les critères présidant à la sélection des bénéficiaires sont d'ailleurs très stricts. Les Awlâd Sîdî Abîd estiment que la terre collective, quand elle est mise en valeur par un financement public, doit revenir uniquement à ceux qui se sont battus pour elle (au propre et au figuré) depuis toujours et qui ont travaillé durement pour en arracher une maigre production. Il est insupportable que les oasiens qui disposent de palmeraies en bénéficient au moment où les travaux de l'État accordent une certaine valeur à ces sols arides.

Ainsi, lors de l'établissement des projets de Dhafriya 1 et 2, Traki Zannad[32], qui est passée à Chebika, y a recueilli des oasiens le récit d'une négociation qu'ils auraient menée avec les Bouchagra (un *°arsh* des Awlâd Sîdî Abîd sédentarisé dans la région et notamment dans le village même de Chebika) à la suite de laquelle « ils se seraient fait avoir ». Ces derniers auraient en effet proposé de prendre l'eau de Dhafriya 1 et 2 tandis que les Chebikiens accédaient à celle de *°ayn al-Baydha*. Or, cette dernière source serait peu fiable, à la différence de Dhafriya. Il est probable que les Chebikiens présentent à leur moindre désavantage le récit d'un événement sur lequel, du début à la fin, ils n'ont eu que peu de prise. Dhafriya fait partie du territoire des Awlâd Sîdî Abîd et une portion est même reconnue et enregistrée comme terre collective[33], il est donc

32. Traki Zennad, 1990, « La mémoire du Sud, Chebika revisité par Traki Zannad en 1990 », in *Retour à Chebika*, Plon, p. 369-386.

33. Qui ne corresponde pas, comme l'écrit Traki Zennad, sûrement emportée par son élan, à « d'immenses terres collectives qui s'étendent à perte de vue ». L'auteur confond visiblement la « terre collective », catégorie juridique restrictive selon laquelle les Awlâd Sîdî Abîd ne disposent que de quelques lambeaux de terre non contigus, avec l'espace approprié par la communauté tribale. Par ailleurs, en affirmant que la demande d'une aide pour l'achat de chameaux de la part des bédouins est une ruse qui « séduit surtout l'homme du nord du pays », l'auteur va un peu vite en besogne. Même s'il est vrai que le maintien d'une activité pastorale est une forme d'appropriation de la terre, stratégique dans le contexte actuel de multiplication des projets de palmeraie puisqu'elle peut en garantir l'accès, celle-ci n'a pas pour unique but d'accéder à l'eau. Elle est potentiellement une source

improbable que des oasiens y accèdent. Par ailleurs c'est une terre frontalière stratégique sur laquelle les bédouins exercent un contrôle du fait de leur connaissance de la région, acquise par les déplacements et les réseaux tissés notamment avec les Awlâd Sîdî Abîd algériens (et auxquels la contrebande n'est pas étrangère). Enfin, les Awlâd Sîdî Abîd sont en position de force par rapport aux oasiens car le °*umda* du secteur et le chef de la cellule du RCD de Chebika (où vivent des membres de la *qabîla*, les deux groupes oasiens et bédouins se faisant face de part et d'autre de la route qui sépare le village en deux) sont membres de la tribu.

Il faut ensuite souligner qu'en l'occurrence ce n'est pas l'eau qui canalise ces stratégies foncières mais plutôt les palmiers qu'elle permettra de cultiver puisque l'enjeu fondamental de l'accès à la ressource aquifère réside désormais dans les projets phœnicicoles qui associent le don (aujourd'hui la location) d'une parcelle, une petite maison et quelques têtes de bétail.

Dans cette correspondance entre terre et identité bédouine se joue quelque chose d'important pour approcher l'existence sociale du groupe bédouin. Ce « quelque chose », que je vais maintenant tenter de définir dans ses formes contemporaines, je l'ai appelé le « saisissement communautaire ».

---

d'enrichissement et s'inscrit dans la pluri-activité que tentent de mettre en place les populations bédouines, Traki Zannad, *ibidem*, p. 377.

10

Saisissement communautaire et °*arûshiyya*

« Saisissement »

L'époque contemporaine, celle de la multiplication des contacts entre les sociétés, s'accompagne d'importants phénomènes de recomposition identitaire qui mettent à l'épreuve les appartenances héritées d'une histoire plus ancienne. On s'épuiserait à suivre les divers positionnements des individus liés à la plus grande variété des situations vécues et aux registres qu'elles imposent. Cependant, du point de vue de l'existence collective, il est possible de repérer certains moments forts dans lesquels s'exprime le sentiment d'une appartenance privilégiée échappant, dans les temps de l'événement, aux formulations individuelles et à la pluralité des choix.

Le saisissement communautaire qui a entouré l'affaire du projet d'Oudiya 2 (al-Udiyya) a mis sur le devant de la scène une appartenance que beaucoup tiennent pour archaïque. Il a, ce faisant, opposé deux mondes qui, sur ce point, se sont refermés sur leur vision du monde et de l'autre. Le monde de la ville qui organise et concentre les lieux de décision et celui de la steppe, éclaté, diffus et soudainement capable d'une grande cohésion.

Le terme de saisissement comporte une nuance émotionnelle. Il implique l'idée d'un frisson, d'une émotion collectivement ressentie. Cette nuance s'ajoute à la soudaineté induite par le saisissement et qui traduit bien la temporalité de cette expression communautaire émergeant à des moments bien précis, ceux des anciens temps forts de l'appartenance. Ces derniers sont désormais concurrencés dans le quotidien par les identités construites sur de nouvelles appartenances.

Autour de l'opposition au projet d'al-Udiyya 2, puis dans les démarches conduisant à l'élection du conseil de gestion des Awlâd Sidî Abîd, le 15 février 1998, bien des aspects de l'existence communautaire nous sont révélés, du point de vue tant symbolique que matériel. En amont certaines précisions sont utiles pour comprendre la situation

actuelle. Il faut, en effet, se pencher sur la politique bédouine de l'État et surtout sur la politique des bédouins pour approcher le fonctionnement du groupe tribal. Les péripéties de la formation du conseil de gestion sont instructives à plus d'un titre puisqu'elles dévoilent les jeux internes à la tribu ainsi que le regard que porte sur elle l'administration locale. Enfin, les tensions qui opposent la tribu et l'administration des domaines de l'État montrent, si besoin était, que la terre est le fédérateur de l'appartenance commune, qu'elle est le dénominateur commun matériel des Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie.

Politique bédouine, politique des bédouins

Pas de vague

« *alli yahâl fumu ya°atu shu°ba* » ; à celui qui ouvre sa « gueule », on donne une cellule du parti. On ne saurait mieux que cet habitant Rakrûkî de Tozeur résumer en une formule une partie de la politique locale. Un trait important du rapport entre les bédouins et l'État consiste en effet dans le mélange entre une méfiance réciproque et une certaine coopération. Ainsi, depuis l'indépendance, on attribue aux populations bédouines du Jérid et de la montagne de nombreuses aides matérielles, qui seraient autant destinées à acheter, en quelque sorte, la tranquillité de la région qu'à œuvrer à son développement. On craint, en effet, une éventuelle révolte de ces populations bédouines du Sud tunisien et les hauts administrateurs en place quelques années seulement dans la région ont à cœur de prévenir tout incident. Les écarts sont ainsi tolérés, tel le non-remboursement des prêts agricoles, et des aides importantes à la construction du logement sont consenties lorsque la maison en dur se substitue à la tente.

Il faut peut-être voir dans cette méfiance les effets d'une représentation répandue qui associe le Sud à une tradition de jacquerie et de révolte dont l'épopée d'Abu Yazid, l'homme à l'âne qui partit au X^e^ siècle « châtier » les Fatimides de Kairouan, constitue la devise historique et les émeutes du pain, déclenchées à Kébili en 1984, la dernière manifestation.

Pourtant, les relations entre les bédouins et l'État ne sont pas aussi univoques. Les tolérances, dont il était question plus haut, s'exercent avec d'autant plus de facilité que ceux-ci contribuent à la maîtrise de la frontière tuniso-algérienne, par leur implantation et par leur connaissance du terrain. Aussi la relative facilité avec laquelle se déroulent les pratiques de contrebande se comprend-elle dans ce contexte de

surveillance d'une frontière difficile. Il faut rappeler que Fum al-Khanga, un village peuplé d'Awlâd Sîdî Abîd à la frontière algérienne, a fait l'objet d'un attentat de la part d'un groupe armé venu d'Algérie qui a coûté la vie à sept membres de la garde nationale et fait un blessé au mois de Ramadhan 1995.

D'ailleurs l'État a aidé les Awlâd Sîdî Abîd à s'installer sur la frontière en leur fournissant des motopompes pour l'exhaure de l'eau. Cette logique stratégique est une de celles ayant présidé à la construction du projet phœnicicole de Rejim Maatoug par l'armée, dans le souci d'aménager les espaces frontaliers afin de parer à une éventuelle tentative algérienne d'appropriation de ces terres. L'enjeu de la nappe fossile du Sahara que se partagent Algérie, Tunisie et Libye, joue probablement un rôle plus occulte dans la volonté politique très prononcée de développement du potentiel agricole de la région. Même si l'eau n'a pas dans le contexte maghrébin la même importance géopolitique qu'en Orient arabe, cet enjeu n'est pas négligeable et les tentations de profiter au maximum de la ressource avant son épuisement prévisible sont importantes.

Sans parler d'un véritable contentieux, on peut dire que cette frontière récemment bornée a fait l'objet d'un différend jamais pleinement exprimé entre les deux pays. Dans ce contexte, l'implantation de familles Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie sur ces régions frontières permet d'en garantir la tunisianité. « °*ammarna al-blasa hadiyya* », « nous avons occupé cet endroit », disent les membres de la tribu qui se sont installés dans les années soixante-dix sur la frontière saharienne. En effet, en 1978, un groupe d'Awlâd Sîdî Abîd de Redeyef, composé d'une vingtaine de personnes, a été installé sur la frontière. On leur a offert une terre et on les a aidés à planter des palmiers. Certains se sont étendus et l'on compte aujourd'hui 600 palmiers dans cette zone. Quand les affaires foncières en 1982 ont voulu leur faire payer la taxe foncière à l'hectare pour l'enregistrement des terres, ils ont refusé. Jusqu'à nos jours, ils refusent de s'acquitter d'une taxe qu'ils considèrent comme inique puisqu'ils habitent sur la terre des Awlâd Sîdî Abîd, celle de leurs ancêtres, dont ils ont, de plus, contribué à en mettre en valeur une portion désertique et stratégique.

Autre manifestation de cette coopération, le recours par les responsables du parti à des éléments Rkârka afin de les aider à réprimer les manifestations de Tozeur lors des grèves générales de 1978. C'est au °*umda* des Rkârka que l'on s'était adressé alors pour qu'il mobilise ses « coreligionnaires ».

Les anciens cheikhs, devenus en 1969 des °*umda*-s, disposent dans de telles régions d'un pouvoir plus important que leurs homologues qui exercent en ville. Ils conseillent le délégué et les responsables administratifs auxquels leur connaissance exhaustive du terrain et des hommes est indispensable. Cela explique probablement, là encore, le peu

de réaction que suscitent les malversations diverses qu'ils peuvent commettre, dont la première est le népotisme, la mise en place d'un réseau clientéliste construit autour de la parentèle.

La fixation des notables locaux auprès de l'administration coloniale qui les a élevés au rang de cheikhs a éloigné ces derniers de leur tribu, logique que l'administration de la République tunisienne a poussé encore plus loin en instituant les °*umda*s, « personnalité désignée par l'administration selon des critères qui accordent la première place à l'allégeance personnelle au Parti unique »[1]. Cette institutionnalisation de la notabilité priverait selon Baduel, le groupe d'une autorité permettant d'en assurer la cohésion, « le°*umda* s'est trouvé finalement inadapté non seulement à la politique locale du parti mais à la localité même ». Il me semble, au contraire, à la lumière de la situation du Sud-Ouest tunisien, que ce dernier est très « adapté » et que l'administration tire profit de cette adaptation.

Politique et °arûshiyya

Le partage des responsabilités locales entre les différents °*urûsh* est fréquent, au Nefzawa, à Douz ou encore à al-Faouar comme au Jérid. On connaît, de même, les luttes que se livrent les divers lignages pour le contrôle des postes pouvant procurer une quelconque parcelle de pouvoir[2]. Car celui-ci profitera à coup sûr aux membres du lignage le détenant, les bédouins responsables privilégiant dans l'exercice de leur fonction systématiquement eux-mêmes et ceux de leur °*arsh*. Aussi les luttes sont parfois intenses quand il s'agit de contrôler une cellule, de procéder à la nomination d'un °*umda* ou des membres du conseil de gestion. La trajectoire d'un ancien cheikh des Rkârka est à cet égard assez instructive. Ce dernier a, en effet, au cours de son exercice obtenu de nombreux avantages de l'État, dont quelques terres et des prêts préférentiels. Il s'est notablement enrichi, ce qui a fini par le discréditer, y compris aux yeux des membres de son propre °*arsh*. Il ne peut désormais briguer d'autres mandats et a lamentablement échoué aux élections du dernier conseil de gestion.

Mais ce parcours n'est pas unique, bien au contraire. Il est tacite qu'en tant qu'intermédiaire entre l'État et les citoyens (agent administrateur, utile lors des recensements par exemple), c'est à lui et aux siens que profite le plus directement sa charge. D'autant plus que certaines de ses attributions lui octroient un réel pouvoir d'influence dans son groupe puisqu'il participe dans les délégations aux choix des bénéficiaires de lots de palmiers, des puits, comme il aura, avec les membres de la cellule

1. P.-R. Baduel, 1984, *op. cit.*, p. 411-412.
2. Voir par exemple Mouldi Lahmar, 1994, *op. cit.*

responsables de l'établissement des listes[3], son mot à dire sur les bénéficiaires du Fonds national de solidarité (le « 26 26 »). Quitte s'il le faut, à transformer les noms pour masquer les membres de sa famille et de ceux qui, moyennant quelques pots de vins ou on ne sait quel avantage, seront portés sur les listes de bénéficiaires par son entremise. Les personnes sont donc enregistrées sous des noms différents afin que n'apparaissent pas de façon systématique les liens de parenté. Les aides au niveau interne à la tribu ne sont pas également distribuées puisque les °*umda*s peuvent jouir d'une forte influence sur des délégués qui, en place pour quelques années seulement, connaissent mal les réalités du terrain et s'en remettent souvent à ces derniers.

C'est ce qui explique probablement le fait que sous l'exercice du cheikh Mahâjba des Rkârka (il n'y a eu qu'un seul cheikh pour tout le groupe de 1965 à 1992), le lignage concurrent des Amayda n'ait obtenu aucun des jardins qui furent distribués aux Rkârka, à Chekmou et Helba.

Il faut voir là une manifestation contemporaine de l'°*arûshiyya,* dont la logique se déploie à l'intérieur même des institutions de la République, qui sont appropriées par un fonctionnement bédouin construit sur le langage des °*urûsh*. À Redeyef, il semble qu'il y ait ainsi eu un partage des responsabilités au plus haut niveau. Car il ne peut être dû au hasard que le député à l'Assemblée nationale soit Mrazgui, le responsable local du RCD soit Buslahî et le président de la commune Tbabî (qui sont trois grands lignages constitutifs des Awlâd Tâleb et appartenant aux Awlâd Sîdî Abîd). Voici qui contredit le proverbe qui accorde aux Khlaïfa (un quatrième °*arsh* sur les 9 que compteraient les Awlâd Tâleb et non représenté dans le trio), la compétence politique, les Buslah ayant la force et les Mrazga, l'argent.

Les tutelles administratives ne sont pas dupes de ces jeux locaux. Elles peuvent en avoir une vision plus ou moins claire selon la complexité de la situation. Ainsi, dans des villes comme Douz, ces jeux se laissent facilement dévoiler, tandis que dans la montagne de Tameghza la situation est plus complexe et les administrateurs en sont réduits bien souvent aux explications partielles des °*umda*s. Quoi qu'il en soit, les tutelles administratives, dans les délégations et les gouvernorats laissent s'exprimer cette °*arûshiyya* du moment qu'elle ne menace pas les intérêts de la République. De toute façon, tenter de la réduire au silence serait impossible à moins de ne confier l'ensemble des responsabilités locales qu'à des étrangers.

---

3. Sur ce point, comme sur l'exercice plus général de leurs responsabilités, les cellules du parti et les °*umda*-s sont les deux acteurs principaux de la politique locale en milieu rural, et dans les régions sahariennes plus généralement. Le bon fonctionnement des projets initiés à l'échelle régionale et nationale dépend pour beaucoup du bon fonctionnement de ce binôme. Or, il est souvent paralysé par des rivalités personnelles et lignagères.

La °*arûchiyya* s'exerce à tous les niveaux, à l'intérieur du groupe, dans les arbitrages et/ou les rivalités entre les lignages et dans les relations entre le groupe, les institutions étatiques et les autres groupes tribaux.

L'examen de l'histoire des institutions de gestion des questions foncières, et notamment du conseil de gestion, permet de prendre la mesure de la force de ce phénomène chez les Awlâd Sîdî Abîd et les Rkârka.

Le conseil de gestion entre logique administrative et °*arûchiyya*

Figures de la division et de l'unité

Deux propositions exprimées par les Rkârka eux-mêmes résument la question :

1) « Notre problème, c'est la °*arûshiyya* »
2) « Le problème de notre °*arsh,* c'est la terre »

Ces deux propositions expriment la tension entre le °*arsh* et la terre, entre une organisation sociale et un facteur de production qui se dévoile à travers le récit de quarante ans de luttes autour des maigres parcelles cultivables des steppes.

Après l'indépendance, une commission des terres (*lijnat at-trab*) est constituée. Elle se réunira régulièrement afin de procéder aux partages des terres entre les différents °*urûsh* à l'intérieur de la *qabîla* et avec les autres groupes de la région, essentiellement les Awlâd Bou Yahya. Si avec le °*arsh* des Hammema, les bornages ont, semble-t-il, été respectés, les tentatives de partage, comme en 1966 à la *wilâyya* de Gafsa pour les Awlad Taleb, ou en 1969 pour les Rkârka, se sont révélées vaines car quasiment jamais respectées par les intéressés.

Dans les récits de ces années de « bataille » au sein du °*arsh*, les sombres histoires de malversations, de trahison de la parole donnée, de rivalités entre °*arsh* de Redayef et °*arsh* de Tozeur abondent. La difficulté vient, comme l'avait déjà constaté la commission de 1912, de ce que la terre des Awlâd Sîdî Abîd ne supporte pas le labour (*ma taslah li-l-harth*). Aussi se produit-il dans ces années difficiles une forte compétition autour des rares sols cultivables, les terrains de parcours appropriés collectivement au niveau de la *qabîla*, ne faisant pas l'objet des mêmes pressions.

Ces récits sont souvent précédés de dénégations, car les bédouins refusent face à quelqu'un d'extérieur aux Awlâd Sîdî Abîd de reconnaître

les divisions qui opèrent à l'intérieur du groupe. Pourtant il y a bien là une vie, mouvante et dynamique, des éléments lignagers entre eux, une économie politique des °*urûsh* dans les temps du quotidien qui souvent sont occupés à traiter les conflits pour la maîtrise de la terre. « *hazz û jîb* », prends et donne, traduit dans le dialecte local l'aspect précaire de l'exploitation d'une terre qui peut vous échapper l'année suivante.

Ainsi, entre le dernier conseil, dissous automatiquement après cinq années d'existence en 1987, et le nouveau élu en 1998, plus de dix années s'écoulent, émaillées de contestations au sein même du groupe tribal au sujet de divers terrains. Dans la délégation de Tameghza, Awlad Bou Baker et Awlad Smaya sont en rivalité pour les terres qui s'étalent sur le plateau montagneux entre Tameghza et Redeyef. Dans la steppe jéridienne, les conflits sont nombreux autour des parcelles labourables et des terres irrigables, notamment celles des nouveaux projets phœnicicoles de Dhafriya, Chekmou et al-Udiyya. Conflits internes, menace d'opposition à un projet : les conditions semblaient être réunies pour que le conseil de gestion qui avait accouché péniblement d'une délimitation des terres °*arsh* au Jérid, partage jamais suivi, reprenne du service. Ce ne sera pourtant pas le cas et pendant plus de dix ans les services du gouvernorat n'auront aucun interlocuteur constitué en face d'eux. Ils invoquent l'incapacité des Awlâd Sîdî Abîd à s'entendre pour nommer un représentant attesté par acte notarié, ayant beau jeu de mettre en avant l'impossibilité chronique des bédouins à s'unir et à s'organiser. De fait, les demandes contradictoires d'interlocuteurs affirmant tous représenter la *qabîla* dans son ensemble et se présentant spontanément au siège du gouvernorat pour obtenir divers avantages fonciers, contribuaient à rendre public les dissensions entre les °*urûsh*. Sur l'initiative des pouvoirs publics, la constitution d'un nouveau conseil de gestion, devrait permettre espère-t-on, un règlement des problèmes. Bien entendu, on insiste du côté des Awlâd Sîdî Abîd sur la cohésion du groupe, en tentant de donner l'impression que tous sont unis pour la défense des intérêts collectifs à travers ce conseil de gestion.

Le conseil de gestion des Awlâd Sîdî Abîd

Comme le précise la loi n° 57-16 de 1957, le « groupement qui jouit d'une terre collective est représenté par un conseil de gestion élu par les chefs de famille qui le composent »[4]. Le dernier conseil des Awlâd Sîdî Abîd a été créé en trois étapes. Un premier décret commun aux gouvernorats de Tozeur et de Gafsa – puisque l'on trouve des Awlâd Sîdî Abîd dans ces deux gouvernorats – institue une commission temporaire, composée d'un représentant de chaque *farîq* chargé de procéder au

4. Depuis une circulaire de 1973, cette nomination se fait par élection générale.

recensement des votants dans chaque °arch. Un deuxième décret précise le nombre de représentants de chacune des *firqa* au sein du conseil. Enfin un troisième décret commun (*qirâr mushtarâk* du 29 novembre 1997) organise les élections et en précise la date, fixée au 15 février 1998.

L'établissement des conseils de gestion, a pour but, du côté des services administratifs des gouvernorats, de constituer un interlocuteur légitime, donc représentatif de la *qabîla*. Aussi la composition du conseil est-elle une photographie assez juste de l'importance démographique des lignages. Elle oblige alors le groupe à fixer sa structure interne à travers la composition des membres du conseil. Il y a donc un effort réflexif qui est fait dans le cadre de cette logique administrative, qui amène chacun à se déterminer sa position dans le groupe tribal. Des dénombrements sont ainsi effectués, lignage par lignage, afin de connaître le nombre de votants d'une part et d'autre part de déterminer le poids de chaque lignage dans l'institution.

La logique administrative impose également son propre langage, issu de l'arabe classique et plus neutre quant au référent tribal qu'elle tend à gommer. Dans les documents, on fait référence au *majmu°at Awlâd Sidî Abîd*, le groupe, pour désigner la *qabîla* dans son ensemble. À un niveau inférieur de structuration, il est fait référence aux *farîq* (*firqa*), par exemple *farîq ar-Rkârka*. Enfin, dernier niveau reconnu, celui des *furu°* qui composent les *farîq*-s sans qu'il soit tenu compte du fait qu'entre ces derniers et le *farîq*, il existe un étage supplémentaire de structuration. Pour les Rkârka par exemple, il s'agit de la division opérante pour certains compartiments de la vie sociale entre les Ameyda et les Mahajba.

Lors de l'élection du dernier conseil, la répartition entre les *furûq* prévoyait selon les termes du décret commun aux gouvernorats de Gafsa et de Tozeur du 29 novembre 1997 la présence de 28 membres, 14 permanents et 14 suppléants répartis ainsi :

Al-Hamayda	8
Awlad Bu Baker	8
Rkârka	8
Awlad Smaya	4

Les Hamayda et les Awlad Bu Baker sont réputés appartenir au même *°arsh* des Awlâd Taleb. Ils sont répartis en deux groupes du fait de leur importance démographique.

Le premier enseignement de la formation du conseil est démographique. On a compté 5 882 inscrits et 4 867 votants (le taux de participation est donc de 82 %). Les hommes à partir de vingt ans ont le droit de voter (sauf s'ils ont fait plus de trois mois de prison, s'ils sont aliénés mentaux ou s'ils font le service militaire). Par ailleurs, il faut résider depuis au moins 5 ans sans interruption dans la région et être Tunisien depuis au moins 5 ans pour avoir le droit de vote. Ainsi, en ajoutant les femmes et les jeunes de moins de 20 ans, on peut obtenir une

approximation de la population Awlâd Sîdî Abîd du Jérid et de Gafsa, considérant qu'il y a 101,7 hommes pour 100 femmes et que les jeunes constituent 50 % de la population totale[5]. On obtient : 11 667 adultes hommes et femmes de vingt ans et plus, auxquels il faut ajouter quasiment autant de jeunes étant donné la forte proportion de ces derniers dans la population totale. L'estimation (assez fidèle) est alors de 23 334 personnes membres de la *qabîla* des Awlâd Sîdî Abîd, disséminées dans les deux gouvernorats de Tozeur et de Gafsa. Les Rkârka en constituent un petit tiers, soit très approximativement 6 000 personnes.

Se sont présentées à l'élection 52 personnes. Si l'on considère le cas des Rkârka et la manière dont ont été élus les huit représentants de ce lignage descendant de Rakrûk, il apparaît que les huit membres sont tous issus de la branche Ameyda et qu'aucun élu n'appartient à la branche Mahajba. Les questions sur ce curieux déséquilibre provoquèrent quelques sourires en coin à Ras adh-Dhrâ° et une certaine irritation à Helba (rappelons que le premier quartier n'est composé que de Rkârka-Ameyda et le second de Rkârka-Mahajba). Deux questions successives doivent être posées afin de comprendre la logique de ces élections. D'une part, comment se fait-il que les Mahajba n'aient aucun élu et que traduit ce fait dans les relations entre les deux branches Rkârka de Tozeur ? D'autre part, comment les membres Ameyda ont-ils été sélectionnés et comment ont-ils été élus ?

Les Rkârka divisés

En1969, le partage des terres entre les °*urûsh* des Rkârka a permis de fixer de façon quasi-définitive la composition du lignage. On compte ainsi 11 « sous-lignages » Rkârka, 3 Mahajba : Trakiya, Amarniya et Twâtiya et 8 Ameyda : el-Ajîlât, Swâlmiya, Msâ°iya, Amarniya, Jafâfliya, Bakâkriya, el-Hnîchât et Awlad Mbarek.

Un document émanant des services fonciers de la délégation de Degache témoigne, d'une part, de l'interventionnisme de l'administration pour solder les conflits fonciers entre les °*urûsh* et, d'autre part, de la façon dont elle appréhende le phénomène tribal. La terre dans quatre zones de labours collectifs a été divisée en lots égaux, numérotés de 1 à 11, et à chacun des °*arsh* Rkârka est attribué un numéro correspondant à la portion de terre qu'il peut mettre en valeur.

5. AGT, 1996, *op. cit.*, p. 33.

Groupe des Awlâd Sîdî Abîd

" مجموعة أولاد سيدى عبيد "

Farîq er-Rkârka

فريق الركاركة

عدد رتبي	أسماء المناطق	أسماء الفروع										
	Nom des secteurs	al-°ajîlât العجيلات	at-Trîkiya الترايكية	A. Amor أولاد عمر	at-Twîtîya التوايتية	al-Swâlmiya السوالمية	al-ma^s'iya المساعية	al-°amrâniya العمرانية	al-Jafâfkiya الجفافلية	al-Bakâkriya البكاكرية	al-Hnîshât الحنيشات	A. Mbârek أولاد مبارك
1	الرابطة ar-Rabta	2	4	11	9	3	6	1	10	7	5	8
2	الدغيمة ad-Dghîma	2	9	8	4	10	1	7	11	3	6	5
3	عين طاهر °ayn Tâhir	6	9	4	11	1	8	2	7	5	10	3
4	المفشا al-Mefsha	11	6	2	5	4	7	9	3	10	8	1

Ce règlement égalitaire n'a pas été appliqué. Il fut, en effet, édité au moment où la sédentarisation dans les villes vidait la steppe de sa population, ceux qui occupaient encore la terre s'empressant de labourer et de semer dans les parcelles de ceux qui avaient gagné la ville. Cela ne manquait pas alors d'être une nouvelle source de conflits quand ces derniers se rendaient sur leurs terres depuis leur nouveau lieu de résidence pour les mettre en culture après une pluie propice.

Les nouveaux périmètres irrigués, complantés en palmiers dattiers, ont contribué à accroître la pression sur ces terres puisque, même si elles ne sont pas rentables actuellement, elles pourraient au cas où un projet étatique s'y développait acquérir une valeur très importante et nul doute alors que c'est au °*arsh* propriétaire de la terre que serait réservée la plupart des lots. Le nouveau conseil de gestion aura entre autres à gérer ces nouveaux enjeux.

Afin de procéder à sa constitution, des négociations se sont ouvertes entre les deux lignages Rkârka pour déterminer la part que chacun d'eux fournirait au conseil. Les Ameyda, par l'intermédiaire de leurs anciens, ont proposé aux Mahajba représentés par l'ancien cheikh des Rkârka, que cinq des délégués soient issus de leur fraction (qui compte 8 °*urûsh*) et que trois soient issus de la seconde (qui compte 3 °*urûsh*). Les Mahajba ont trouvé cette proposition inacceptable et ont proposé de leur côté un partage équitable de quatre représentants par fraction. Aussi les nominations, devant ce conflit sur la répartition qui s'éternisait, se sont-elles faites au vote. C'est ainsi que les huit représentants des Amayda ont été élus et aucun des Mahajba.

Du côté des Ameyda, on met en avant la grande solidarité qui règne entre les membres de la fraction. Les anciens se sont mis d'accord sur quelques noms et seuls ces derniers se sont présentés. Par ailleurs, les consignes de vote ont été scrupuleusement respectées et, profitant de cette unité et d'un avantage numérique, les candidats Amayda ont tous été élus. En face, les trois lignages Mahajba n'ont pas réussi à s'entendre sur des noms et ont donc souffert de l'effet inverse : beaucoup de candidats et dispersion des voix. Les Mahajba ont, semble-t-il, du mal à s'entendre puisqu'ils n'ont, de même, pu s'accorder sur la nomination de leur °*umda* et le gouvernorat a temporairement mis en place un Ameyda des Jefafliya qui habite au bord du quartier de Helba, le long de la route de al-Hamma (en 1998).

Ces indications doivent nous aider à conclure sur la façon dont on se représente la structure tribale dans les steppes du Jérid. On retrouve dans les logiques interprétatives de l'organisation sociale ce jeu, maintes fois décrit par les segmentaristes[1], d'oppositions des segments, ces unités de

1. L'initiateur, on s'en souvient, du modèle lignager segmentaire fut E. Evans-Pritchard, 1968, *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions*

populations qui s'emboîtent jusqu'à un niveau supérieur d'appartenance commune, celui de la *qabîla*, et qui s'accompagnent d'une construction identitaire en spirale. Aux niveaux inférieurs, ces unités s'opposent et s'allient au gré des conjonctures et des rapports entre les différents segments. Cependant l'assemblage est purement théorique et la réalité dispose à sa guise du modèle. Modèle de représentations, il n'est pas dénué d'une certaine capacité opératoire, à partir de laquelle se construit une partie de la politique locale. Ainsi la vision segmentaire qu'ont d'eux-mêmes les populations bédouines, qu'elle corresponde ou non à la réalité des liens et des rapports au sein du groupe, produit des effets objectifs.

Certains bédouins reconnaissent volontiers les méfaits de la °*arûshiyya* dans le groupe. *Yata°rakû dîma*, ils se battent sans arrêt, me confiait un retraité lucide. Il est vrai que l'affaire du projet va temporairement créer l'unité de tout le groupe pour faire valoir ses intérêts face à une puissance extérieure, en l'occurrence les services du domaine de l'État et de l'Agriculture. On reconnaît dans ce schéma l'illustration d'un adage mis en valeur par les théories segmentaires, selon lequel les divisions internes s'effacent temporairement quand les intérêts du groupe dans son ensemble sont menacés.

L'ordre du communautaire

Une erreur chronique

C'est une constante des administrations foncières, coloniales ou du jeune État, que de sous-estimer l'attachement des bédouins à la terre. Au cours des élaborations successives des terres de tribus, l'accent est mis sur la faiblesse et l'instabilité des liens qui unissent le paysan-bédouin à sa terre et l'on a vite fait de rattacher au domaine des « superficies impropres à la culture et peu habitées » et dans une « situation désespérante »[2]. La manière dont a été mis en œuvre le projet d'al-Udiyya 2 constitue le dernier avatar de cette maladresse, à tout le moins, des responsables des affaires foncières.

---

politiques d'un peuple nilote, Gallimard, 312 p. Ernest Gellner appliqua ce modèle au Haut-Atlas marocain dans son ouvrage *Saints of the Atlas*. Pour une évaluation critique des théories de la segmentarité, voir par exemple Lilia Ben Salem, 1982, « Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb », *ROMM*, 33, p. 113-135 et Abdallah Hammoudi, 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis-Tamuda*, vol. XV, p. 147-177.

2. Hugon, cité par Housset, *op. cit.*, 1939, p. 14

Tout commence il y a quelques années quand est prise la décision d'installer un nouveau projet agricole autour d'un périmètre irrigué complanté en palmiers-dattiers de type Deglet Nur. Al-Udiyya 2 est la suite d'un projet appelé al-Udiyya 1, situé lui aussi entre al-Hamma et Chebika, à l'est de la route reliant les deux oasis. Les affaires foncières ont déclaré la zone d'al-Udiyya 2, domaine de l'État. Elles ont circonscrit un terrain balisé par des pancartes *Milk ad-Dawla*, Propriété de l'État. Les noms en eux-mêmes portent à confusion du fait que la véritable zone baptisée al-Udiyya fut le théâtre depuis le début du siècle d'affrontements divers entre les Awlâd Sîdî Abîd et les Shabbiyya, qui se terminèrent par le fameuse bataille de 1941. De fait, les bédouins ont une vision extrêmement détaillée de la steppe et de ses lieux-dits. Ils se disent eux-mêmes *mutrashmîn*[3], ceux qui mettent des repères, qui portent des indications, sur le terrain mais aussi sur la carte.

Aussi connaissent-ils fort bien la situation exacte d'al-Udiyya, ainsi que sa superficie (« *fiha mitruwât muhadda* », elle a une superficie (des mètres) précise m'a-t-on dit, ainsi que cette curieuse expression : *al-giugrafiyya mitaha mahdûda*, sa géographie est limitée, on en connaît les limites). Elle est dûment enregistrée comme terre domaniale au tribunal foncier depuis le temps des Français. Mais les deux autres Udiyya et surtout celle qui a fait problème, Udiyya 2 (les lots du premier projet ont été répartis entre des Rkârka de Chekmou et d'al-Hamma qui ont commencé à travailler leur parcelle), ne seraient pas établies sur des terres domaniales.

Il s'agit donc pour les Awlâd Sîdî Abîd d'une extension abusive de la véritable Oudiya sur leurs propres terres. En effet, le véritable nom du lieu où a été installé le projet d'Oudiya 2 est al-Jdeyda et Oudiya 1 a été installé au lieu-dit al-Gebgeb (le mot qui désigne une petite colline a pris dans ce cas valeur de toponyme, comme c'est souvent le cas au Sahara). Je propose de donner la parole à un ancien qui me résuma la situation :

> « Si Mahmoud est venu, il va à Guebgueb, ils font un puits et ils l'appellent Udiyya numéro 1. De Guebgueb à al-Udiyya, il y a de 8 à 10 kilomètres, bien, ça ne fait rien. Il continue, pourquoi pas, de là il va à Jdayda, il l'appelle Udiyya 2. Mais entre les deux, tu trouves ar-Ruijel, sur la carte ils l'appellent chott ar-Rhîl, Oued al-ghîda', Seguiat Um al-Afej, Ugba al-Beydha, Nazihat Haj sultân Ugba Mghareb, etc. Alors al-Udiyya, ils vont la faire aller jusqu'en Algérie ? Ils sont rentrés dans les terres des Awlâd Sîdî Abîd (ardh Awlâd Sîdî Abîd) alors que les domaines de l'État sont bien délimités et tandis que les Awlâd Sîdî Abîd regardent, ils donnent les terres à ceux de Tameghza mais ceux-là n'ont aucun droit sur le désert (ma °andhumsh haq fî-sahra). Il y a deux choses

3. Le terme n'est employé qu'à la première forme en arabe classique. Il signifie porter des indications (*rashama*, *yarshamu*).

> pour lesquelles l'on est prêt à tuer, je le dis devant toi, je le dis devant le président s'il le faut, c'est la terre et les femmes (al-ûtan [4]wa-l-harîm) ».

On perçoit toute la force de l'attachement à la terre (et aux femmes) dans ce témoignage, alors que l'immense majorité des Awlâd Sîdî Abîd a quitté la steppe pour se sédentariser en bordure des cités oasiennes. On remarquera également l'inversion des termes de l'équation foncière du Jérid entre terres collectives et domaniales puisque ce sont ces dernières qui sont bien délimitées et donc bornées, le reste étant la terre des Awlâd Sîdî Abîd.

Il est probable que les concepteurs du projet ont sous-estimé ce sentiment. Par ailleurs, ils n'ont pas pris conscience que l'appellation approximative, du point de vue de la scrupuleuse géographie des bédouins, allait contribuer à rendre les choses encore plus difficiles. En effet, ces derniers ont pensé que l'administration avait fait erreur dans sa délimitation des terres collectives et des terres domaniales alors que ce n'était pas le cas. Sans vouloir prêter aux responsables de ce projet des pensées « machiavéliques », on peut imaginer que cette confusion dans les appellations est aussi une façon un peu cavalière de rattacher ces zones au domaine de l'État sans autre forme de procès. C'est en tout cas ce que ne peuvent s'empêcher de supposer quelques Rkârka.

Les oasiens « interdits de désert »

Toutefois, l'opposition ne s'est pas cristallisée sur le projet en lui-même puisque tous les bédouins trouvent bénéfique que l'État mette en valeur des terres jusque-là désertiques et qui servaient éventuellement de pâturage. C'est la distribution des 50 parcelles qui a suscité la colère des Awlâd Sîdî Abîd. En effet, il a été prévu d'accorder 18 parcelles à des habitants non Awlâd Sîdî Abîd de Chebika et de Tameghza dans la mesure où la répartition, outre des critères précis, se fait sur la base de la proximité spatiale. De ce fait, de nombreux « propriétaires collectifs » de

4. Ce terme dans le contexte de cette citation désigne clairement le « territoire communautaire ». Il correspond dans son usage général à une circonscription administrative (qui ne suscitera pas la même intensité affective) ou à une nation (watan). K. Bendana et H. Belaïd constatent que le terme « Outan » – ûtan – est absent des écrits concernant les questions frontalières entre la Tunisie et l'Algérie au milieu du XIX[e] siècle. Cela les conduit à s'interroger sur des sens différents du mot qui pouvait alors désigner une notion régionale (j'ajoute : territoriale et tribale) qui ne couvre pas la notion de collectivité politique nationale. 1998, « Représentation de l'espace et délimitation de la frontière tuniso-algérienne au milieu du XIX[e] siècle », in Colloque *Villes et territoires au Maghreb : modes d'articulation et formes de représentation*, GRVCL, IRMC Tunis.

ces terres sont *ipso facto* exclus de la distribution puisqu'ils habitent désormais à Tozeur, qui est plus loin que les oasis de montagne.

Les bédouins se sont senti floués, car après avoir mis en valeur ces terres puis les avoir quittées, ils ne bénéficient pas entièrement des grands investissements de l'État enfin consentis. Ils se sont éloignés des terres, sont descendus vers les villes, dont Tozeur notamment, mais continuent cependant à garder des relations avec cet espace puisqu'ils conservent souvent quelques bêtes qui sont menées dans la steppe en pâturage. Lorsque l'État décide de vivifier la steppe, ils estiment que c'est à eux que doit revenir le bénéfice des investissements, rappelant les sacrifices consentis, y compris en vies humaines pendant la colonisation puis la résistance aux appétits algériens sur les zones frontalières.

De plus, certains Rkârka n'ont cessé de demander l'aide des pouvoirs publics pour pouvoir retourner dans la steppe et en mettre en valeur certaines parcelles, afin de transformer « une terre aride et vide en un paradis vert rempli de citoyens et de gens », selon les termes d'une lettre envoyée par des Rkârka au gouverneur de Tozeur[5]. Ces derniers affirment, dans cette demande d'aide pour creuser des puits et vivifier la terre du Jérid, vouloir retourner sur leur territoire, écrivant ainsi : « Nous sommes quelques-uns du °*arsh* des Rkârka à désirer occuper avec nos enfants la terre de nos aïeux. Nous en avons assez de l'exode en ville et rien ne nous y retient ». L'attachement à la terre transparaît clairement de ces lignes, où il est question à propos d'al-Aqba al-Baydha entre Tozeur

5. Le 28 juillet 1988. Les citoyens Rkârka de Tozeur à Monsieur le gouverneur. Document traduit de l'arabe par mes soins.
Tozeur, LE 28-7-88
Les citoyens Rkârka de Tozeur à Monsieur le Gouverneur
Sujet : Demande d'aliénation d'une parcelle de terre agricole à *al °aqba al bayadha*

Nous avons l'honneur de présenter à votre honneur une demande en souhaitant que vous l'accepterez.
Nous sommes quelques-uns du arch des Rkârka à désirer pour nous et nos enfants occuper (*taamîr*) la terre de nos aïeux. En effet, nous en avons assez de l'exode vers la ville (*nuzûh'*) et rien ne nous y retient. Nous désirons et espérons que vous nous facilitiez la vivfication (*ih'ya'*) de cette terre bénie et que vous nous aidiez, ne fut-ce que symboliquement (ma°anawiyan) en soutenant nos actions au Gouvernorat.
Nous désirons et nous nous préparons à regagner cette région pour y creuser des puits de surface. Nous avons l'expérience de ces terres du point de vue des anppes phréatiques et leurs potentialités, ce qui nous encourage à entreprendre ces actions.
Monsieur le Gouverneur, nous espérons avec force et certitude que vous nous aiderez matériellement et moralement tant que nous gardons la certitude qu'il est possible de transformer une terre arride (*bissa*) et vide (*qâfira*) en un paradis vert peuplé de nombreux citoyens.
Que Dieu vous garde, fierté pour la nation et le pouvoir.
Signature
(archive privée).
Noter l'expression « Citoyens Rkârka de Tozeur » (*muwâtinî ar-Rârka bi-tûzer*).

et Chebika de « terres bénies (…) pourvues de nombreuses potentialités ».

Or, ce sentiment est indissociable du sentiment d'appartenance communautaire. Dans la rivalité et le conflit avec l'administration émerge, le temps de l'événement, une identité Awlâd Sîdî Abîd qui concerne tous les membres du groupe et pas uniquement ceux directement intéressés par le partage des lots.

Modes de légitimations de la propriété foncière collective

Cette appartenance trouve un support matériel dans l'instauration par les Français de cartes sur lesquelles étaient tracées à grands traits, les territoires des tribus, les Awlâd Sîdî Abîd et les Awlâd Bou Yahya pour la steppe jéridienne. Ce fut là l'objet d'une première confusion. Pour les Français de l'époque, il s'agissait d'indiquer une zone d'extension de la tribu, son espace communautaire, alors qu'approprié par les bédouins, cet espace de vie devient un territoire politique, qu'ils entendent gérer à leur guise et dans lequel les retombées de tout investissement doivent leur revenir en priorité. Des photocopies passées de ces cartes sont produites actuellement par les bédouins à l'appui de leur découpage de l'espace désertique des gouvernorats de Tozeur et de Gafsa. On parle de frontières et on affirme que sa terre est délimitée par l'Algérie d'un côté et par la frontière avec les Hammema de l'autre. Ce type de discours est bien sûr très mal vu des responsables des affaires foncières, qui reprochent aux bédouins leur manque de discernement et qui tentent d'opérer de savants découpages entre terres domaniales et terres collectives à partir de documents souvent contradictoires.

Les Rkârka ont désormais une vision de leur territoire beaucoup plus fixiste comme un ensemble limité par des frontières fixées depuis l'effort de bornage du protectorat et à l'intérieur duquel on trouve des poches de terres domaniales. C'est précisément le contraire de la vision administrative d'un domanial parsemé de quelques lambeaux de terres collectives.

Chaque groupe peut se constituer une carte dans le cadre de ces stratégies foncières. Ne dit-on pas que les Awlâd Bou Yahya disposent d'une carte de leurs terres, obtenue en corrompant un quelconque fonctionnaire des affaires foncières, carte qu'ils n'hésiteront pas à produire à toutes les institutions qui demanderaient un document prouvant la possession de la terre ? Et qui sait quel fut le parcours de certaines cartes d'État-major dressées par des militaires français sur lesquelles on a tracé à grands traits des frontières entre les groupes tribaux et dont les lointaines photocopies continuent d'être versées à d'improbables dossiers ?

Dans le même registre d'appropriation des documents administratifs, on m'a souvent cité le partage de 1912 pour étayer les thèses accordant aux Awlâd Sîdî Abîd la plus grande part des terres du Jérid – ce sont d'ailleurs les Rkârka qui m'ont appris l'existence de ce document, que j'ai pu, après quelques efforts, soutirer à la méfiance des services du gouvernorat. Celle-ci s'explique par le fait que l'on craignait qu'en ces « temps troublés », je montre les documents obtenus aux Awlâd Sîdî Abîd, provoquant ainsi, involontairement, un regain de tension. Cela s'inscrit dans le même type de stratégie à l'œuvre au début du siècle quand les appropriations de fait des terrains s'accompagnaient toujours d'action en justice destinée à garantir la pérennité de la possession par le *hawz*. Or, ce partage, bien peu doivent le connaître car il est extrêmement défavorable aux Awlâd Sîdî Abîd, auxquels il n'accorde que 300 hectares de terres °*arsh* (contre 4 101 selon la répartition de 1987). Il semble que le document soit devenu dans les représentations l'emblème de la légitimité à posséder les terres. Celle-ci provient d'un partage effectué dans le temps (un temps lointain et indéfini, car souvent on se contentait de me dire que le *hujja* venait du temps du bey, *min waqt al-bâyât*, et était sanctionné par un document écrit).

Mais cette légitimation par le recours à des documents extérieurs est secondaire dans l'échelle des valeurs bédouines (mais pas pour l'administration, qui ne peut exister sans « pièces » à verser au dossier). Pour eux prime, en effet, la connaissance du terrain, la capacité à en nommer les moindres recoins. Ce fait est observable dans tout le Sud tunisien. Un Ghrib est dans son territoire aussi parce que, sur toute cette étendue, il est capable de nommer chaque endroit et que de nombreux toponymes renvoient l'écho de l'histoire de son groupe. Les variations de paysages que propose la région jouent un rôle central : Oued, zone sableuses, petites collines, route, type de plantes, etc.

C'est ainsi que se fait le maillage de l'espace dans la steppe, en suivant les formes géologiques du sol, sa végétation et ses accidents. C'est donc un maillage dont la densité est fonction de la compétence écologique, compétence à reconnaître un terrain propice à un type particulier de végétation, par exemple. C'est la succession de « continuums paysagers » qui permet de penser l'espace de la steppe et en donne les principaux toponymes, à la différence de la logique en spirale et fortement anthropisée des conceptions oasiennes de l'organisation spatiale de la palmeraie. Dans la steppe, nommer, c'est déjà s'approprier, comme lors de l'établissement d'une séparation « officielle » entre Awlâd Sîdî Abîd et Awlâd Bou Yahya, lorsque les premiers nommèrent le site d'al-Guifla qui fut intégré dans leur propre territoire. Nommer la terre comme on surnomme les hommes. La pratique du surnom est en effet fort répandue. Quelque chose d'important se passe dans cette appropriation par le langage, cette domestication du monde. La tribu est ainsi pour Jacques Berque également un « emblème onomastique ». On comprend

mieux le retentissement du choix négligeant de l'appellation du nouveau projet d'al-Udiyya 2.

Ce fait est corroboré par le choix des candidats à l'élection du conseil de gestion. Les Ameyid ont ainsi choisi quatre représentants, connaissant très bien la steppe, puisque tous y possèdent des animaux, trois sur quatre s'y déplacent régulièrement avec leur véhicule dans le cadre d'une activité de transport et le quatrième, plus âgé, a une grande expérience tout à la fois de la steppe et des questions de gestion administrative. Tous sont capables d'en nommer les lieux, en connaissent chaque zone définie par ses formes particulières.

De nombreux discours locaux insistent sur les différents lieux qui séparent Udiyya 1 de Udiyya 2. Ceux-ci s'appliquent à des espaces bien plus vastes que les dénominations de la palmeraie, comme le chott ar-Ruidjel, par exemple, qui couvre une zone de quelques kilomètres carrés. On parle également souvent de l'Oued Melah ou encore de Gharmoussa qui sont des pâturages réputés et qui occupent également une grande superficie. Ces toponymes, comme cela apparaît à l'évocation des histoires de terre, sont en majorité construits à partir des formes du terrain (petite colline, *gabgab*, dépression, *shatt*, lit d'oued, bras collinaire, *Dhra°*, etc.)[6].

Ainsi la connaissance empirique des lieux légitime-t-elle, dans les conceptions bédouines, l'occupation de la terre. Plus précisément, le fait de connaître et de nommer chaque recoin de cet espace témoigne de l'investissement humain qui lui a été consenti, fût-il abandonné aujourd'hui pour les facilités que procure la ville. Cet espace de vie devient par la force de l'occupation un espace politique, dans la mesure où il dispose d'un attribut de « souveraineté », l'exclusivité de son peuplement Awlâd Sîdî Abîd mais la relation est ici dialectique entre la terre et la communauté tribale.

Ce qui allait de soi avant l'intervention des autorités centrales et étatiques est soudainement explicité, « *ardhinâ* » acquiert un sens plus politique quand l'État refuse cette logique et prétend disposer de ces terres comme il l'entend. Mais, pour ce faire, il entre dans une logique juridique de légitimation de sa pratique, logique appropriée par les bédouins, qui s'y engouffrent avec un certain dynamisme, voire une forte compétence procédurière, qu'ils emploient aussi bien collectivement pour faire valoir des droits Awlâd Sîdî Abîd que les uns contre les autres quand il s'agit de partages des terres entre les *°urûsh*.

6. A. ben Naoum propose une liste complète du lexique des espaces naturels pour le cas d'un société saharienne d'Algérie, 1993, *op. cit.*

Des enjeux différents aux mêmes effets communautaires

La concurrence entre deux °*urûsh* à al-Faouar permet d'illustrer ce saisissement communautaire qui, dans certains événements, rassemble les énergies de ceux qui s'identifient à un ancêtre commun.

L'affaire qui oppose les °*urûsh* Jerarda (de la confédération des Ghrib) et Chbib (des Sabria) a pour enjeu une nouvelle fois le contrôle de la terre. Cependant il ne s'agit pas ici de terres mises en valeur ou qui pourraient l'être, mais de terrains constructibles. En effet, le groupe qui sera reconnu possesseur de la *zîra* disposera par l'intermédiaire du conseil de gestion (Ghrib et Sabria ont chacun le leur) de la faculté de gérer les terres environnantes reconnues comme terres collectives de ce groupe et donc sous la compétence de son propre conseil. Cela peut être intéressant dans l'éventualité de la construction d'un projet touristique (la *zîra* ayant une certaine valeur à ce niveau), dont bénéficierait alors prioritairement le groupe qui gère la terre. Cela peut l'être également de façon plus prosaïque dans les facilités accordées ou non à la construction, selon l'origine ethnique : la perspective de devoir passer par le conseil de gestion Sabria pour construire ne fût-ce que des toilettes n'enchante guère les Ghrib. Les deux groupes en sont venus aux mains en 1991 et l'affaire est passée en jugement au tribunal de Gabès.

En mars 1998, l'interrogation des témoins sur place a donné lieu à une étrange scène. Étrange également fut la préparation de cette séance par les intéressés des deux groupes qui rassemblèrent leurs témoins dans le plus grand secret. Car ces derniers ne doivent pas appartenir au °*arsh* pour lequel ils témoignent. À la moindre *rihat qarâba* (odeur de proximité, c'est-à-dire parcelle de parenté) découverte par l'adversaire, leur déclaration risque d'être invalidée.

C'est cela aussi la °*arûshiyya* : faire jouer ses alliances, intriguer, immerger le quotidien dans d'incessantes affaires et discours qui lui donnent une grâce inimitable ; élaborer à partir de peu de choses de grandes constructions, faire d'une graine une coupole, *min hubba qubba*. Dans ce registre, la question des généalogies n'est pas en reste sur le domaine territorial avec lequel elle est étroitement liée.

11

Passions généalogiques

Structuration de la *qabîla*

La confusion généalogique

Lors des enquêtes qu'il effectua pour la rédaction d'une thèse sur le Jérid et plus particulièrement sur Degache dont il est originaire, Moncer Rouissi, accompagné de Habib Attia, se heurta chez certains interlocuteurs Awlâd Sîdî Abîd à une imprécision totale en ce qui concerne leurs origines. Interrogeant des Rkârka en 1971, il apparaît que plus on s'éloigne de ce lignage, plus les informations sont contradictoires et peu précises. En revanche, en ce qui concerne les Rkârka, ces dernières sont cohérentes et s'apparentent en tous points à ce que l'on peut entendre presque trente ans plus tard, à savoir que Mohammed Rakrûk est le fils d'al-Ahmadi de Nefta, qu'il a eu trois enfants, Ameyid, Mahjoub et Bchin, dont les descendants ont émigré à *Sûq al-Arba°a* (Jendouba). Pour le reste, lors de l'enquête de M. Rouissi, les bédouins seront sortis de leur embarras par l'arrivée d'un vieux qui apportera quelques renseignements aux enquêteurs.

Outre l'invariable représentation du temps consistant à rejeter tout ce qui dépasse quelques générations (un siècle environ) dans un passé non daté qui aplanit la profondeur historique[1], cet entretien met en exergue le rôle de certains personnages, des anciens dépositaires des traditions de la tribu et en connaissant les ramifications. De nos jours, ces personnages se

1. Dans l'entretien de Rouissi et Attia, un Rakrûkî affirme que les siens sont venus d'Algérie au moment où la France a occupé l'Algérie… il y a à peu près 500 ans. Si, en effet, des documents montrent qu'est intervenue une migration d'éléments Awlâd Sîdî Abîd vers la Tunisie lors de l'arrivée des troupes françaises à Tebessa, ce n'était évidemment pas il y a cinq cent ans, mais autour de 1840. Pour ma part, j'ai souvent entendu que la présence des Awlâd Sîdî Abîd au Jérid remontait à 900 ans, chiffre symbole de l'ancienneté sans qu'il soit représentatif d'un quelconque événement fondateur.

font plus rares et avec la disparition des institutions de la tribu de nombreuses traditions se perdent. Il est vrai, par ailleurs, qu'il n'y a probablement jamais eu unanimité entre les membres du groupe tribal sur la question des origines. Le groupe procède en effet par captation autour des fédérations d'intérêts qui sont essentiellement liés pour les Awlâd Sîdî Abîd nomades à des questions foncières (et dans une moindre mesure commerciale). Dans ce contexte, chacun accuse l'autre de ne pas être un vrai Awlâd Sîdî Abîd, un *hurr* ou *rasmî* (dans ce contexte, signifie : descendant directement du saint). Dans l'entretien de Rouissi et Attia, un des interlocuteurs affirme que « même les Awlad Taleb se disent aujourd'hui Awlâd Sidî Abîd ». Personne aujourd'hui ne leur contesterait cette appartenance, tant elle a acquis force d'évidence, du fait probable des démêlés administratifs avec l'organisation fluctuante de la tribu, qui ont conduit à pérenniser les Awlad Taleb au sein du groupe et, plus encore, à les charger de sa destinée administrative[2].

Les Frâda et les Bou Chagra s'accusent ainsi mutuellement de ne pas être de vrais Awlâd Sîdî Abîd, ce qui n'empêche pas certains Frâda de reconnaître que les lignages *hurr* descendent de Abdelmalek et sont demeurés en Algérie, s'excluant donc de la descendance « officielle » du saint. Tout dépend en somme d'à qui l'on s'adresse et plus que jamais, quand il est question des appartenances au groupe tribal, l'affirmation identitaire est voilée par le contexte et la qualité de celui à qui elle est déclinée. Pour prendre un exemple simple, on n'affirmera jamais devant un Bou Chagra que les Frâda ne sont pas un lignage *hurr*, ce que l'on reconnaîtra à demi-mots devant une personne non incluse dans ces rapports quasiment de couple entre deux groupes très liés et partageant un même espace.

Niveau de segmentation

L'approche par les façons de nommer représente une première tentative d'élucidation de l'organisation tribale chez les Awlâd Sîdî Abîd dans ses formes mouvantes et telle que se la représentent l'administration et les bédouins. Le lignage et ses subdivisions, comme la généalogie « individualisée », sont un langage fournissant à ces derniers une représentation de leurs rapports sociaux et donnant de la réalité une vision partielle.

La *qabîla* ou le *°arsh* (le *majmû°a* ou le *farîq* selon les documents pour l'administration), constitue le pôle identitaire supérieur qui continue

2. Les Awlâd Taleb ont acquis ce rôle leader, outre leur importance démographique, du fait la proximité qu'ils entretiennent depuis près d'un siècle avec les autorités extérieures par l'intermédiaire des villes minières, notamment Redeyef, érigées sur leurs parcours et dans lesquelles ils sont sédentarisées.

de distinguer dans certains contextes « l'étranger » du proche (niveau 1). Il s'agit de la référence à l'ancêtre commun Sîdî Abîd, dont tous sont réputés descendre. Cette référence projetée dans l'espace se déploie dans l'ensemble du monde arabe en permettant une intégration à ses lieux les plus prestigieux (ce sont des « territoires hagiographiques » notamment) ; comme elle définit l'étendue terrestre que partagent ceux qui se reconnaissent dans cette identité. C'est là que peut prendre naissance un territoire politique, quand la tribu acquiert les moyens du contrôle collectif de ses espaces de vie et de parcours et tente d'y exercer certaines prérogatives de « souveraineté », comme le paiement d'un droit de passage sur ses terres. Ce ne fut pas le cas des Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie, qui ont fait jouer leur tradition maraboutique dans les relations avec les autres tribus sans trop tenter de résister militairement aux pressions des autres bédouins (sauf pour des terres stratégiques comme à al-Udiyya). C'est l'ordre colonial, d'une certaine façon, qui, en limitant les recours à la violence, leur permettra de mieux résister aux appétits des Hammema notamment, voire d'attaquer, en utilisant cette nouvelle arme commune à tous : le procès.

Ce niveau est celui du saisissement communautaire, de la tension des énergies vers la défense des intérêts du *°arsh* dans son ensemble. Quand un danger vient de l'extérieur, pour reprendre les termes d'un de mes interlocuteurs, tous les gens (Awlâd Sîdî Abîd) sont ensemble et il n'y a plus de différences entre eux.

C'est le niveau du « nous » perceptible dans le discours prononcé en 1996 lors de la *hadhra* des Rkârka dans la steppe, à la Khalwat ar-Rkârka, par un notable.

> « Que Dieu nous donne la pluie, ôh Maître des cieux
> Qu'Il donne le bien à celui qui fait le bien
> Qu'Il nous rende heureux
> Qu'Il éloigne de nous le mal et le sombre destin
> Qu'Il nous délivre du malheur et des mauvais
> Qu'Il nous fasse pauvres et non pas hantés[3]
> Qu'Il nous protège et ne disperse pas nos biens
> Qu'Il nous garde dans le bien et nous rende vainqueurs
> Que les Awlâd sîdî Abîd conservent ces traditions[4]
> Qu'ils se rassemblent et que Dieu les protège
> Qu'Il leur offre la chance
> Qu'Il fasse d'eux des exemples
> Qu'Il les rende tel le grenadier toujours chargé de fruits
> Qu'Il bénisse les épouses et les enfants
> Que celui qui a formé un vœu soit exaucé

3. « Yaja°alna massâkîn wa lâ maskûnîn ».
4. Allusion à la présente réunion communautaire.

Que le malade guérisse
Que celui qui a formé un vœu soit exaucé
Que justice soit faite à l'innocent
Que l'exilé rentre chez les siens
Oh l'Affectueux, le Généreux donne à celui qui en a besoin
Et réponds à celui qui t'implore
Et aide celui qui veut fonder un foyer[5]
Et offre la réussite aux enfants qui étudient
Que Dieu vous préserve de la souffrance
Que Dieu vous préserve de la souffrance
Tant que vous gardez ces traditions
Qu'Il soit prodigue envers vous
Et que sa baraka soit sur vous
Aussi longtemps que vous le voudrez,
Il vous aidera à vous regrouper ».

Dans le cadre administratif des conseils de gestion, la tribu, appelée groupement ou fraction (il est ainsi question de la « fraction des Ouled Sîdî Abîd ») dans les textes français, dispose de la personnalité juridique : « il (le conseil de gestion) est apte à ester en justice au nom de la tribu » (loi n° 57-16 du 28 septembre 1957). Ce niveau devient donc une source potentielle de pouvoir et de prestige, certes limitée, mais non inexistante.

C'est également à ce niveau que se font les grandes divisions territoriales entre les communautés. « La généalogie apparaît dès lors comme le modèle que les bédouins utilisent pour conceptualiser leurs relations territoriales »[6].

Ainsi un groupe s'appropriant une terre dans l'espace Awlâd Sîdî Abîd s'inscrit-il dans la descendance du saint éponyme, à l'instar de ces groupes s'en réclamant bien qu'ils soient soupçonnés par d'autres de n'être pas des lignées « *hurr* ». Comme cela est apparu à de nombreuses reprises dans ce texte, la relation entre appartenance tribale et lignagère et la terre est transitive.

Les lignages constitutifs de la communauté tribale sont souvent appelés *firga* (sing. *farîg*) par les bédouins (niveau 2). Les Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie (en tout cas du Sud tunisien, puisqu'il existe une fraction Rkârka à Jendouba) en comptent trois : Rkârka, Awlad Taleb et Awlad Smaya. C'est un niveau privilégié de l'affirmation identitaire qui est souvent mis en avant, par exemple à Tozeur. Parfois on le confond avec

5. « *°ammar ad-dâr* », littéralement, occuper une maison, si on a une maison (ou une tente) c'est que l'on est marié. Remarquer le parallèle avec l'expression « °ammar al-ardh » qui signifie donc : peupler une terre vide.
6. E. L. Peters, 1986, « Libres ou dépendants : les relations patrons-clients chez les bédouins de Cyréanïque », in *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, *op. cit.*, p. 86-100.

le premier niveau et quelques Rkârka pensent, avec un peu d'ethnocentrisme, que ces derniers chapeautent l'ensemble de l'arbre des Awlâd Sîdî Abîd.

La langue administrative parle de *farîq* et organise à ce niveau la composition du conseil de gestion, sauf pour les Awlâd Taleb divisées en deux du fait de leur importance démographique. Il s'exprime à ce niveau une spécialisation générale qui veut que les Awlad Taleb conduisent les affaires du groupement dans son ensemble, les deux autres lignages étant réputés plus proches de l'ancienne vie du désert.

Les *°urûsh* (terme qui peut s'appliquer à chacun des niveaux de segmentation) désignent parfois les subdivisions des *firga*-s (niveau 3). Ce niveau n'est pas pris en compte par l'administration quand elle effectue le partage des terres ou quand elle organise les élections au conseil de gestion. Il est opératoire pourtant dans les divisions spatiales et dans l'organisation micro-politique puisque c'est à ce niveau précis qu'a joué la rivalité lors des dernières élections. Les Rkârka, par exemple, sont constitués de trois *°urûsh* : les Mahajba, les Ameyda et les Bchiniya (qui sont cantonnés dans le Nord-Ouest).

Les rédacteurs de la « Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie »[7] établie par le protectorat tiennent compte de ce niveau de segmentation. En effet, les Rkârka (les Awlâd Sîdî Abîd de Tozeur dépendent du Cheikha des Awlâd al-Hadîf) constituent au début du siècle un Cheikha formé de trois fractions et de cinq sous-fractions. Cependant, si tous partagent les mêmes espaces, seuls les Mahajba et les Ameyda sont considérés comme Rkârka, les autres étant, selon la graphie de l'époque, les « Ouled Si Dzouib », les « Ouled Smeia » et les « Ouled Bou Chaq'ra ».

C'est sur la base des divisions opérant à cette section que se fait l'occupation de l'espace (*ta°mîr*) dans le Sahara comme lors de la sédentarisation. Elle dispose d'une certaine « personnalité morale », d'un esprit de corps[8] qui n'est pas reconnu de l'administration qui se base pour encadrer les partages de terre par exemple sur la section inférieure. Les deux groupes, Amayda et Mahajba, se sont ainsi sédentarisés en se mélangeant le moins possible et en fonction de leurs aires privilégiées de déplacement.

---

7. Protectorat français, Secrétariat général du gouvernement tunisien, 1900, *op. cit.*
8. À propos de la section tertiaire isolée par Emrys Peters qui est la seule agissante lors des pratiques de vendetta (feud) et qui est perçue comme « the corporate group *par excellence* » 1967, « Some structural aspects of the feud among the camel herding bedouin of Cyrenaica », *AFRICA*, XXXVII, 3. L'expression « personnalité morale » est employé par P. Bonte et E. Conte en commentant le même auteur, 1991, « La tribu arabe, approches anthropologiques et orientalistes », in *Al-Ansâb, la quête des origines, Anthropologie historique de la société arabe tribale*, *Éditions* de la Maison des sciences de l'homme, p. 27.

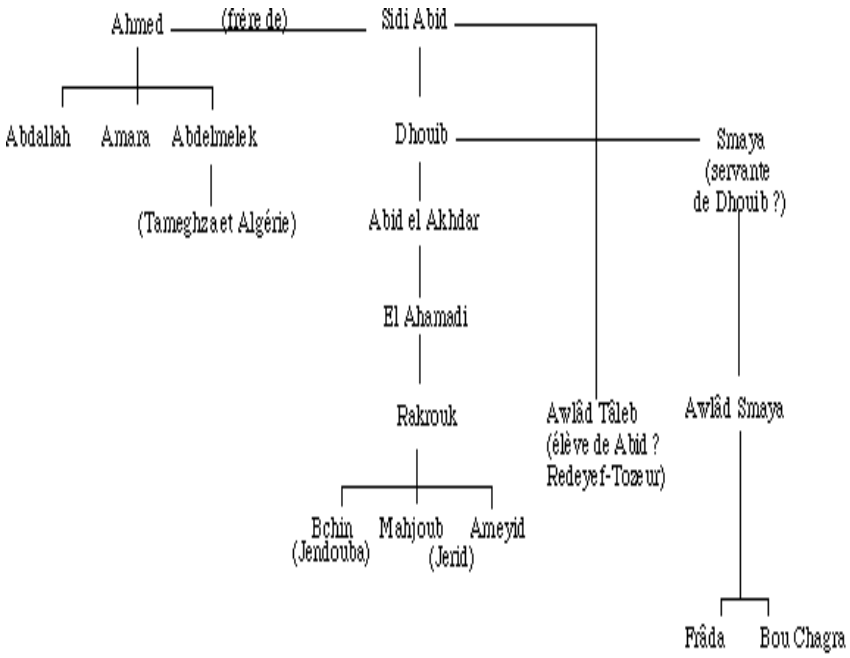
Chacun de ces *°urûsh* est constitué de grandes familles que les administrations appellent *furû°* et que les bédouins appellent souvent *°urûsh* également ou *jama°a,* qui est un terme pouvant s'appliquer à toute entité sociale constituée, de la plus large à la plus restreinte (par exemple *jama°at al-Angliz* ou *jama°at ar-Rkârka*) (niveau 4). Ce niveau est celui du partage des terres puisque la répartition est faite selon les *furû°*. C'est le niveau maximal de la propriété en indivision, qui n'existe jamais dans les niveaux supérieurs (Rkârka, Awlâd Taleb et Awlâd Smaya). Lors de l'allotissement des terres collectives Rkârka de 1969, 11 *furû°* ont été isolées correspondant au niveau de segmentation présidant à l'opération.

La *lahma* du Nefzaoua, que l'on appelle souvent *°arsh* (à nouveau) au Jérid, est constituée des familles constitutives des *furû°* qui à 4/5 générations environ sous l'ancêtre commun se détachent pour constituer ungroupe particulier (niveau 5). C'est en fait dès que les cousins sont trop éloignés pour être considérés comme issus de la même chair (*lahma*) que se fait cette division. C'est celle du douar et de la proximité spatiale. Par exemple, chez les Awlad Mbarek (fraction Amayda), les Gwasmiya.

Enfin, aujourd'hui le niveau de segmentation le plus agissant, d'un point de vue sociologique comme psychologique, est certainement celui de la famille (niveau 6). La dâr (plus utilisé au Nefzaoua qu'au Jérid), la *°ucha* ou *bayt* (tente) du temps des campements, le *hûsh* familial, correspondent à la famille résidant dans une même unité d'habitation, même si dans les régions méridionales du pays, les cloisonnements s'étendent au fur et à mesure des mariages des fils. Il s'agit souvent d'une famille élargie, regroupant souvent trois générations, les frères et leurs enfants (cousins patrilinéaires). Comme on l'a observé à travers les évolutions des espaces domestiques, l'habitation tend à se restreindre au couple et à ses enfants (repli sur l'intimité et émergence des valeurs de couple), sans toutefois qu'il y ait séparation complète puisque dans de nombreux cas on continue de partager la même unité spatio-familiale, dans laquelle des cloisons sont érigées.

Illustration des niveaux de segmentation, Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie
Sîdî Abîd (niveau 1)

Awlâd Smaya Rkârka Awlad Taleb (niv. 2)
Mahjûb-Amâyid – Bchîn (niv.3) - Awlâd Sî Mbarek (niv. 4)
- Bel Gacem (niv. 5) - Famille Mbarki (niv. 6)
Famille nucléaire d'un fils Mbarki (niv. 6 bis)



« Une version de la Shajara générale des Awlâd Sîdî Abîd (n. b. :un trait n'indique pas nécessairement une filiation directe mais une descendance).

Relativisme de la présentation segmentaire

En cherchant à établir à chacun des niveaux de segmentation nommés son domaine d'action et la nature du pôle identitaire qu'il constitue éventuellement, on rencontre les limites du modèle, que souligne la polysémie du terme *°arsh*. En effet, il peut désigner la tribu dans son entier comme il peut se réduire à un lignage (*°arsh* Rkârka) et à un sous-lignage (*°arsh* Ameyda). Cela montre, si besoin était, la nature toute relative du classement segmentaire ainsi que des théories qui « réifient » ce classement pour enfermer la totalité de l'ordre social dans les relations qu'entretiennent entre eux les différents segments de la tribu.

Dans la pratique, ces niveaux de segmentation sont ainsi soumis à de nombreuses variations et se confondent bien souvent, y compris dans les discours. L'indétermination du lexique reflète ces hésitations. Car le temps n'est pas seul maître de cette structuration (l'éloignement des ancêtres de référence), mais le poids démographique comme, probablement, bien d'autres raisons d'un autre ordre peuvent amener un groupe à se scinder en deux entités. La captation peut se faire à des niveaux différents de segmentation et les conjonctures peuvent entraîner des remaniements entre les différents niveaux. La composition du groupe est par définition fluctuante. Si l'on prend l'exemple des lignées issues de Amayid (l'un des trois fils de Rakrûk avec Mahjoub et Bchin, tandis que celui-ci aurait eu trois fils (Msa°î, Mbarek et Abdallah), on compte huit patrons éponymes situés au même niveau de segmentation de la tribu donnant autant de lignage : el-Ajîlât, Swâlmiya, Msâ°iya, Amarniya, Jafâfliya, Bakâkriya, el-Hnîchât et Awlad Mbarek). Abdallah n'apparaît pas. Ses descendants sont probablement divisés en deux groupes ou plus, qui se retrouvent dans la même position dans l'arbre généalogique collectif que les frères d'Abdallah (Msa°î et Mbarek). Ainsi les relations entre ces fondateurs de lignée ne peuvent être uniquement fraternelles. Certains *°urûsh* sont probablement montés d'un étage dans la structure segmentaire de façon à se retrouver au niveau des oncles et des grands-parents. Nul doute que derrière ces divisions et ces recompositions se jouent des histoires foncières, des conflits et des réorganisations des sphères de l'indivision. Cela relativise grandement la perception que l'on a de ce niveau comme l'étage auquel s'organise l'appropriation collective de la terre, puisque sa constitution ne reflète pas une logique de filiation directe. On pourrait même inverser les termes de l'équation en considérant que c'est l'appropriation collective de la terre (quelle que soit l'étendue de cette sphère du collectif et de l'exploitation dans l'indivision qu'elle provoque ou provoquait) qui détermine l'existence de ce niveau de segmentation dans l'organisation tribale.

Ainsi que le soulignait E.L. Peters, le lignage a plus une vertu de désignation, permettant aux bédouins de penser leurs relations sociales

qu'il n'est doué d'une forte pertinence heuristique pour l'élucidation des phénomènes sociaux[9]. Les ordres internes à la tribu se recomposent en permanence au gré des divers enjeux, notamment fonciers, et sont ensuite réinsérés dans le langage des appartenances lignagères. Ce sont ce jeu et ces manipulations que l'institutionnalisation de la structure de la *qabîla*, à travers son existence administrative, fige désormais dans une structure peu susceptible d'évolution. Ce phénomène explique probablement une bonne part des échecs des tentatives d'apurement foncier à travers le conseil de gestion des Awlâd Sîdî Abîd puisque les solidarités, les groupes constitués se recomposent au fur et à mesure des décisions limitant et bornant les accès à la terre de chacun.

En outre, bien des choses se passent hors de ce langage, qui ne fut jamais seul à alimenter la construction du lien social, *a fortiori* dans les changements contemporains. Ceux-ci ne sont pas cependant synonymes de l'oubli du monde de la *qabîla* à partir du moment où cesse la tension foncière, notamment pour tous ceux qui sont intégrés dans la nouvelle division du travail. L'appartenance que véhicule la tribu peut en effet être reformulée dans le cadre des nouveaux modes de vie.

L'individualisation des *shajara*-s

Un nouveau type de Shajara

Le fait qu'il n'y ait plus d'autorité collectivement reconnue disposant des documents et de la vérité sur la tribu a probablement privé les membres du groupe de références stables et « légitimes ». La disparition des assemblées (*mi°âd*) d'anciens (*rijâl kubâr*) chargées de traiter des affaires communes a provoqué un éclatement des références, que ne peut enrayer la mise sous tutelle administrative des institutions collectives (*majlis at-tasarrûf* remplaçant le *mi°âd*, cheikh, puis *°umda* et responsables de cellules politiques formant une petite notabilité rappelant, de façon très lointaine, les *rijâl kubâr*). Certes, le fonctionnement bédouin a largement débordé sur ces nouvelles institutions mises en place par l'État central. Mais les enjeux sont plus prosaïques, car la référence identitaire à la tribu maraboutique a perdu le rôle social et économique qu'elle garantissait, il y a encore un siècle à ses membres. Pourtant la perte de la compétence généalogique et la disparition de ceux qui la détenaient au sein des Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie ne laissent pas derrière elles un vide uniquement comblé par l'allégeance au pays : « la fidélité à

9. E.L. Peters, 1967, *op. cit.*

la nation avant la fidélité à la tribu » (*al-wala' li-l-watân qabl al-wala' li-l-qabîla*).

En effet, la question des origines est désormais prise en charge par les individus, membres de la tribu, pour leur propre compte et non plus au nom du groupe comme le faisaient par le passé les dépositaires du savoir sur les origines et le saint éponyme.

Le recours à la grande histoire a dans ce cas des prolongements inattendus et plus individuels. On cherche, en effet, dans l'histoire de la région ou dans celle du groupe, sa propre destinée familiale autour de laquelle se déploient de véritables passions généalogiques. Les *shajara*-s (terme qui signifie arbre, parfois prononcé *sajara* en suivant l'usage répandu localement qui intervertit le *sin* et le *shin*) sont des généalogies privées qui rattachent les grandes familles à l'histoire par l'intermédiaire de nobles ascendances. Elles sont, de nos jours, appropriées individuellement et servent une recherche identitaire privée. De ressource identitaire permettant de justifier une ascendance chérifienne dans l'économie des relations entre les groupes, la *shajara* devient (aussi) l'instrument d'une quête privée des origines. Plus qu'un jeu collectif, la généalogie est devenue quête individuelle, chaque particulier reconstituant la chaîne de ses ancêtres à son compte personnel. C'est bien là un besoin individuel, celui de savoir d'où l'on vient, plus qu'une identité de groupe tribal qui s'estompe dans les appartenances contemporaines.

Ainsi la disparition d'une référence commune et l'individualisation de la prise en charge généalogique crée une situation de diversité des interprétations et des sources. Chacun compare alors sa version avec celle des autres. Des feuilles de papier sont extraites avec cérémonie de leur étui de plastique et l'on confronte les différentes versions d'une ascendance. Parfois ces documents sont gardés en permanence sur soi, à la manière des *hujâb*, les versets coraniques enfouis dans une poche pour se préserver du mauvais œil. On se pique au jeu et l'on se prend à rêver à Idriss, le grand, fils d'Abdallah, fils de Hasan, fils de al-Hasan, fils de Fatima « Zahra », fille du prophète. Cette généalogie officielle termine immanquablement les arbres de ceux qui s'autorisent au Maghreb une ascendance chérifienne, comme c'est le cas pour l'ensemble des lignages Awlâd Sîdî Abîd.

Mais il y a ceux qui y croient et qui clament cette noble destinée et il y a ceux qui craignent le verdict d'une histoire sourcilleuse. Ils demandent des informations complémentaires, disent vouloir s'assurer de la véracité du document et lancent des piques aux « menteurs » qui prennent ces morceaux de papiers pour argent comptant. Encore une fois tout dépend du contexte et de la personne à qui on s'adresse. L'on ressent parfois une semblable pudeur à mettre en avant, devant un représentant de la culture occidentale par exemple, un registre menacé par la rationalité envahissante des sciences. Il n'existe donc pas d'unanimité, et c'est cette diversité et ses formes dans les différents contextes qui doivent attirer

notre attention. Finalement, l'évolution des « *shajara*-s » témoigne de leur intégration au monde contemporain. De plus en plus nombreux sont ceux qui les soumettent à la critique historique et qui déclarent n'y être attachés ou s'en servir que comme appui à une recherche des racines individuelles. Un référent puissant s'impose désormais et se superpose aux autres, c'est celui de la rationalité que véhicule la scolarisation.

Sources des nouvelles shajara-*s*[10]

Les nouvelles *shajara*-s diffèrent du document habituel qui se transmet de père en fils, généralement sans sortir de la famille de ceux qui ont une charge dans l'un des lieux saints du groupe, surtout quand il s'agit d'une tribu maraboutique comme les Awlâd Sîdî Abîd. C'est par exemple le cas pour la *shajara* des Banânî que m'a procurée le *wakîl* de Sîdî al-Bannânî, saint qui repose à Dgache. Recopiées sur de simples feuilles de papier, parfois d'une écriture maladroite, elles sont souvent issues des textes gravés sur les tombeaux des saints. Ainsi, pour les Rkârka, très souvent la source de la *shajara* provient du tombeau de Sîdî al-Ahmadi (ancêtre de Mohamed Rakrûk selon une tradition) à Nefta. Dans la mise en forme, un certain « effet de décorum » est cependant perceptible, qui sert à rehausser la dignité d'un document à forte connotation religieuse. Il est vrai qu'il existe un aspect presque mystique à conserver sur soi cette liste d'ancêtres rattachant son *°arsh* au Prophète.

Certaines peuvent être de manière lointaine associées aux Awlâd Sîdî Abîd. C'est le cas d'un texte qui circule localement, version dactylographiée de la *shajara* (descendante) de Hussein, grand-père de Idriss, le fondateur de la dynastie marocaine des Idrissides. Un certain Khdîr habitant une bourgade près de Gafsa, Gamouda, y est cité. Il aurait eu des fils, dont Sîdî Abîd. Mais rien dans le texte ne permet d'affirmer que ce personnage est le père de Abîd ach-Charîf, hormis le fait qu'il porte le même nom (Khdîr). Cette *shajara* était détenue par un Rakrûkî illettré qui ne l'avait soumise à aucune critique, tant est forte la légitimité de l'écrit. Il la tenait d'un érudit de Nefta qui affirme que le personnage Khdîr mentionné était bien le père de Sîdî Abîd.

La *shajara* numéro 2 constitue un exemple de ce type de documents qui circule chez les bédouins. Elle est issue de Sîdî al-Ahmadî de Nefta, de même que deux autres présentées (*shajara* 3 et 4) qui lui sont identiques quant au contenu et proches dans la présentation qui reprend approximativement la mise en forme du texte gravé sur la plaque funéraire de Rakrûk, enterré aux cotés d'Al-Ahmadi. Elle comporte 12 générations entre Sîdî Abîd et Idris Al-Asrar.

10. Les *shuara*-s citées dans le texte sont reproduites en cahier central.

Mohamed Rakrûk ben Mohamed ben Ahmad ben Lah'madi ben Abîd Lachtar ben Dhouib ben Abîd ach-Cherif (Sîdî Abîd) ben Kdhir ben Yahya ben Mohamed ben Yussef ben Sidrus ben Hidir ben Ali ben Khalid ben Ahmad ben Abd-al-Rahman ben Abd-al-Wahab ben Ali ben Mohamed ben Idris al-Asrar ben Idris al-Akbar ben Abdallah as-Salki al-Kamil ben al-Hussein as-Sabti ben al-Hussein as-Sani al-Muntahi ben Fatima bint Rassul Allah (le Prophète).

Il existe d'autres *shajara*-s qui partent de plus haut, l'une de Sîdî Abîd (*Shajara* n° 5), l'autre d'un certain ben Mimoun (n°6) et une dernière de l'un des fils de Lahmadi, Ben Jeddu (n°1) pour rejoindre le Prophète. La *Shajara* de Ben Jeddu provient d'un homme de la région d'Ayn Karma. Elle reprend les éléments des *shajara*-s de Rakrûk, avec quelques erreurs probablement dues à des défaillances de la mémoire de celui qui, ayant appris la plaque de Sîdî Lahmadi par cœur, a transmis les informations pour qu'elles soient consignées (14 générations entre Abîd et Idriss). Les deux *shajara*-s 5 (10 générations) et 6 (15 générations) proviennent manifestement de la même source pour ce qui concerne la descendance de Sîdî Abîd mais cinq noms figurant au milieu de la chaîne ont été omis dans le numéro 5 entre Abdalkrim et Mohamed ben Ali. Tandis qu'un passage a été ajouté dans la *Shajara* n°6 de Ben Mimoun afin de relier ce dernier (qui vit toujours) à Sîdî Abîd et au Prophète. La liaison dans ce cas se fait par Ali fils d'Abi Taleb (l'oncle du Prophète), sans qu'il ne soit fait mention, comme c'est généralement le cas de Fatima, de l'épouse d'Ali.

Il est inutile de multiplier les exemples de la diversité des sources et des appropriations des chaînes généalogiques par les individus ainsi que de la variabilité de leurs informations. La « performance », c'est-à-dire le document en lui-même, et tout ce qu'il suscite de pratiques et de discours, importe d'ailleurs tout autant, si ce n'est plus, que son contenu intrinsèque.

Les erreurs sont situées dans les points lâches de la généalogie[11], avant Sîdî Abîd (en aval, pourrait-on dire) et entre ce dernier et Idriss (en amont) mais les points forts du « véhicule » vers l'ascendance chérifienne comportent très peu d'inexactitudes. Il s'agit d'abord de se rattacher à Sîdî Abîd dont la descendance jusqu'à Rakrûk est plus ou moins connue localement (ce qui ne préjuge pas des liens de sang : Rakrûk n'était-il que le berger de Sîdî al-Ahmadi, ou l'arrière petit-fils caché que voit en lui les Rkârka). Puis, par celui-ci, d'arriver invariablement à Idriss, dont la chaîne est acceptée dans tout le monde arabe, ce qui permet de se

11. Geneviève Bédoucha parle à ce sujet de « points de suspension » et du « saut dans le vide jusqu'à l'ancêtre éponyme » qui serait un privilège, car « cette épaisseur du temps trouble, floue, qui fait balbutier la mémoire et que l'on finit toujours par atteindre est pour certains un argument décisoire de légitimité », 1994, « Le cercle des proches : la consanguinité et ses détours (Tunisie, Yémen) », in *Épouser au plus proche, Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Éditions de l'EHESS, p. 190.

rattacher à un élément extrêmement légitimant de la chaîne chérifienne : Idris al-Akbâr, fils d'Abdallah fils d'Hasan, fils d'al-Hasan, fils de Fatima, fille du Prophète.

Temps et appartenances

La question du temps est importante pour comprendre comment s'agencent ces éléments d'échelles différentes qui, ensemble, structurent le quotidien. La constitution du groupe lignager, c'est-à-dire la transcription dans les relations entre les hommes de l'idéologie du sang, se fait sur le temps long. Plus encore, il a besoin pour exister de profondeur temporelle, de quelques générations au moins. Ses effets, eux sont quotidiens puisqu'il encadre les compétitions sur les terres notamment, mais également pour tous les avantages distribués par les services administratifs (logement, aide à l'achat de motopompe, etc). Mais ces rivalités lignagères sont, de façon un peu paradoxale pour l'État, entretenues, voire attisées par la logique administrative de gestion de la question tribale. Car en créant des institutions représentatives de la tribu et dotées d'une personnalité juridique ou en s'adressant collectivement à un lignage pour résoudre tel ou tel problème local, elle provoque de la part des membres du « groupement » un regain d'intérêt pour celui-ci. Il peut en effet à nouveau apporter capital social et économique à travers les institutions mises en place. Des institutions qui reçoivent souvent de nouvelles attributions de la part de membres du groupe à la recherche d'une position sociale plus élevée. C'est aussi un des enseignements du nombre incontrôlable des candidatures de Mahajba lors des dernières élections.

Les rivalités lignagères donnent l'impression d'une immuabilité des appartenances alors que celles-ci ne sont en fait que le résultat d'une histoire dépassant les générations actuelles qui, sans profondeur temporelle, développent une vision fixiste de leur ordre social. Elles fournissent pour ceux qui n'échappent pas à l'influence du groupe communautaire et/ou qui l'instrumentalisent pour en faire une ressource, le langage de la compétition sur les ressources, sur les terres comme sur les postes dispensateurs d'avantages divers.

Dans le quotidien, certains temps forts constitués autour d'événements semblent raviver l'appartenance communautaire. Ce saisissement communautaire n'est en aucune façon le prolongement en voie de disparition d'une appartenance autrefois exclusivement constitutive des identités. Il s'inscrit maintenant comme un repère possible dans un mouvement de recomposition des organisations sociales et des représentations de soi et des autres, traversé par la diversité et l'émergence de nouvelles valeurs. Ces changements sont en relation avec

l'appropriation par les populations d'origine bédouine de nouveaux espaces : les palmeraies, les lieux touristiques et le champ touristique plus généralement et, enfin, la ville elle-même, au contact de laquelle ils expérimentent leur nouvelle citadinité. Ce sont ces trois lieux de l'espace social du Sud tunisien sur lesquels se concentrent les analyses à venir.

`

QUATRIÈME PARTIE

LIEUX COMMUNS

Les lieux communs, au sens propre, sont ceux où s'expriment selon l'expression de Guy Duvigneau et Marc Lavergne une « territorialité partagée »[1]. A Tozeur, le souk, les cafés, la zone touristique, les hauts-lieux du tourisme local comme le Belvédère, monticule de terre d'une dizaine de mètres de hauteur, produit des dépôts du drainage des sources, d'où l'on embrasse du regard l'ensemble de la palmeraie, constituent autant d'espaces publics où se localisent de nouvelles sociabilités. Mais ce sont aussi, dans l'acception classique des termes, les images récurrentes qui alimentent la vision occidentale du désert et qui orientent les attentes des touristes en matière de régions sahariennes[2] et d'oasis.

Le balancement entre les espaces communautaires et les lieux communs est le moment de la multiplication des insertions et donc des registres permettant de se situer, d'agir et d'ordonner des espaces sociaux de dimensions et de natures diverses. C'est également une prise de distance du particulier, de l'individu, par rapport à son groupe d'appartenance, dont l'influence parfois décroît jusqu'à pratiquement disparaître.

Afin d'appréhender ces phénomènes, je propose une analyse en trois temps, plutôt en trois endroits dans lesquels s'opère cet enrichissement des mondes quotidiens par le contact avec de nouvelles situations sociales. Le monde des palmeraies et de l'agriculture d'oasis tout d'abord est central par son importance économique et sociale, y compris pour les bédouins, qui s'y sont massivement intégrés. Les lieux touristiques et le phénomène du tourisme ensuite, par la collision d'univers différents qu'ils provoquent, sont un révélateur des dynamiques sociales locales. Les pratiques des espaces de la cité, qu'elles soient collectives où individuelles, sont, à nouveau, l'occasion d'examiner la multiplication des contextes de la vie quotidienne.

1. G. Duvigneau, M. Lavergne, 1995, « Le retour du local », *Peuples Méditerranéens*, 72-73, 5-30 (Monde arabe, le retour du local).
2. M. Roux, 1996, « Mythologie saharienne, Le désert de sable, terre d'épreuves », *Les Cahiers d'URBAMA. Les Cahiers de l'université ouverte*, 12, 7, 7-20.

12

Le monde des palmeraies[1]

Le *Jar*, un terroir

Structure spatiale du terroir

Le Jérid est une terre célèbre de phœniciculture. Les plus anciennes de ses palmeraies (Nefta, Tozeur, El Hamma, El Oudiane) remontent probablement à l'antiquité[2]. À côté de ces palmeraies, des créations plus récentes ont vu le jour sous le signe de la rationalité agronomique, à l'instigation des autorités coloniales et de quelques agriculteurs étrangers, puis sous l'impulsion du jeune État tunisien.

Le plan des palmeraies évolue, il s'agit d'un espace mouvant, produit par la rencontre de facteurs socio-historiques et de contingences écologiques. La logique de la forme est celle de l'emboîtement : l'espace se structure à partir d'unités de plus en plus englobantes, depuis le *jar*, le terroir, jusqu'aux jardins et aux agencements intérieurs de la parcelle. Les grandes divisions de la palmeraie suivent à Tozeur l'axe de l'oued dont les ramifications délimitent les différents quartiers d'oasis.

Le terme *jar* désigne la palmeraie ancienne et un terroir local formant un ensemble discret caractérisé par son ancienneté. Aussi n'est-il pas usité dans les nouvelles oasis, où seul le toponyme est employé[3]. La circulation de l'eau constitue une des structurations de la palmeraie, dans

1. Les chapitres 12 et 13 reprennent de nombreux éléments issus d'une recherche et d'une réflexion menées en commun avec V. Battesti. Ce travail s'inscrivait dans le cadre d'une opération de développement de l'agriculture d'oasis. Certains passages repris ici font l'objet d'un article signé par V. Battesti et moi-même : 2000, « Le sens des lieux, Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid (Sud-Ouest tunisien) », *JATBA*, *Revue d'ethnobiologie*, n° 40.
2. Voir par exemple A. du Paty de Clam, 1890 (a), *op. cit.* Même si l'on considère généralement qu'à cette période l'agriculture concernait surtout la vigne et l'olivier.
3. Alors que l'on parle du *Jar* Tozeur, on dira simplement Nefleyat ou Ibn Chabbat par exemple, qui sont des créations récentes.

laquelle elle dessine un système organique. Face au réseau des séguias s'imbrique celui de drains (*khandig*, pl. *khanâdig*) car il est nécessaire que l'eau soit correctement évacuée et ne stagne pas dans les parcelles.

Le *jar* est divisé en grandes parties qui sont désignées par le même terme suivi du toponyme. La palmeraie de Tozeur est ainsi divisée en trois *jar* : Abbas, al-Wasat, ar-Ribat.

Les extensions (*mazyûd*) effectuées par les particuliers proposent une autre logique de l'organisation spatiale des cultures[4], calquée sur les normes des nouvelles palmeraies. Elles contribuent avec les palmiers « bours » et les zones abandonnées à la fluidité des contours de la palmeraie ancienne. Elles sont très majoritairement plantées en palmiers Deglet Nour[5], disposés en lignes et séparés par des intervalles de 6 à 10 mètres. Les extensions sont souvent le fait de ceux qui, disposant d'une propriété en bordure de palmeraie, étendent leur parcelle en gagnant sur la terre nue attenante et en la travaillant. Pour les khammès[6], l'extension est un moyen peu onéreux d'accéder à la propriété, au prix il est vrai d'un travail difficile pour arracher une petite propriété à des sols souvent médiocres et sujets à la stagnation des eaux (*nezz*) quand ils sont situés sur une bordure en contrebas de l'oasis. Enfin, certains propriétaires ont recours aux extensions pour rationaliser leur production agricole et déterminer eux-mêmes l'aménagement de leur terre, sans être contraints par les plans déjà existants qui quadrillent les jardins à l'intérieur de la palmeraie.

L'ordre lignager a longtemps été au principe du fonctionnement des palmeraies : « Le langage du lignage s'inscrivait directement dans l'espace cultivé de l'oasis puisqu'il présidait au fonctionnement du système hydraulique », constate M. Kilani à propos de l'oasis d'El Qsar (région de Gafsa). G. Bédoucha estime pour la presqu'île du Nefzaoua que la réforme du système de redistribution de l'eau a contribué à la dissolution du système lignager et de l'ordre ancien[7]. Celui-ci, en effet, ne s'impose plus comme par le passé dans l'ensemble des palmeraies, notamment depuis que la gestion de l'eau est passée entre les mains de l'État[8].

---

4. À l'inverse de la région voisine du Nefzaoua, elles constituent un phénomène limité. Elles sont la plupart du temps dites « illicites » et représenteraient environ 600 ha sur les 7 819 que compte le Jérid selon les données du CRDA de Tozeur (1996).
5. « Doigt de lumière » ou « doigt de Nour », princesse arabe, cette datte a une valeur commerciale importante car elle est distribuée sur les marchés internationaux.
6. Je rappelle que la notion couvre de nombreux arrangements différents, la base étant que le khammès exploitant une parcelle pour le compte d'un propriétaire reçoit un cinquième de la production de dattes, aujourd'hui son équivalent monétaire.
7. Mondher Kilani, 1992, *La construction de la mémoire*, Labor et Fides, p. 274 et Geneviève Bédoucha, 1987, *L'eau, l'ami du puissant, Une communauté oasienne du Sud tunisien*, Éditions des archives contemporaines, p. 282.
8. Cette réforme dont le premier acte fut la « domanialisation » des sources sous le protectorat en 1885 a entraîné la dépossession des communautés locales de l'eau et

Ainsi, il n'est plus possible de trouver trace dans la palmeraie de Tozeur d'un regroupement des jardins appartenant à un même lignage tant l'histoire a travaillé les espaces communautaires[9]. On peut remarquer ici et là des regroupements de jardins portant le nom d'une communauté lignagère, comme c'est le cas pour le *jar* Beni Ali de Nefta. Encore faut-il s'interroger sur les réalités auxquelles renvoient aujourd'hui ces appellations. Il y a un « effet d'optique » du nom qui incite à penser qu'il existe dans ces espaces (palmeraie comme quartier) une homogénéité ethnique alors qu'ils connaissent désormais une certaine mixité, probablement encore plus avancée dans les jardins qu'au niveau de l'habitat.

En revanche, la logique de structuration ethnique de l'espace se retrouve dans certaines créations récentes. La palmeraie de Nefleyat, créée à la fin des années cinquante, est divisée en deux parties. La zone de jardins qui appartient aux personnes venant du quartier des Shabbiyya de Tozeur est appelée *shig*[10] *shabbiyya*, la partie des Shabbiyya. La seconde moitié ayant été distribuée aux habitants des quartiers centraux est appelée *shig al-bled*, la partie des habitants du centre-ville.

Des parcelles en périmètres irrigués ont enfin été attribuées par lot à des membres de groupes nomades de la région dans une optique de sédentarisation. Certaines oasis ne sont occupées que par les membres d'un groupe, qui s'installent ensemble dans un village de sédentarisation situé à proximité des parcelles. Une partie des Awlâd Sîdî Abîd (des Rkârka de la branche Twâtiyya uniquement) s'est ainsi fixée à Chekmou, une fraction des éleveurs Ghrib à Hezoua (sur les 7 lignages Ghrib, seuls les Thwâmer et les Jirârda sont présents) et Dghroumes est peuplé exclusivement de membres du groupe Awlâd Yahya.

Les Ghrib d'al-Faouar, dans les palmeraies qu'ils ont créées de leur propre initiative en puisant dans la nappe phréatique, ont souvent reconduit une logique lignagère dans les associations de néo-agriculteurs

---

la mise en place d'une logique totalement individuelle. Aujourd'hui, l'eau distribuée par les services publics est redistribuée dans les parcelles par des Associations d'Intérêts Collectifs (AIC), qui centralisent les redevances pour les reverser au fournisseur de l'eau et s'occupent de l'entretien des canalisations et de la rémunération des aiguadiers. On trouvera une description de l'ancienne organisation dans H. Attia, 1983, « Étatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, Lecture d'une dépossession », *op. cit.*

9. Il existe bien un *jar* des Awlâd al-Haj Alî mais ses jardins sont disséminés dans toute la palmeraie, le terme *jar* dans ce cas ne renvoyant pas à un quartier d'oasis. Ces parcelles furent acquises par un Algérien (donc protégé de la France), Al Haj Ali, au moment où les propriétaires ruinés par l'imposition et l'insécurité vendaient leurs jardins, notamment les Hawâdif. Ce *jar* est réputé, un proverbe dit : « Si l'oasis de Tozeur était un chameau, le *Jar* Awlâd Haj serait le sommet de sa bosse », « *Idha kân jar tûzer jmal jar Awlâd al-Haj Alî dhirwatu* ».

10. Il faut noter que dans certains contextes, le terme de *shig* peut acquérir un sens politique signifiant, ligue, fraction ou partie.

regroupés autour d'un puits commun, dont ils partagent les frais d'installation et de fonctionnement. Parallèlement à cette logique existe également une organisation faisant jouer des solidarités professionnelles, lorsque des instituteurs ou des militaires, par exemple, se regroupent pour mener à bien des projets similaires[11] La plantation porte alors le nom de la profession de ceux qui l'ont créée : *°ayn al-°askarîn* ou *°ayn al-mu°allimîn*.

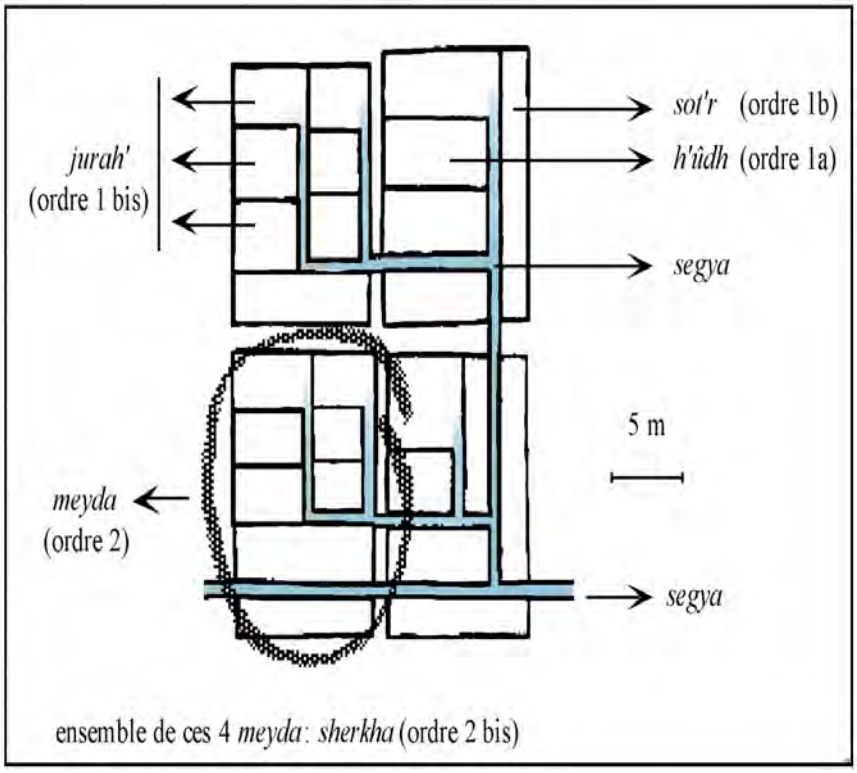
Individualité des terroirs

Les terroirs du Jérid possèdent des identités très fortement individualisées, correspondant à l'émulation, pour ne pas dire à « l'esprit de clocher » (bien que l'expression soit inappropriée), qui règne entre les vieilles cités. Les toponymes et les termes techniques se multiplient à mesure que ces espaces oasiens s'affinent, témoignant de la force des appropriations locales et donnant toute la mesure des activités humaines qui s'y déploient. La variabilité des lexiques de l'irrigation, bien que ne renvoyant pas à des différences techniques majeures, témoigne du caractère fortement spécifique de chaque palmeraie. En effet, s'il est normal que les appellations toponymiques diffèrent, il est plus surprenant que le lexique fonctionnel de l'organisation des planches de culture varie entre des oasis parfois distantes de moins de 10 kilomètres. Ces planches s'imbriquent, à l'instar des autres cercles du maillage (oasis, quartier d'oasis, jardins, parcelles) dans le terroir et sont nommées chacune par un terme spécifique.

Au plus petit niveau on trouve la cuvette irriguée d'un seul tenant (ordre 1) et bordée d'ados en terre, de forme carrée (a) ou allongée (b). Parfois, il existe une appellation pour désigner une série de cuvettes juxtaposées (ordre 1 bis) qui, ajoutée à d'autres, constitue un deuxième niveau englobant les unités d'ordre 1 (ordre 2). À Nefta et à Degache, un mot désigne l'ensemble constitué par plusieurs unités d'ordre 2 d'un seul tenant c'est-à-dire non séparées par une séguia principale ou un ados important (ordre 2 bis).

11. Cf. Joëlle Brochier-Puig, 2001, *Urbanité et usager de l'eau, un patrimoine socio environnemental oasien au Nefzaoua, Sahara, tunisen*, Université Montpellier III, Dépt. de géographie/Aménagement, 263 p. + annexes.

Plan d'une sherkha dans un jardin de Nefta



Source : Battesti, Puig, 2000, *op. cit.*, réalisation : V. Battesti.

Lexique de l'irrigation et champ sémantique des termes

	Anciennes palmeraies				Créations récentes					
OASIS/Désignations	NEFTA	TOZEUR	AL HAMMA	DEGACHE	CASTILIA	NEFLEYET	IBN CHABBAT	HAZOUA	DGHOUMES	AL FAWAR
Planches										
Ordre 1 (a)	hudh	meskba	meskba	meskba	meskba	meskba	hudh	hudh	meskba	hudh
Ordre 1 (b)	satr	khit/jurah	jurah	smat/jabûn	khit			smat/sa'r		
Ordre 1 bis	jurah	sherkha	jurah/jabûn							
Ordre 2	meyda	sherkha	darja	darja		darja/sherkha		meyda	darja	treyda /hizân
Ordre 2 bis	sherkha			sherkha				sherkha		
Barrage	sedd/miftah	maghleg		maghleg						
***Segya* principal**	Segyat al-hammâla	Segyat al-umm	Segyat al-umm							
Ados	jiser	mirwed	jiser							jiser

Derja (classique : *darja*) : marche/palier/degré. R. Dozy[1] signale le sens de « petit espace de temps », instant. Le terme peut donc renvoyer soit à une unité de temps nécessaire au remplissage des cuvettes, soit à l'organisation en paliers imbriqués de l'irrigation.

Jurah' : blessure, plaie. C'est ce dernier sens qui apparaît dans des jardins récents, dans lesquels il désigne une cuvette hors-norme, située en bordure de jardin et qui ne respecte pas l'alignement géométrique. Le lien entre le sens classique du terme et son emploi vernaculaire désignant un ensemble de cuvette en vieilles palmeraies demeure, lui, mystérieux.

Meyda ou *mîda* : table, au Maghreb, petite table ronde. Dans une acception technique, *mayda ma'iyya* signifie nappe phréatique. Utilisé à Nefta et à Hezaoua. Il y a peut-être eu emprunt au langage technique des forages, qui se sont multipliés dans la région depuis un siècle.

Mifteh (miftah) : clef

Fum : bouche

Sedd (*sadd*) : barrage

Hadd : frontière, limite

Sherkha : coupure, séparation. Au Jérid, *sharakha* : découper en deux quelque chose d'important comme un tronc de palmier

Segyat al-hammâla : séguia porteuse

Smat : au Jérid, outre (sans poils) ; rang, rangée

Hûdh : bassin

Satr : ligne

Jebûn : long. Terme uniquement local dont il n'est fait mention dans aucun dictionnaire.

Jisr : pont, digue

Meskba (*maskba*) : lieu où l'on verse, de *sakaba*, verser, irriguer

La terminologie est la plus riche dans les quatre vieilles oasis de la région en ce qui concerne les planches d'irrigation (les noms de barrage, de seguias et d'ados n'ont pas fait l'objet d'une enquête complète dans les nouvelles palmeraies). Cette richesse lexicale correspond à un système plus complexe que dans les créations récentes. Les termes employés dans ces dernières révèlent les liens qu'elles entretiennent avec les formules techniques de *jar* plus anciens.

Ainsi Castilia, palmeraie créée dans les années 1950, se situe dans l'aire d'influence de Tozeur dont elle est proche. Nefleyat, apparue à la même époque, accueille des agriculteurs de Tozeur et de al-Hamma. Ces derniers utilisent le lexique de leur oasis d'origine.

Ibn Chabbat constitue une oasis très récente dont la création remonte à une dizaine d'années. Elle est située entre Tozeur et Nefta. La palmeraie est encore très ouverte, les arbres sont jeunes et la densité faible.

1. R. Dozy, 1927, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Maisonneuve Frères, E. J. Brill (2 t.)

L'organisation au sol des cultures est donc moins complexe que dans les oasis anciennes, ce dont témoigne l'absence d'un terme désignant le niveau 2, qui n'y est pas représenté. On trouve uniquement les niveaux d'ordre 1 (*hûdh*). À al-Faouar, on trouve ce niveau sous la même dénomination et l'ensemble formé de plusieurs *hûdh,* le seul existant, est appelé simplement par le pluriel du terme (*ahwâd'* ou *hidhân*[2]) ou par le vocable *trayda*. Il est probable que si la densité s'accroît dans les palmeraies récentes, on assistera à une complication des formes, dont rendra compte un lexique plus étoffé.

C'est la proximité spatiale qui constitue le facteur décisif en matière de circulation des techniques, repérable par les lexiques de l'irrigation. L'influence de Tozeur est ainsi visible dans la palmeraie proche de Castilia ; Hazoua est l'oasis la plus occidentale de la région et le lexique qui y est employé est celui en usage dans la vieille oasis de Nefta, qui lui est proche géographiquement et avec laquelle les habitants entretiennent des relations étroites[3]. À Dghoumes, le lexique des espaces du jardin est le même que celui des palmeraies voisines d'El Oudiane. Des agriculteurs disent l'avoir appris, ainsi que les techniques de travail, dans la palmeraie d'État où certains travaillent et côtoient des jardiniers plus expérimentés.

Il faut noter que la diversité des dénominations et des formes ne renvoie pas à des pratiques différentes de l'irrigation. Le procédé de base d'une inondation dirigée demeure le même. En effet, les techniques d'irrigation font partie du bagage minimum du savoir en agriculture oasienne. Une différence importante cependant réside dans la façon dont le sol est travaillé pour recevoir le tour d'eau. Si les agriculteurs expérimentés adaptent le sol en fonction des besoins des palmiers et de leurs cultures, en construisant un système complexe de cuvettes, ce n'est pas le cas de nombreux bédouins qui, disposant de quantités importantes d'eau, irriguent un hectare entier en le divisant en seulement quatre cuvettes d'un seul tenant. C'est notamment le cas dans les palmeraies sahariennes du Nefzaoua. La gestion de l'eau est alors beaucoup moins méticuleuse que dans une palmeraie ancienne.

Le *jar* constitue l'unité géographique la plus englobante à l'échelle de la palmeraie. Il s'inscrit dans un cycle long de mouvement de la région, que les vestiges d'anciennes implantations humaines sur le piedmont des collines (Jbel Sîdî Bou Helal) ou dans les villages intra-oasiens (Bled el-Hadar) semblent renvoyer à une histoire fort lointaine. Parfois, ce sont les traces du ruissellement des eaux sur la roche tendre qui sont identifiées à une mystérieuse écriture produite par une civilisation disparue. Nombre

2. Le pluriel régulier, *ahwâdh*, désigne un grand nombre de cuvettes et le pluriel irrégulier, *hidhân*, un nombre plus restreint, quelques cuvettes.
3. Ces relations sont toutefois limitées la plupart du temps aux échanges de travail : du point de vue de l'agriculture d'oasis, les éleveurs Ghrib sédentarisés à Hezoua ont pu travailler dans l'oasis de Nefta, tandis que des khammès de Nefta ont été engagé dans les palmeraies des Ghrib.

de figures, telles celles de Pharaon ou de Noé, sont appropriées par les mythes locaux dans une indétermination historique renvoyant aux temps premiers[4].

C'est à cette échelle la rencontre d'une histoire mythique, celle de la création, et d'un espace dont les contours connaissent un rythme extrêmement lent de fluctuations. Ils sont pourtant susceptibles d'évolutions, même si celles-ci sont difficilement discernables en une génération. Cependant chacun peut constater leur réalité en suivant les traces d'anciennes cultures et en imaginant une palmeraie ininterrompue de Tozeur à Nefta comme le colportent nombre de récits. À l'imprécision des temps correspond une relative indétermination des contours.

Les jardins

Nommer les jardins

Cette échelle est celle des grands ensembles de jardins qui donnent à l'oasis la plupart de ses toponymes, correspondant à un maillage intermédiaire de l'espace (entre les grands quartiers d'oasis et les parcelles privées). Les noms ont des résonances historiques variables, renvoyant à un peuplement berbère ou à un passé colonial dont témoignent les propriétés de la palmeraie de Tozeur issues du démantèlement des jardins coloniaux. On peut parler à ce titre d'une mémoire du foncier inscrite dans ces dénominations.

Le terme générique de jardin se traduit par *ghâba,* qui signifie en arabe classique « forêt ». Ce terme, ainsi que celui de *sânya*, associé à un nom constitue un toponyme ; utilisé comme un nom commun il désigne la parcelle. Ainsi lorsqu'on parle simplement de *ghâba*, c'est généralement de son jardin personnel qu'il est question : *nemchi-l-ghâba* (je vais au jardin) ; *yekhdam fi-l-ghâba* (il travaille au jardin) ; *ʿandî ghâba* (j'ai un jardin). Le terme peut, dans un troisième emploi, être utilisé pour désigner la palmeraie dans son ensemble. Ces noms de jardins, dont je livre quelques exemples pris ici et là, restent relativement stables dans le temps et imperméables aux restructurations foncières permanentes des palmeraies.

Une petite parcelle se dit *drijât* c'est-à-dire qu'elle a juste la dimension de quelques *derja* (planches d'irrigation). *Bustân* désigne un beau jardin de petite taille qui a bénéficié de beaucoup d'eau. Ce terme est peu utilisé comme nom commun mais plutôt comme composant d'un

4. Sur ce point cf. J. Dakhlia, 1990, Chapitre 1, « Une histoire liminaire, le temps de l'ignorance », *op. cit.*

nom de jardin. On le retrouve aussi par exemple dans *al-Basâtîn*, toponyme d'une partie de la palmeraie de Nefta particulièrement bien irriguée.

Sânya (pl. *swânî*), quand il est utilisé comme nom commun, désigne aujourd'hui dans le Jérid une extension plantée en jeunes palmiers et située en bord de palmeraie. Le terme signifie originellement une roue pour l'irrigation[5]. Mais Dozy note en Tunisie le sens de jardin donnant l'étrange exemple suivant : *tawaffa bi-sâniyât bârdû*, il est décédé dans les jardins du Bardo. En Tunisie, le terme *sânya* signifie actuellement un espace agricole irrigué quel qu'il soit et, principalement, les grands espaces cultivés du Nord. Son emploi pour des jardins récents en extension, correspond peut-être au fait que les arbres encore jeunes ne s'élèvent pas suffisamment pour constituer un véritable *ghâba*. Il est également, pour certains, une manière de se démarquer dans la langue, de l'agriculture vieillotte du *ghâba,* à laquelle on substitue l'image du *sânya* plus performant. Cette acception contemporaine du terme ne doit cependant pas nous faire oublier qu'il est à l'origine de nombreux noms d'anciennes grandes propriétés[6].

Les jardins d'extension dénotent, en effet, un esprit d'entreprise comparable à celui qui anime certains agriculteurs de la région voisine du Nefzaoua (la première région dattière de Tunisie), qui exploitent pour près de 7 000 ha de périmètres irrigués par des sources privées, obtenues par des forages à bras dans la nappe du Complexe Terminal[7].

D'autres termes sont issus du français et reflètent la pénétration d'une logique administrative dans le monde des palmeraies. Les jardins des nouveaux périmètres distribués en lots numérotés sont ainsi appelés *numru* (pl. *nwâmir*). Ces palmeraies érigées à la faveur du développement des forages ont notamment accueilli les nomades de la région en voie de sédentarisation, telles Hezoua, Chekmou, Dghoumes, Dhafriya, ainsi qu'une population plus diverse constituée d'anciens combattants (Chemsa, Helba) et d'oasiens (Ibn Chabbat, Nefleyat, etc.). Ces nouvelles palmeraies ont en commun une vocation entrepreneuriale plus marquée puisqu'elles se prêtent généralement davantage à une agriculture performante du fait d'une organisation rationnelle des cultures.

Cette perspective productive est perceptible dans l'agencement des palmiers, dans la parcelle qui est soumise à la logique géométrique de l'alignement et des superficies standardisées des nouveaux projets. Dans

5. *Sânya* pl. *swânî*, Cf. À. de B. Kazimirski, 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve et Cie éd. (2 vol.) ; Dozy, 1927, *op. cit.*
6. Par exemple *sanyat rahîl* à Nefta, *sanyat al-bir* à Tozeur ou *sanyat fayyal* à Degache.
7. Une estimation du CRDA de Kébili fait état en 1998 de 6 059 ha, mais elle est sous-évaluée selon J. Brochier-Puig. Ces forages à bras sont rendus possibles par le fait que la nappe se relève dans cette région alors que, beaucoup plus profonde au Jérid, elle n'y est accessible que par des moyens industriels.

la région d'al-Faouar et de Rejim Maatoug, les jardins sont ainsi souvent appelés *huktâr*, autre appropriation locale d'un terme français, « hectare », qui constitue un étalon de mesure. On possède ainsi un « huktar », un demi-hectare, *nasf huktar,* ou encore deux hectares, *huktarîn*. Il faut voir là une influence de la logique arithmétique ayant présidé à l'installation des nouveaux projets. Dans les anciennes oasis en revanche, les superficies correspondent rarement à des valeurs entières ou des fractions dont le dénominateur est « deux » ou l'un de ses multiples (1/2, 1/4, etc.).

On emploie beaucoup, dans ces zones nouvellement plantées, le terme de *sânya* mais dans un sens différent de celui usité dans le Jérid. En effet, chez les Ghrib et les Sabria, le *sânya* fait un quart d'hectare et correspond donc à une superficie précise, et non plus à une exploitation de taille variable. On parle ainsi pour un jardin d'un hectare de quatre *swânî* et d'un demi *sânya* pour un jardin d'un huitième d'hectare. Cette évolution du lexique reflète l'histoire récente des parcelles à al-Fawar et Rejim Maatoug et témoigne de leur morcellement à la suite du décès des bénéficiaires et des héritages consécutifs qui divisent le jardin en autant de parts qu'il y a d'héritiers masculins[8].

En revanche, dans les anciennes oasis, on compte souvent en temps d'eau et non plus en mesure de superficie depuis que l'eau est répartie à son prorata. Par exemple, l'équivalent en ares d'une superficie de parcelle exprimée en temps d'eau peut être déduit d'un facteur lié au débit. Ainsi, dans la partie Beni Ali de Nefta, celui-ci est de 1,8 ; un jardin qui a deux heures et vingt minutes d'eau fait 140/1,8 = environ 77 ares.

La reproduction dans le parler local des références ayant présidé à la distribution des lots s'inscrit dans la somme des effets de l'emprise administrative, qui se manifeste notamment par un travail de métrage et de délimitation des terres collectives. Ces opérations, comme celle de lotissements de parcelles complantées, sont conduites sous la même logique de l'angle droit, du mètre carré et de l'hectare. Elles influent sur le parler local comme dans l'appropriation des valeurs de précision qu'elles véhiculent et dont se parent les bédouins pour arguer de leur organisation et du bien-fondé de leurs revendications foncières. Ne sont-ils pas, en effet, *mutrachmîn* (de *rachama*, *yarchumu*, mettre des indications sur, porter des repères), c'est-à-dire qu'ils gèrent leurs terres avec précision, en la bornant aux moyens de repères. On constate alors, dans les terres collectives du Jérid ou dans les nouveaux périmètres du Nefzaoua, ce souci des populations bédouines de se plier, d'une certaine manière, à la logique administrative et à ses mesures, afin de pérenniser la possession des biens fonciers, d'officialiser une appropriation. Il est à

8. En ce qui concerne les palmeraies d'al-Faouar 1 et 2 (et non pas les projets privés), les femmes sont exhérédées, contrairement à l'usage qui prévaut actuellement à Tozeur, où elles ne sont pas écartées de l'héritage foncier.

cet égard significatif que les palmeraies dites illicites du Nefzaoua, notamment au sud du Chott al-Jérid, soient conçues par les néo-agriculteurs selon la même logique de l'alignement de lots d'une superficie d'un hectare généralement. Dans ces palmeraies où l'on extrait de façon spontanée l'eau (le même terme que pour l'habitat est employé, *fawdhawi*) et qui peuvent prendre une ampleur importante, tel Sombeul à El-Fawar qui approche les 60 hectares, les moindres travaux sur le site des services officiels de l'agriculture sont interprétés comme une reconnaissance. À l'instar de l'habitat spontané dans lequel l'arrivée de l'eau et de l'électricité est considérée comme une officialisation de la propriété de la part des services de la mairie.

Le foncier

La permanence des noms de jardins dans la palmeraie ancienne ne doit pas laisser penser que celle-ci est immuable quant à sa structuration foncière. En effet, les propriétés s'échangent et se vendent couramment, à moins qu'elles ne changent de main par le biais des héritages.

La diminution de la sphère d'influence de la famille élargie se ressent dans la palmeraie et le jardin n'a plus la valeur patrimoniale familiale qu'il a pu détenir par le passé[9]. L'indivision existe encore cependant mais elle est davantage due à un statu quo provenant d'un désintérêt pour un patrimoine sans grande valeur ou d'un conflit qu'à une stratégie à l'échelle familiale. À l'inverse, le morcellement successif des propriétés entre les héritiers aboutit à des jardins extrêmement réduits, qui ne survivent que grâce au maintien du khammessa permettant une mise en valeur à moindres frais et à la double activité des propriétaires.

Aussi les transactions sur des jardins, voire quelques palmiers, sont-elles aujourd'hui monnaie courante, alors qu'autrefois, il était considéré comme honteux de se défaire de ses biens dans la palmeraie, ce qui n'empêchait pas que cela se produise. La propriété d'une parcelle dans l'oasis constitue cependant encore, de nos jours, un élément de distinction. Ne disait-on pas, il y a encore peu, que seuls ceux qui sont installés à Tozeur depuis trois générations et qui possèdent un jardin dans la palmeraie (ce qui exclut donc les khammès qui ne sont pas propriétaires) peuvent intervenir dans les affaires de la ville et sont considérés comme les « vrais » Jéridis ?

Jusqu'à l'indépendance, les différents éléments de la propriété (eau, terre, palmier) pouvaient faire l'objet de transactions séparées. C'est pour cela que le législateur a dû inventer un terme désignant la propriété totale

9. Pour avoir une idée des stratégies foncières liées aux manipulations d'héritage dans la palmeraie avant la perte d'importance sociale et économique de la gestion indivise, on se référera au roman de Béchir Khaïef, 1986, *op. cit.*

d'une parcelle dans la palmeraie (*jidar*). On trouve ainsi jusqu'au XIX^e^ siècle dans les actes notariés la mention de ce mot, qui signifiait dans le parler local un petit mur en terre servant à retenir l'eau[10].

La disparition des biens habous qui, dans certaines de leurs formes, permettaient une gestion indivise des patrimoines fonciers a entraîné une diminution de l'indivision. Les habous, en effet, quand ils sont de type familial (*ahlî*)[11] « prévoient que les biens d'une famille (sont) dévolus à une fondation pieuse en cas d'extinction de la descendance mâle »[12]. La dissolution des biens habous intervenue à l'indépendance a provoqué un mouvement foncier qui a vu l'arrivée de nouveaux propriétaires, dont quelques bédouins.

Certains continuent à spéculer dans l'oasis, tentant de constituer d'importantes propriétés foncières, si possible d'un seul tenant. Cet espace est aujourd'hui marqué par la diversité des stratégies – ou des absences de stratégies dont l'abandon pur et simple de la parcelle, phénomène qui prend une certaine ampleur à Nefta – qu'il accueille et qui contribuent chaque jour à en remodeler les contours.

Le cercle des jardins, de leurs appellations, des transactions dont ils sont l'objet nous renvoie aux lustres et à une temporalité inter-générationnelle. Cette profondeur temporelle se réduit jusqu'à approcher les générations vivantes qui, par le biais des héritages, des ventes et des achats, ont prise sur ce niveau de maillage de l'espace. Il peut aussi les renvoyer fort loin dans le passé, quand l'arabisation n'avait pas encore imprimé sa marque à un fond berbère dont le langage continue, ici et là, à dire l'espace. C'est un niveau spatial intermédiaire entre le temps des origines, celui qui correspond à l'échelle de la palmeraie et celui intra-générationnel de l'action directe sur l'environnement dans la parcelle.

Disposition de la parcelle

Disposition générale

Dans les oasis maritimes, comme celle de Gabès, les palmiers sont disposés en bordure de grandes planches de culture formant ainsi des haies qui les protègent du vent. Cette organisation correspond à des

10. A. Hénia, 1980, *Le Grîd, ses relations avec le beylik de Tunis (1676-1840)*, Tunis, Université de Tunis, 442 p.
11. On distingue généralement trois types de biens habous : *ahlî,* le bien reste dans la famille jusqu'à son extinction, où il revient alors à une fondation pieuse ; *khayrî,* il est attribué à un œuvre de bienfaisance ; *zawiya*, il est attribué à l'entretien d'une fondation pieuse.
12. G. Bédoucha, 1987, *op. cit*., p. 87.

données climatiques qui nuisent à la bonne fructification des dattes et conduisent à privilégier d'autres cultures, notamment les arbres fruitiers comme les grenadiers.

En revanche, les oasis continentales tirent leur richesse des palmiers, qui sont répartis de façon homogène dans toute la parcelle. La densité peut atteindre 400 pieds à l'hectare dans les vieilles oasis, contre 100 à l'hectare pour les nouvelles plantations, dans lesquelles les palmiers sont alignés et où une distance minimum entre les plants est respectée pour accroître leur rendement.

Deux surfaces aux logiques différentes s'entrecroisent sur la parcelle : celle de la production agricole et celle de l'espace dévolue à la sociabilité et à la détente, où se trouvent la cabane et le foyer du thé. Celle-ci peut-être nommée *grîsha* (enclos, hutte) ou *°arish*, ou encore *nuwâla* à Tozeur. Une fois franchie l'entrée de la parcelle, la porte (*bâb*) qui permet d'entrer dans ce lieu clos et privatif, l'allée principale *al-ribat al-asâsiyya* conduit au cœur du jardin, à l'endroit où l'on prépare le thé. Parfois un lit sommaire permet au jardinier de se reposer l'après-midi, plus rarement la nuit[13]. Quelques parcelles accueillent en outre un abri pour les animaux d'élevage, appelé *kûri*, qui, bien qu'issu du français « écurie », désigne une bergerie ou une étable.

Planches de cultures et d'irrigation

Le système de travail et d'irrigation selon des planches de cultures appartient à l'ensemble des oasis sahariennes. Il a pour principal intérêt de permettre de diriger l'irrigation selon les besoins des cultures. Le tracé de ces planches constitue l'opération la plus importante de l'agriculteur puisqu'elle détermine l'organisation de ses cultures sur les quatres années à venir. En effet, au Jerid, le *tafsîl* (nom d'action du verbe *fassala*, détailler), qui désigne le travail d'ordonnancement des cuvettes et des seguias, est généralement réédité tous les quatre ans.

C'est bien d'une mise en détail qu'il s'agit, rappelant par exemple cette « mise en carreau sous les pieds des hommes » des jardins dogons : « damiers réguliers de carrés formés par des diguettes de moins d'une palme de large »[14]. C'est ici l'occasion de souligner l'importance symbolique que revête chacune de ces opérations, apparemment purement techniques. En témoigne, ailleurs, cette remarque à valeur

13. Bien qu'il soit très rare que l'on passe la nuit entière dans le jardin, cela étant le fait de personnes marginalisées dans leur société. Les apprentis khammès (il y en reste très peu) sont appelés *gayyâl* au Jérid car ils restent dans le jardin pendant que le khammès rentre chez lui pour manger et se reposer (*gayyal* – y*agayyal* signifiant faire la sieste).

14. Marcel Griaule, 1985, *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli*, Fayard, p. 72.

générale de Philippe Descola qui souligne que le jardin achuar, loin de ne répondre qu'à des impératifs de fonctionnement, est aussi affaire de « composition végétale et d'harmonie potagère »[15].

L'espace de la parcelle se définit ainsi dans sa forme sur quelques années puisque les cuvettes (*tafsîl*) sont aménagées tous les quatre ans, ce qui correspond à la fin du cycle de labour profond (1/4 de la parcelle par an en théorie ; mais en fait cela peut aller jusqu'à 6/7 ans en vieille palmeraie tandis que la totalité d'un jardin en création récente est généralement travaillée en deux ans).

L'agriculteur élabore une image cognitive de l'agencement de sa parcelle, puis l'adapte à la disposition particulière du jardin, la confrontant ainsi à la réalité du terrain. La diversité des ordonnancements intérieurs des parcelles et la richesse du lexique du *tafsîl* reflètent la nature accidentée d'espaces contraints par leurs formes physiques et par les actions humaines, par leurs géographies et leurs histoires.

L'échelle spatiale de la parcelle est complètement maîtrisée individuellement et sa temporalité peut être appréhendée à l'échelle d'une vie. Le *tafsîl* encadre une partie de la temporalité de la parcelle, l'autre étant définie par le calendrier des activités purement culturales, comme la cueillette annuelle des dattes ou les deux saisons annuelles de production maraîchère (les agriculteurs distinguent les plantes estivales, *sayfî,* et les plantes hivernales, *shitawî*).

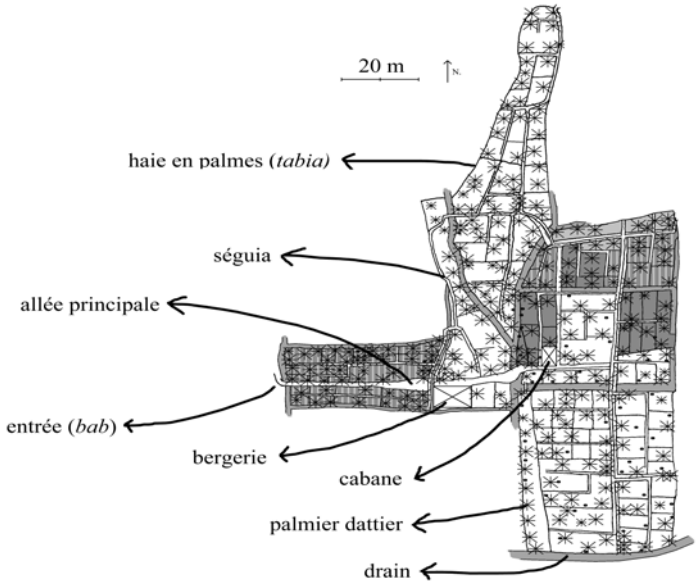
L'intérieur du jardin est ainsi le niveau maximal de l'emprise humaine sur la terre. C'est un espace restreint et révisable, dans lequel se déploie le temps court de l'action et du quotidien.

Polarités espace/temps

Différentes polarités espace/temps structurent les palmeraies anciennes. L'espace large du terroir, celui du jar, se construit dans le temps long, le millénaire. Son histoire correspond au temps des mythes d'origine et de fondation. C'est le niveau le moins façonnable par les individus ; l'emprise est la moins importante et la plus indirecte, les contours sont flous et l'appropriation se fait dans l'imaginaire.

15. Philippe Descola, 1995, *Les lances du crépuscule, relations Jivaros-Haute Amazonie*, Plon, p. 105 (Terre Humaine).

Plan d'un jardin de vieille palmeraie à al-Hamma (réalisation V. Battesti, in V. Battesti et N. Puig, 1999)



L'espace intermédiaire des jardins évolue sur plusieurs décennies ; à l'échelle de deux ou trois générations, les oasiens ont ainsi la maîtrise de l'histoire récente des parcelles. Le rythme de changement est plus rapide. Les noms de jardins sont connus. L'action humaine s'inscrit visiblement dans le sol ; les contours bien qu'irréguliers sont définis. Certains noms de jardins renvoient parfois à des histoires plus anciennes. Ils témoignent d'un passé berbère par exemple ou d'une présence juive qui, elle, n'a disparu que très récemment – présence dont témoignent quelques toponymes dans la steppe comme l'Oued al-Yahoudi.

L'espace à l'intérieur du jardin se définit enfin dans sa forme sur quelques années. Le *tafsîl* est réédité tous les quatre ans. C'est une échelle complètement maîtrisée individuellement. Le jardin représente un espace de vie et de rêve, de travail et de sociabilité. Un savoir agraire fort est nécessaire à la reproduction biologique de l'espace. Les contours sont nets et les formes régulières. La domestication est permanente et peut être remise en cause au moindre relâchement du travail. Cela détermine une tension dans le rapport à la terre qui définit le niveau du travail agricole.

La logique spatiale de l'emboîtement est poursuivie jusque dans le travail du sol. L'arrangement géométrique des planches participe de cette spatialité. Sa mise en œuvre nécessite une compétence importante. La diversité des lexiques renseigne sur le caractère très individualisé de chaque terroir, tandis que les rapprochements lexicaux sont des indicateurs des relations entre les agriculteurs des diverses oasis.

Ainsi, dans ces espaces oasiens fortement anthropisés, le maillage de l'espace correspond à une logique d'emboîtement et à chaque échelle spatiale (grande, moyenne, petite) correspond une temporalité propre. En cela le terroir s'oppose au territoire pastoral, espace lâche au maillage moins dense, constitué de points (zones de pâturage, de collecte de bois de feu ou d'herbes médicinales, de chasse ou/et à emblaver à la faveur d'une crue d'oued ou d'une pluie). Ces points sont liés entre eux par des trajets à travers une steppe dont les accidents, les changements de sol par exemple (chott et passage sableux, petit défilé, collines, etc.) permettent l'apposition de toponyme, et le découpage des zones désertiques. Le maillage de l'espace dans la steppe n'est donc pas élaboré par les usagers selon une logique d'emboîtement mais de façon linéaire et nodale, en s'appuyant sur des distances entre des points, des trajets et quelques lieux clefs qui fournissent à de petits ensembles locaux une centralité relative, comme la Khalwa ar-Rkârka pour la région du Chott Gharsa.

Les pratiques sociales à l'intérieur des jardins, quant à elle, varient selon le type de palmeraie. Espace extrêmement dense, des points de vue agronomique et humain, la palmeraie ancienne est le lieu d'importantes sociabilités, qui ont moins leur place dans les périmètres récents. L'examen des usages de ces espaces permet d'en mesurer l'importance sociale.

13

Lieux et usages dans les palmeraies

Les anciennes palmeraies

Dimension individuelle

L'oasien dans son *ghâba* est celui qui, par sa fréquentation quotidienne, solitaire ou collective, attribue en premier un sens aux différents lieux de la palmeraie. Mais les touristes et, dans une moindre mesure, les femmes s'approprient également ces espaces qu'ils qualifient différemment, chacun à leur manière.

L'exploitant du jardin, qu'il soit propriétaire, métayer ou salarié, est généralement isolé dans sa parcelle, s'occupant des cultures ou de l'irrigation. Seuls certains travaux ponctuels nécessitent le recours à une main-d'œuvre d'appoint comme le labour, la cueillette des dattes ou encore l'enlèvement d'un vieux palmier. Le nettoyage de la parcelle absorbe un temps important et correspond, outre des impératifs agronomiques, à une préoccupation esthétique confirmée par la présence de fleurs cultivées (jasmin, rose…) et d'arbres ornementaux.

Cette esthétique peut ressortir d'activités ordinaires et trouver sa source dans le plaisir que procure un *tafsîl* net, une terre totalement mise à nu ou encore la disposition de semis de fèves autour de planches cultivées,… La pratique du jardin renvoie à une « esthétique fonctionnelle », dans laquelle « le sentiment esthétique réside dans la relation satisfaisante entre le sujet et le monde qui l'entoure »[1], à l'instar de l'outil dont la fonctionnalité est source d'un sentiment esthétique relevant de l'adéquation harmonieuse au monde qu'il permet.

Dans le travail quotidien s'insèrent de nombreuses plages de repos et de loisirs, comme la consommation de thé ou de tabac, sans parler du sentiment existentiel de bien-être qui peut se manifester dans de tels

1. A. Leroi-Gourhan, 1956, « Les domaines de l'esthétique », in *L'homme, Races et mœurs*, Encyclopédie Clartés, p. 1.

endroits et que J. Duvignaud décrivait en ces termes : « Dans l'oasis, il <l'agriculteur> se sent protégé, dans le calme et humide retrait clos d'un lieu fermé, à l'abri du monde »[2]. C'est un lieu retiré, quasi-intime, quelquefois défendu par des ossements d'animaux (souvent le crâne) fixés à un tronc de palmiers et faisant office de « paratonnerre »[3] contre le mauvais œil.

C'est un lieu dans lequel l'homme a la possibilité de se « déprendre », « en contemplant un minéral, respirant un parfum ou échangeant un regard complice avec un animal familier », ainsi que celle « de rejeter par intermittence le temps chronométrique où s'inscrivent l'histoire et le travail, grâce à une plongée dans cette nature qui nous entoure spatialement et qui nous baigne aussi dans un temps qui se confond avec celui du mythe et de la poésie »[4].

Aussi la parcelle en ancienne oasis ne peut-elle être considérée comme uniquement dévolue au travail ; il est plus juste de dire qu'elle est un espace à vocation agricole.

Le jardinier fait de son jardin un second espace domestique[5], dans lequel il passera non seulement ses journées, mais aussi nombre de ses soirées dans les saisons chaudes, en dehors d'un comptage minuté du temps mais non totalement hors du temps puisque des repères temporels marquent ses journées (course du soleil, appel du muezzin, etc.). Le développement du salariat et l'emploi de journaliers obligent, eux, à un comptage précis et minuté du temps, de même que le tour d'eau, *nûba*, qui a toujours été effectué en fonction d'une durée précise, comme c'était le cas avec l'ancien *gaddus*[6].

Ce lieu clos n'est pourtant pas à l'abri des regards des autres, regards toujours susceptibles de troubles, regards jaloux porteurs de mauvais œil, que des ossements bien placés sont destinés à contrer. Le jardin en effet, souvent de façon plus positive, possède une dimension collective.

Aspects collectifs de la parcelle

Un Jéridi préfère offrir l'hospitalité de son jardin que d'accueillir dans sa demeure un étranger, forcément dangereux pour l'ordre domestique. Par ailleurs, il est courant que pendant les heures de travail, on se visite de jardin à jardin et que l'on se retrouve à quelques-uns dans une parcelle

2. 1992, *op. cit.*, p. 52.
3. L'expression est de V. Battesti.
4. Michel Leiris, 1969, *Cinq études d'ethnologie, Le racisme et le Tiers-monde*, Denoël/Gonthier, p. 127 (coll. Médiations).
5. À condition qu'il y séjourne régulièrement s'il est métayer.
6. Il s'agit de l'ancienne unité de temps, utilisée pour l'irrigation et matérialisée dans la durée, que met l'eau à s'écouler d'un trou au fond d'une poterie.

précise. Les propriétaires des lieux s'honorent alors d'être momentanément le carrefour d'une petite sociabilité.

Les jardins accueillent ainsi quotidiennement des sociétés plus ou moins importantes autour d'un unique verre de thé, que chacun vide à tour de rôle, non sans montrer ostensiblement sa satisfaction par divers bruits de bouche et claquements de langue.

Enracinée dans la réputation actuelle du Jérid et dans le mode de vie local, la consommation du *legmi* alcoolisé (sève de palmier fermentée ; non fermentée, c'est un jus rafraîchissant que l'on boit notamment pendant le mois de Ramadan), dont l'appellation courante est *qâshem*, prend une place importante dans la vie sociale des jardins[7]. Les habitués de ces cercles (j'emploie le mot à dessein tant cette sociabilité, mis à part son caractère hédoniste, rappelle les anciennes *helga-s* qui réunissaient les chefs de famille) se recrutent dans toutes les couches de la population au-delà du monde agricole, des fonctionnaires, des professeurs, des employés, etc.

Chacun est sensible alors à une ambiance particulière due à la qualité de l'environnement. La parcelle bien entretenue est réputée pouvoir subvenir aux besoins humains, fournissant fruits, légumes et même le superflu, l'alcool de palme. La correspondance inévitable avec le plus prestigieux des jardins, *al-janna*, le paradis, n'est pas du tout abusive dans ce contexte.

À l'instar de « la culture japonaise, <dans laquelle> l'appréciation des beaux sites est indissociable du commerce humain (échange de poèmes, banquets, cérémonies du thé) »[8], la beauté du jardin naît de l'adéquation que font les usagers entre bon et beau. La beauté du site découle de l'agréable sociabilité qu'il abrite comme du bien-être qu'il permet par ses dispositions propres (paysages, odeurs, goûts et sons). Cette conception renvoie à ce qu'Augustin Berque nomme « le paysage sociable » et qu'il oppose au « paysage contemporain solitaire », inspiré de l'Occident romantique, qui serait celui des touristes et de leur insistance à contempler les couchers de soleil, par exemple.

Ces réunions masculines sont appelées des *ga°ada* (du verbe *ga°ad*, *yug°ud* qui signifie s'asseoir ; à Tunis, le *bayt al-qâ°ad* est la pièce commune dans laquelle sont reçus les hôtes). Elles permettent la communication de normes de travail et esthétiques, d'informations et de connaissances diverses. Les dernières nouvelles y circulent et en fin de compte chacun, peu ou prou, joue là une partie de son appartenance oasienne.

---

7. Le trafic de cette boisson déborde largement la palmeraie. Certains en vendent dans les villes oasiennes et il existe des bars clandestins où un *legmi* de mauvaise qualité, généralement coupé avec de l'eau et du sucre (dans le meilleur des cas), est vendu à bas prix.
8. Augustin Berque, 1993, *Du geste à la cité, Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, p. 33.

Le travail agricole, on l'avait pressenti, n'est pas, quant à lui, exempt d'une dimension collective. Celui-ci concerne tout particulièrement les étapes de la culture et de l'entretien du palmier dattier qui donnent les grands moments du calendrier agricole annuel : pollinisation au printemps, suspension des régimes au début de l'été et récolte à l'automne. Mais si deux ou trois personnes peuvent s'acquitter des deux premières tâches, la récolte est faite par des équipes nombreuses. À cette occasion, les palmeraies résonnent des chants des travailleurs qu'orchestre souvent le *gattâ°*, le coupeur, qui est celui à qui revient le soin de couper les régimes. Le *gattâ°* (de *gata°*, *yegta°*, couper) coupe le régime et le tend aux *maddâd*-s (de *madda*, *yamuddu*, tendre) qui, alignés le long du stipe, se passent le régime au sol. Le *gattâ°* qui officie le plus haut est généralement le mieux payé de l'équipe de collecteurs et bénéficie d'un plus grand prestige. Ces ambiances sonores, comme celles des soirées de printemps alors que s'élèvent des jardins mélodies et percussions, rires et éclats de voix, constituent une des structurations de cet espace, certes plus volatile et donc moins visible que les trajets par exemple, mais non moins importante.

Le jardin est donc un lieu de sociabilité fort dans lequel le travail n'est pas la seule préoccupation. La notion de travail ne recoupe d'ailleurs que très partiellement celle de l'agronome. Il représente un lieu de communication, où s'échangent et s'éprouvent des normes techniques et sociales.

Étymologie et représentations de la palmeraie

Geneviève Bédoucha dans son ouvrage, *L'eau, l'amie du puissant*, retient la racine j-r-a comme base du mot *jar*. Cette racine signifie courir, mais aussi ruisseler et s'écouler. Ainsi, le terme *jar* a signifié, dans les oasis, le temps de parcours de l'eau dans les jardins puis il a, par extension, désigné la palmeraie dans son ensemble. Le pluriel *jrûr* n'est employé que dans le sens de quartiers d'oasis. Cette étymologie a été recueillie par G. Bédoucha dans la région du Nefzaoua et témoigne d'un système dans lequel « l'eau est première techniquement et économiquement, mais aussi symboliquement »[9]. De même, M. Rouissi indique qu'à Degache, le terme *jar* renvoie, en même temps qu'à un quartier d'oasis, à « ce qui reste d'eau dans une rigole lorsque le tour d'eau est terminé »[10].

Dans le Jérid, une autre étymologie est, de nos jours, parfois proposée. Certains, en effet, voient dans le terme *jar* un dérivé de *jâr,* qui désigne le voisin. Cette étymologie exprime l'aspect de puzzle de la palmeraie qui

9. 1987, *op. cit.*, p. 16.
10. 1973, *op. cit.*, p. 83.

est conçue sous l'angle de sa morphologie foncière : d'un voisin à l'autre, *min aj-jâr li-l-jâr*[11].

Dans ce contexte l'eau est éludée comme interprétation alors qu'elle demeure centrale d'un point de vue écologique. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que la gestion de l'eau échappe aux agriculteurs et qu'ils sont, dans ce domaine, cantonnés désormais à un registre revendicatif. De fait, la fin de la gestion collective de l'eau a conduit à un changement dans l'importance relative des facteurs de production, entraînant une fluidité dans les représentations. Désormais la terre et l'eau sont indissociables dans la propriété (sauf arrangements illicites). Cela rend possible l'expression des superficies en temps d'eau, ce qui, dans un système où l'eau s'échangeait indépendamment de la terre, n'avait pas de sens. Cette dépossession de la gestion collective de l'eau, à la suite des forages pris en charge par l'État et, consécutivement, de la fin de l'artésianisme, a fortement réduit la part des travaux collectifs dans la palmeraie. Les travaux de nettoyage des abords, le curage des drains et des oueds pour maintenir le débit sont désormais effectués par les services de l'agriculture.

Des logiques différentes voient le jour. Celles des responsables étatiques de l'agriculture, par exemple, qui veulent cimenter les oueds pour qu'il y ait moins de déperdition d'eau mais aussi celle des touristes et de leurs guides pour lesquels un oued cimenté est moins beau, moins « couleur locale » en quelque sorte qu'un canal sableux. Les visiteurs étrangers, originaires des villes du Nord ou du Sahel, sont en quête de traditionnel et d'authenticité que le Sud incarne à leurs yeux. Aux aménageurs de tenir compte des attentes de chacun, des nécessités de la production agricole et de celles inhérentes à la vente d'un produit touristique axé sur une image stéréotypée du désert et des oasis. Certains jeunes de Tozeur, d'ailleurs peu intéressés par l'agriculture, peuvent être influencés par les visions de l'oasis comme objet de consommation touristique ou, en tout cas, la prendre en compte, voire l'adopter partiellement.

11. Il est à noter que dans le Sahel tunisien, on parle de *mjar*, qui est le lieu aménagé pour permettre au animaux de s'abreuver. Le terme est un nom de lieu construit à partir de la racine *j-r-r,* qui signifie tirer. C'est encore une possibilité pour l'étymologie du mot *jar*, dont la première consonne aurait été assimilée et qui serait donc issu d'un champ sémantique désignant l'endroit où l'on tire et, par extension, amène l'eau. Par ailleurs, le géographe A. Kassah écrit dans son ouvrage en langue arabe « *wahât al-Jarîd* », (1991, *op. cit.*), *chjar*, qui renvoie, ainsi orthographié, au collectif du terme « arbre ».

Trajets

Les trajets sont bien définis dans les centres d'intérêt touristique que sont Tozeur et Nefta. La route suivie, dans le cas de Tozeur, décrit une boucle dans la palmeraie. Elle est goudronnée et éclairée par endroits par des réverbères. Le parking des calèches attenant à la palmeraie héberge une petite foule de marchands qui attendent de pied ferme les cars de visiteurs. Le parcours et ses étapes aux noms révélateurs (le Zoo du désert, le Jardin du paradis, le Belvédère…) proposent une version correspondant aux imaginaires occidentaux construits sur la luxuriance de l'oasis qui s'oppose aux dunes arides du Sahara. Cette conception peut être partagée par les Tunisiens du Nord et du Sahel qui connaissent souvent très mal le Sud du pays.

La plupart des touristes, en majorité français et allemands, oppose la palmeraie perçue comme un paysage naturel, en quelque sorte offert aux hommes, à l'austérité menaçante du désert. Cette perception romantique d'une nature fraîche et accueillante ne recouvre pas celle des oasiens, pour qui la palmeraie, sans arrêt domestiquée et travaillée, est issue des laborieux efforts humains. L'ordre intérieur minutieux, le nettoyage, l'arrachage des mauvaises herbes permettent de contrôler un espace dans lequel le sauvage (*wihshî*) pourrait être cette marge incontrôlée qui borde l'univers ordonné. Les sangliers, les mauvaises herbes, les roseaux qui prolifèrent dans les mares stagnantes, voire les *jinn*-s que l'on imagine tapis dans les drains, les trous et les mares croupissantes en font partie, ainsi que les fantômes (*shabah)*. Le sauvage serait cette fin de l'ordonné dès que l'attention humaine se relâche et que la nature n'est plus contrôlée et domestiquée (jardins abandonnés, oueds enherbés, prolifération de nuisibles…). Pourtant les trajets apprivoisent l'oasis, la structurent en chemins, sentiers, passages. Hommes et femmes se dirigeaient séparément pour se laver dans l'eau de la grande source de Tozeur, désormais alimentée en eau par un forage. Trajets féminins, cependant de plus en plus rares, car désormais le touriste peut surgir à n'importe quel moment, troublant l'intimité des femmes. Promenade de femmes, encore, au bord de l'oasis, rarement plus loin et, à quelques occasions précises, pour cueillir des fleurs (lors des fêtes de printemps notamment). Les *ziyâra*-s aux saints disséminés dans les palmeraies du Jérid sont une autre occasion de visites féminines à l'intérieur même de l'oasis. Le sacré s'inscrit dans la palmeraie, les mausolées constituent autant de repères d'orientation. Ils suscitent des toponymes et leur densité est un indicateur de la valeur symbolique du lieu qui les accueille.

À ces pratiques correspondent des compétences, notamment linguistiques, comme la connaissance des noms, des toponymes et de leurs localisations, ainsi que des représentations imaginaires. Par exemple, la reconnaissance de la voix des chanteurs émanant de jardins

voisins lors de soirées participe à la constitution d'un dense réseau de proximité qualifiant les espaces de la palmeraie.

Il existe parallèlement une logique de traverse qu'empruntent les touristes et les femmes. Elle constitue une autre forme d'appropriation de l'espace, qui passe par des territorialisations temporaires, assujetties plus que celles des agriculteurs à des moments et à des saisons (rituels religieux, fêtes de printemps, saisons touristiques). À l'inverse, les nouvelles palmeraies se réduisent la plupart du temps à leurs activités agronomiques.

Les nouvelles palmeraies

Nouvelles palmeraies « mixtes »

Les nouvelles palmeraies sont conçues avant tout pour la productivité agricole et elles n'ont pas l'histoire des oasis pluri-séculaires que l'on peut comparer à de vieilles cités, avec lesquelles elles ont en commun la complexité des voies et la densité des témoignages humains. Les palmiers sont quasi-exclusivement des Deglet Nur, ils sont espacés de 6 à 10 mètres, les jardins sont disposés en ligne et l'histoire foncière n'a eu le temps que de morceler les lots (certains pouvant atteindre 1/16 d'hectare, voire moins) à la suite des premiers héritages sans pour autant, à force d'achats et de cessions, donner au foncier cet aspect de puzzle qu'on lui connaît dans les anciennes oasis.

Certaines de ces nouvelles palmeraies sont mixtes, car le recrutement des bénéficiaires a négligé l'appartenance ethnique pour lui préférer d'autres critères. L'important projet d'Ibn Chabbat, dont les travaux ont démaré en 1986, a été conçu pour fournir à une population de jeunes sans emploi une parcelle à exploiter. Le projet de Chemsa qui lui succède sur une même ligne vers l'Ouest, fut quant à lui, distribué à des « anciens combattants », appellation regroupant ceux qui ont véritablement fait le coup de feu et surtout les militants du mouvement national.

Le projet d'al-Udiyya 2, dont la logique de distribution des lots fut si fortement contestée par les Awlâd Sîdî Abîd, était doté de critères novateurs, intégrant la résidence à proximité du périmètre (Fum al-Khanga, Chebika et Dhafriya), l'âge (avoir moins de 60 ans), le revenu (justifier d'un revenu supérieur ou égal à 2 500 dinars par an) et, enfin, le niveau scolaire, la priorité étant accordée aux diplômés des écoles d'agriculture. Cette logique est nouvelle. On considère que les bénéficiaires doivent justifier d'un certain revenu pour assumer les frais de gestion de l'exploitation avant que celle-ci entre en production et qu'il

convient qu'ils aient un minimum de compétences avant même de commencer à travailler la parcelle. Bien souvent, ces palmeraies sont conçues comme de simples lieux de production par les usagers. Elles sont relativement éloignées des villes et ne peuvent donc accueillir de sociabilités extérieures à celles assurant leur exploitation. De fait, les agriculteurs, qu'ils soient Jéridis ou d'origine bédouine, passent rarement du temps dans ces lieux en dehors des nécessités du travail. Un exploitant parlait de « bagne » à propos d'Ibn Chabbat, signifiant par cette expression très dure toute la difficulté à travailler dans un lieu éloigné et dans des conditions agronomiques difficiles (nature des sols, problème de maladie des arbres, manque d'eau, etc.). Un village intégré fut bien construit à proximité de la palmeraie pour accueillir les exploitants mais aucun bénéficiaire n'a accepté de s'y installer. Une partie des habitations a été transformée en camp militaire, l'autre tombe en ruine ou sert de refuge aux bergers de passage.

Les palmeraies d'anciens nomades

De nombreux bédouins ont pu dans le Sud tunisien accéder à des lots dans des périmètres irrigués, installés par les services de l'agriculture ou de l'armée. C'est le cas, notamment, des Ghrib et des Sabria à al-Faouar, Rejim Maatoug, Matrouha et Hezoua, des Awlâd Sîdî Abîd à Chekmou et Dhafriya, des Awlad Yahya à Dghoumes, etc. Toutes ces palmeraies sont, soit adossées à des bourgades de sédentarisation créées *ex-nihilo* autour d'un puits, soit situées un peu plus loin dans la steppe. Elles sont de toute façon placées dans les zones parcourues par les bédouins. Elles répondent à une logique communautaire puisqu'elles n'accueillent que des membres du groupe appartenant au territoire sur lequel elles sont créées (à l'exception des Sabria, qui ont obtenu des lots dans les périmètres du sud du Chott, qui est une zone préférentielle des Ghrib). La remise en cause de ce principe a eu les effets que l'on connaît à al-Udiyya. Elles sont toutes relativement récentes, puisque les premières datent d'une quarantaine d'années et que les plus récentes ne sont pas encore entrées en production.

On observe dans ces palmeraies une sociabilité d'un tout autre type que dans les plus anciennes. En effet, celle-ci est essentiellement familiale, les femmes participent aux travaux, ainsi que les enfants pendant les vacances ou le week-end. Cette organisation du travail serait impensable dans une ancienne oasis où seuls les hommes adultes pénètrent, les femmes et les enfants n'y accédant qu'à des occasions bien précises. Quant aux palmeraies mixtes, les femmes n'y travaillent que de façon exceptionnelle. Les bédouins se conforment dans ces lieux aux usages des Jéridis, beaucoup ne tiennent pas à mettre en contact leurs

femmes avec un étranger aussi radical d'une part et, de l'autre, ils sont déjà plus acculturés à un fonctionnement oasien dans lequel l'enfermement des femmes est une constante. En effet, ceux qui disposent d'une exploitation dans ce type de palmeraie sont bien souvent installés dans une cité oasienne.

Dans les palmeraies d'anciens nomades, comme d'ailleurs dans les mixtes, les installations sont généralement plus rudimentaires (hutte, lieu pour la *ga°ada*, coin du thé). Pourtant, il peut exister là aussi une dimension ludique, qui tient parfois moins au jardin lui-même qu'à son environnement immédiat et notamment à la présence toujours renouvelée de l'eau. Ainsi, les baignades occasionnelles dans les petits lacs éphémères qui, dans les zones sableuses, se creusent dans les déversoirs des puits, où la toilette dans un regard inondé participe de cette dimension. La sociabilité familiale axée autour du travail existant dans les jardins exclut de fait d'autres formes de réunions, comme celles que l'on trouve dans les grandes oasis comme Tozeur et Nefta, et si l'on apprécie un fruit ou un légume tiré du jardin, les arbres à *legmi* y sont extrêmement rares.

Il est possible de distinguer deux types de rapports aux palmeraies et d'agriculture qui coexistent et s'entrecroisent parfois, l'une plus axée sur le rendement et une certaine modernité des techniques culturales mises en œuvre, l'autre issue d'un fonctionnement plus ancien, non dépourvue d'efficacité, mais qui doit certainement sa survivance au fait qu'elle est associée à d'autres activités économiques des propriétaires, à son importance sociale et à la présence des khammès qui acceptent encore les conditions d'un labeur difficile et mal rétribué. Du plus modeste au plus pourvu, les exploitants d'origine nomade se distinguent, au Nefzaoua et dans une moindre mesure au Jérid où les contacts avec les oasiens sédentaires sont plus nombreux, par les techniques de culture, le mode d'exploitation et la commercialisation. Cependant, tous sont désormais pareillement immergés dans ce « monde des palmeraies » comme ils assistent, voire participent, au développement touristique régional.

14

Tourisme : la construction du « décor »

Tourisme et espaces locaux

L'environnement naturel et la mer intérieure

À quelques kilomètres de Tozeur, les étapes touristiques fleurissent. La corbeille de Nefta (*Ras al-°ayn*), d'où partaient les cours d'eau irriguant une vaste palmeraie, souffre malheureusement du tarissement de ses sources. Elle demeure toutefois une des attractions proposées au touriste, en dépit du déclin des jardins qu'elle abrite. Ceux pour qui « désert » rime avec « dunes de sable » convergent vers le fort modeste « champ de dunes » où ils sont attendus par quelques chameliers de la tribu Ghrib. Bien que l'erg (les formes sableuses) ne représente qu'une faible superficie au Sahara (1/7e), « dans l'imaginaire collectif, l'image du désert et celle de la dune se superposent »[1]. Le désert est partout, mais on ne l'a vraiment vu que quand on a pu admirer les ondulations de ses collines jaunes ! Les anciens villages oasiens de Tameghza, Chebika ou Mides, aujourd'hui désertés pour de nouveaux établissements, font l'objet de rénovations succinctes afin de proposer au visiteur une étape supplémentaire à son périple. Mais la grande attraction régionale réside dans la traversée des deux chotts, Jérid et Gharsa. La géo-morphologie particulière de cette région est à l'origine de nombreux mythes, dont celui de l'ancienne mer asséchée. L'avatar français de cette activité mythologique réside dans le fameux projet de percer l'isthme de Gabès afin de provoquer à nouveau l'ennoyage des chotts jusqu'en Algérie orientale, projet qui bénéficia du soutien de Ferdinand de Lesseps. À la suite d'une série de missions scientifiques confiées au commandant Roudaire[2], cette idée fut abandonnée quand il fut prouvé que la position

1. M. Roux, 1996, « Mythologies sahariennes », *op. cit.*, p. 8.
2. On trouvera les comptes rendus de la commission dans : Ministère des Affaires étrangères, 1892, *Commission supérieure pour l'examen du projet de mer intérieure*

du Jérid et du Fedjaj était bien au-dessus de la mer. Dans une *Notice sur le Chott el Djérid*, rédigée après deux séjours en 1853 et 1857 par Charles Tissot[3], ce dernier exprime le souhait que ces quelques notes offrent un intérêt au moment où « les remarquables travaux de M. le capitaine Roudaire sur la région des Chotts attirent si justement l'attention du monde savant ».

C. Tissot reproduit dans sa note la traduction d'un extrait de lettre de Sîdî Ali Sassi, le redouté qadi du Jérid[4] et Bach Mufti de Nefta. Ce dernier écrit :

> « Quant à la profondeur de la Sebkha, j'ai demandé à Mahdi Ben Atia ech-Cherif, vieillard de quatre-vingt-dix-huit ans, et à son cousin El Hadj et-Tahar ech-Cherif, s'ils savaient quelque chose à ce sujet. Ils m'ont répondu que dans leur jeunesse ils avaient entendu dire à leurs pères que le chott était jadis une mer, mais que le fond s'en était élevé et qu'il était devenu une sebkha. Quant aux débris du navire, ils les avaient trouvés dans un endroit qui s'appelle Ghattân ech-Cheurfa. Ces débris ont été mis en pièce pour faire du bois à brûler, et les deux individus dont il s'agit ont aussi trouvé des clous de navire. Voilà ce que j'ai entendu de leur bouche, et j'y ajoute foi entière. Ce fait confirme ce qu'a dit l'illustre imâm Ebn Chebbat et-Tôzri, dans son histoire, que la Sebkha du Djérid était autrefois une mer qui s'étendait jusqu'à la mer de Kabès »[5].

Charles Tissot conclut à la probable présence d'une galère antique dont les restes auraient été retrouvés à Nefta. Dans sa description du Djérid, il affirme :

> « Nefta est le centre commercial le plus important. On l'a surnommé Mersat es-Sahra, « le port du désert » et cette épithète, qui n'est plus aujourd'hui qu'une figure, a pu être rigoureusement vraie à une autre époque »[6].

Le voyageur français semble reprendre à son compte l'hypothèse de la mer saharienne. Il est certain que cette idée séduisante traverse les siècles depuis l'antiquité en conduisant plus d'un à localiser l'Atlantide et le lac Triton dans le Sud tunisien, hypothèse émise par Tissot dans sa note. La géologie engendre la légende. Sans nul doute est-ce le même type d'explication qui, depuis le récit faisant de Nefta un ancien port, première

---

dans le Sud de l'Algérie et de la Tunisie présenté par M. Le Commandant Roudaire, Imprimerie nationale, 548 p.

3. 1879, *op. cit.*
4. Il fut celui qui mit fin à l'hégémonie des Awlâd al-Hâdif sur Tozeur et confisqua les biens qu'ils avaient accumulés.
5. Charles Tissot, 1879, *op. cit.*, p. 25.
6. *Ibidem*, p. 11.

ville à émerger du déluge, aux spéculations du XIX^e^ siècle sur l'ancienne présence d'une mer intérieure au bas Sahara, interprète une forme, lui attribuant soit une explication légendaire soit une explication pseudo-scientifique. Il faut attendre la publication de la thèse de Roger Coque en 1962 pour trouver une réfutation de cette théorie qui continue à alimenter quelques mythes locaux : « À une pure conception de l'esprit les faits substituent la réalité d'une faune de type lagunaire dès l'origine »[7].

Ainsi en est-ce fini de l'hypothèse d'une irruption de la Méditerranée dans le Bas-Sahara au Quaternaire. Le pays des chotts était, au moment où l'on pensait y voir une mer, au post-villafranchien (entre le tertiaire et le quaternaire), une région lagunaire dans laquelle l'anticlinal (le *Dhra°*) constituait une longue presqu'île isolant en partie les deux nappes d'eau installées sur l'emplacement des deix chotts[8].

Devenus aujourd'hui des « lacs de sel », les chotts continuent de se prêter au jeu des constructions imaginaires diverses ; à l'instar du grand erg ils font l'objet d'un très fort investissement que n'auraient pas démenti certaines des plus apocalyptiques descriptions de leur traversée. Ainsi celle relatée par le Cheikh Abou Mohamed el Tidjani, voyageur arabe du XIV^e^ siècle, qui la tenait de son chef d'expédition :

> « Une de nos caravanes dut traverser un jour le lac : elle se composait de mille bêtes de charge. Par malheur, un des chameaux s'écarta du bon chemin : tous les autres le suivirent, et rien au monde ne fut plus prompt que la rapidité avec laquelle la terre s'amollit et engloutit les mille chameaux ; puis le terrain redevint ce qu'il était auparavant, comme si les mille bêtes de charge qui y avaient disparu n'eussent jamais existé »[9].

Zone touristique

Apparue fort récemment puisque sa construction date du début des années 1990, la longue zone hôtelière surplombant la palmeraie pluri-séculaire de Tozeur s'est développée en contrepoint de la croissance des quartiers périphériques s'étendant au nord de la cité. L'effervescence immobilière pourrait nous faire oublier les vieux quartiers centraux qui s'enroulent frileusement autour d'un souk aujourd'hui rénové. La croissance démographique qui rend difficile le maintien dans ces quartiers d'une partie de sa population, s'est conjuguée à la sédentarisation des groupes Awlâd Sîdî Abîd pour amener, depuis une vingtaine

7. R. Coque, 1962, *La Tunisie pré-Saharienne, étude géomorphologique*, Paris, Éditions du CNRS, p. 150.
8. *Ibidem*, pp. 145- 154.
9. C. Tissot, *op. cit.*, p. 13.

d'années, la construction de vastes zones d'habitation[10]. Une bonne part des activités s'est déplacée vers ces nouveaux espaces et le souk central ne draine plus l'essentiel des mouvements des habitants. Des marchés spécialisés ont pris place en divers points de la ville et la majorité des activités économiques échappent au centre. La zone touristique constitue un lieu attractif vers lequel convergent, les soirs d'été, familles, couples et groupes de jeunes. Il n'existe plus un pôle urbain mais plusieurs lieux polarisants, dont les pouvoirs d'attraction alternent selon les moments et les saisons. Le centre de gravité de la ville est devenu tributaire de nouvelles articulations des espaces et de leurs temporalités respectives.

La zone touristique participe pour beaucoup à ces recompositions urbaines. Les agences de voyages et les échoppes d'artisanat aux noms évocateurs s'y multiplient. Les premières proposent des excursions qui, de la région des chotts aux oasis de montagne, suivent des circuits standardisés aux étapes toujours identiques. Quant aux magasins d'artisanat, ils cherchent à utiliser les référents occidentaux sur le monde arabe, mêlant l'exotisme berbère (« shop berbère », « magasin berbère ») au registre arabe classique (« trésor d'Ali Baba ») ou encore à l'appel du désert (« magasin du Sahara »). Les appellations des échoppes, des hôtels et de la « *madînat al-ahlâm* » (« la ville des rêves ») du complexe touristique de Dar Chraïet contribuent à poser un décor exotique à plusieurs entrées.

Madînat al-ahlâm

La « ville des rêves » constitue l'un des principaux paysages de loisir édifiés à Tozeur afin « d'induire chez ceux qui les fréquentent un état de permanence euphorique » obtenu en parcourant ces univers « fictionnalisés et déréalisés »[11]. Le lieu met en scène, à travers un parcours pédestre, les scènes et les personnages des contes des Mille et une nuits qui alimentent une bonne part de l'imaginaire occidental sur l'Arabie[12]. Ce complexe, qui a maintenant deux ans d'âge, attire un nombre important de visiteurs nationaux et internationaux. Il est devenu, avec le musée qui le jouxte, une étape incontournable du cheminement touristique. À l'intérieur, entre la caverne d'Ali Baba et le navire de Sindbad le marin, on trouve un décor représentant le quartier d'al-Hawâdif dont l'architecture en briques de terre est très particulière. Érigé

10. Cf. *supra*, ch. 5.
11. Yves Winkin, 1998, « Le touriste et son double, éléments pour une anthropologie de l'enchantement », in *Itinéraires de soi, paysages de rencontre*, S. Ossman, (dir.), Paris, CNRS Éditions, p. 138.
12. Ce recueil de contes arabes de diverses origines a été traduit de l'arabe en français pour la première fois par A. Galland en douze volumes de 1704 à 1717.

en architecture traditionnelle, ce type de façade symbolise l'authenticité du lieu que l'on propose au visiteur et qui répond à la vision d'une oasis immuable depuis sa création et imperméable au changement. Une lecture extrême de ce fait nous amènerait à considérer que la ville réelle, celle qui connaît un « déparement » des vieilles maisons et une croissance urbaine rapide se coupe de plus en plus de la ville oasienne fantasmée que l'on donne à voir contre un ticket d'entrée. Plus encore, les mobiliers urbains et certains aménagements situés dans les zones passantes des vieux quartiers prolonge cette quête de la ville « patrimoine »[13].

Le destin du quartier d'al-Hawâdif, rebaptisé « ville traditionnelle », est révélateur de la transformation d'un lieu de vie en décor. Il est vrai que l'architecture remarquable de ses ruelles se prête à une consommation touristique. Aussi recouvre-t-on toutes les façades de l'avenue qui conduit à la zone touristique avec les briques de terre apparentes, matériau qui caractérise les façades de ce quartier[14]. Les grilles en fer forgées qui sont apposées le long de cette même avenue contribuent à la construction d'un décor de ville sortie d'une description des Mille et une nuits. Le nouveau marché ne déroge pas à cette règle qui introduit une certaine confusion entre les espaces et leurs qualités : « Il est mieux que le musée ! (*khayr min al-mathaf*) » m'a-t-on, en effet, affirmé en vantant son architecture.

Il y a donc bien dans tout cela quelque chose du domaine de la construction d'un décor devant répondre aux attentes des touristes. Peu importe que les sociétés oasiennes en pleine mutation s'écartent de plus en plus de ce modèle : les touristes recherchent de la tradition. On favorisera donc, ce qui, des sites aux vêtements des guides, répond à leur désir d'exotisme.

Les nombreux films tournés dans la région lui donnent, de plus, une aura internationale et favorisent la prise de conscience par ses habitants de la qualité paysagère du cadre de vie. Ainsi, l'été 1997 bruissait de mille bruits et rumeurs sur le film que tournait près de Nefta le réalisateur américain George Lucas, la suite de *La guerre des étoiles*. Le succès du *Patient anglais* en Tunisie s'explique autant par le fait qu'il ait été tourné dans le Sud tunisien que par la qualité intrinsèque du film. L'attrait des cinéastes pour les paysages sahariens est l'occasion de mettre en valeur les sites tunisiens et de créer dans le sillage de l'industrie cinématographique de nouvelles infrastructures touristiques. En ce sens, il est envisagé de créer un « Centre international de cinéma et de décors cinématographiques ».

---

13. Farid Abachi a proposé une idée proche dès 1991 en parlant à propos de la restauration de l'unique quartier de Ouled Hadif (al-Hawâdif) de « folklorisation de l'espace ». *Les banlieues perdues ou la ville enfouie*, Thèse d'architecture, ITAAU, p. 9.
14. Ailleurs ces briques ne sont généralement pas apparentes, car recouvertes d'un enduit, comme dans le quartier de Zebda par exemple.

Les festivals culturels reconstituant des mises en scène de la vie quotidienne dans les campements, proposant fantasias, danses et chants « folkloriques » participent également de cette représentation d'une société saharienne fantasmée, celle des « fiers » bédouins.

Le décor est planté. Cependant la question de l'attitude des habitants vis-à-vis de cette politique reste entière. La zone touristique, qui a contribué à la croissance immobilière de la ville, suscite-t-elle l'indifférence ou fait-elle l'objet d'appropriations locales ?

Les appropriations locales de la zone touristique

Avant de décrire et d'interpréter l'engouement pour l'avenue baptisée « zone touristique » par les autorités, et *al-kurnish* ou simplement *al-zûn* (la zone, le mot n'est pas péjoratif dans ce cadre) par les habitants, il faut s'arrêter sur le destin d'un lieu « mythique » ou en passe de le devenir. Il s'agit de *Ras al-°ayn*, l'ancien site des sources artésiennes qui alimentaient l'oued de la palmeraie et qui se situe dans le prolongement de l'alignement hôtelier. Ces sources sont aujourd'hui taries et remplacées par des forages au grand regret des oasiens.

Ce lieu exerce encore une certaine fascination sur tous les habitants de la ville alors que rares sont ceux qui s'y rendent, car il a été approprié par les touristes (plus question pour les femmes d'aller s'y baigner) et a perdu beaucoup de son intérêt du fait de la mort des sources. Il me semble surtout qu'au-delà de ces explications locales, ce lieu s'insère mal dans les pratiques sociales contemporaines. On se rappelle que naguère, lorsque l'on était encore enfant, on s'y rendait pour se baigner et se détendre. Cette sortie était alors, pour les enfants et les femmes, une des rares occasions de pénétrer dans la palmeraie, hormis les visites aux saints qu'elle abrite ou lors d'événements exceptionnels comme la fête du printemps. Malgré l'insertion de tout le site dans l'espace touristique général, puisqu'un camping s'est installé à proximité et que les monticules issus des drainages successifs des sources sont aujourd'hui un point de vue baptisé le Belvédère, l'endroit continue à être sans cesse évoqué par les Jéridis de Tozeur. Ces derniers gardent pour *Ras al-°ayn* une forte nostalgie, probablement parce que ce lieu symbolise mieux que tous les autres l'ancienne identité oasienne en rappelant un mode de vie qui, à l'instar de cet espace qui l'exprimait, a été, finalement, assez brusquement délaissé.

La zone touristique où sont concentrés de nombreux hôtels réservés à l'accueil des touristes est également demeurée jusqu'à très récemment peu fréquentée par les habitants de la ville. Mis à part quelques jeunes du quartier limitrophe de Shabbiyya, peu d'habitants se déplaçaient jusqu'à

cette longue avenue située en périphérie de la ville[15]. Mais au cours de l'été 1997, cette dernière a connu une animation populaire exceptionnelle : des rassemblements de la sorte ne s'étaient encore jamais produits à Tozeur. L'installation de bancs publics par la municipalité, au début de l'été, a promu une nouvelle pratique de l'espace.

Fondée sur une déambulation semblable au *paseo* espagnol, cette nouvelle habitude ludique conduit de nombreux Tozeurois vers la zone touristique, attrait que souligne l'appellation « *al-Kurnish* » (la corniche), même si elle n'est pas dénuée d'un soupçon d'auto-ironie ; le terme « corniche » constituant une référence citadine aux cités jouissant d'une promenade en bord de mer ou de fleuve.

Certains comportements sociaux qui, dans la ville même, seraient proscrits, peuvent s'y exprimer. En effet, les déambulations de jeunes filles, les sorties familiales de nuit, les promenades de jeunes fiancés trouveraient difficilement des espaces publics où s'intégrer ailleurs que dans ce nouveau lieu. Cette forme particulière d'usage de l'espace est commune au monde méditerranéen. À propos des bourgades algériennes en fin d'après-midi, J. Berque parle du « maintien après l'époque française d'un *paseo* seulement masculin et emprunt d'une gravité processionnelle », pratique derrière laquelle il discerne une « gestuelle de la vie »[16]. Mais le fait qu'elle autorise la mixité est, en ce qui concerne les régions rurales maghrébines, fort rare. Cette pratique est fortement caractéristique d'un comportement citadin puisqu'elle procède de l'effet de densité de la ville tout en constituant une des manifestations.

Cherchant à tirer profit de cet afflux, des cafés s'installent sur « la corniche de Tozeur ». Leurs enseignes aux consonances occidentales, leur mobilier en plastique coloré ou bien leurs percolateurs « dernier cri » attirent des clients désireux de trouver une ambiance « moderne ». La zone touristique appartient désormais à la cité. Mais, par ailleurs, elle s'en échappe car elle annonce déjà ces « non-lieux » que constituent les salons des hôtels dans lesquels la climatisation, l'ambiance feutrée, le caractère international de la fréquentation, voire les tarifs pratiqués, produisent un effet de médiation du réel qui autorise à se sentir ailleurs et permet une certaine « délocalisation ».

C'est cela également qui fait son récent succès auprès d'une population avide de participer à la circulation mondiale des flux matériels et culturels. L'immense engouement pour les antennes paraboliques en témoigne. Celui-ci est au moins autant dû à un désir d'intégration et de participation au monde contemporain (fût-elle passive) qu'à la recherche

15. Il faut noter que les habitants du quartier limitrophe de Shabbiyya venaient y prendre le frais l'été à l'ombre des eucalyptus, avant que ne soit construite la zone hôtelière. Il y aurait donc une sorte de « tradition récréative » du lieu.

16. Jacques Berque, 1978, *L'intérieur du Maghreb, XV^e–XIX^e siècle*, Gallimard, p. 10 (Bibliothèque des histoires).

des aspects ludiques qu'offre une multiplicité de chaînes de télévision. On retrouve, à travers la simple observation des pratiques de l'espace permises par la création d'une zone touristique, l'un des enjeux qui traversent les sociétés encore un peu à l'écart des flux mondialisés, les modalités d'articulation spécifique qu'y prennent le « local » et le « global ».

Les éléments choisis pour alimenter la construction du décor et des lieux touristiques résultent d'un double processus : d'une part, la lecture des représentations touristiques sur la région et, d'autre part, la sélection de thèmes et de représentations dans la culture locale pour les mettre en avant et les proposer au regard de l'autre.

Patrimoines

Lectures croisées

La brochure du syndicat d'initiative de Tozeur (qui propose la photo d'une partie intra-oasienne de la ville ayant conservé un certain cachet) vante les charmes de « sources jaillissantes », de « multitudes de canaux pour l'irrigation des arbres », de « superbes panoramas sur la palmeraie et les chotts », d'un « jardin paradisiaque ». Le musée « traditionnel » propose une vision folklorique des coutumes locales ; « situé au cœur de la vieille ville, il permet de découvrir la culture authentique des habitants du Jérid ». Cet « authentique » qui correspondrait à la vie profonde, vraie, est assimilé au traditionnel, donc à une certaine nature intemporelle et immuable des régions oasiennes depuis les temps bibliques. Ces représentations partagées par la majorité des touristes occidentaux peuvent l'être également par les Tunisiens des régions septentrionales[17].

Les médias participent à la diffusion de cette représentation idéale du Sud en diffusant des images de palmiers entourés de dunes et en célébrant le grand désert de sable à l'occasion de chaque reportage sur le Sud tunisien.

Lectures croisées, celles qui, du responsable touristique à l'oasien ordinaire, tentent de décrypter les attentes des touristes ; la « patrimonialisation » des sites de la région et de la culture oasienne est issue de cette lecture. C'est au prix de quelques bricolages que l'on s'expose aux regards du touriste, afin de mieux correspondre aux

17. J'ai pu m'en rendre compte à de nombreuses reprises, notamment à l'occasion d'interventions dans des écoles de Tunis sur le thème du Sud tunisien. Les lycéens tunisois ont souvent cette vision un peu fixiste du monde oasien dont ils assimilent souvent les habitants aux Berbères.

représentations qu'on lui prête. C'est ainsi que, pendant le Festival de Tozeur, une tente de nomade a été placée à l'entrée de la ville, ce qui tranche avec l'ancienne vocation citadine de Tozeur mais correspond à la vision romantique de l'arabe nomade. La fortune d'un artisanat qualifié de berbère ne procède-t-elle pas, dans des contextes culturels arabes, de langue et de représentation des origines, comme c'est le cas dans le Jérid où les traces de berbérité se font rares, d'une manipulation fondée sur l'attrait que cette culture autochtone exerceraient sur les Français ? La figure du Berbère est, en effet, mise en avant dans le contexte du tourisme, car elle répond à l'engouement qu'a suscité le monde berbère en France. Il faut voir là un avatar de la politique coloniale française qui, pour se légitimer, chercha à rattacher le Maghreb à l'Europe en insistant sur une relation entre berbérité et latinité et à présenter la conquête arabe comme un simple épisode historique auquel succédait un retour aux vraies racines européennes de la région.

Des identités paradoxales peuvent donc être mobilisées dans un contexte de commerce avec le touriste. On pourra également mettre en avant des ascendances bédouines en jouant sur la figure du nomade. Pourtant celle-ci est, dans le contexte local, largement dévalorisée, au sens où, si l'ascendance arabe lointaine est prestigieuse, il n'en est pas de même pour les « arabes » contemporains, c'est-à-dire les tribus bédouines perçues comme allogènes au monde de culture forgé par les oasiens. Du point de vue du bédouin récemment sédentarisé, la mise en avant de l'identité bédouine, quitte à se parer des attraits du nomade au long cours, est aussi une façon de mettre en avant une identité parfois refoulée car dévalorisée par la société locale.

On sera également amené à se présenter, un peu comme ce musée de la vieille ville, sous une forme un peu plus « traditionnelle », à l'instar de ces chauffeurs de transports touristiques qui troquent le *sarwâl* pour le pantalon occidental une fois leur service terminé.

Perceptions

Les représentations des objets de consommation touristique diffèrent selon les groupes et les formes d'appropriation. Les touristes, pour la plupart, ne perçoivent pas la palmeraie comme étant le produit du travail humain mais comme un paysage offert à la contemplation. Il s'agit de la perception romantique d'une nature amène et accueillante et dont les oasiens seraient en quelque sorte les dépositaires. L'oasis est placée sous le signe de la luxuriance, perception à laquelle font écho quelques noms de lieux touristiques, tel le « zoo du paradis ». Les touristes lors de leur

arrivée[18] s'étonnent ainsi souvent de la dimension de la palmeraie de Tozeur qui « flirte » avec la ville, ils ne peuvent l'appréhender comme une unité que l'on circonscrit d'un seul regard extérieur. Le relatif enchevêtrement du bâti et des jardins, le fait que les contours de la palmeraie soient flous brouille lors des premiers contacts l'idée de l'île oasienne.

La perception occidentale des paysages se fait du dehors, sans que l'on s'intègre soi-même à ce paysage si ce n'est par une relation minimale d'observation de la beauté intrinsèque de l'harmonie naturelle. En revanche, pour les oasiens et plus généralement, les sahariens, l'appréciation d'un paysage est indissociable des échanges qui s'y déroulent : échange entre l'agriculteur et son jardin qui lui fournit denrées et ombre bénéfique ; échange entre les hommes dans ce micro-espace au cœur du jardin aménagé pour la sociabilité humaine. De même, les paysages de steppe ou de montagne sont toujours appréciés en termes d'opportunité, de chasse, de cueillette, de pâturage bien sûr pour les bergers, mais aussi de *ga°ada*-s (réunions masculines) et de *sahriya*-s (soirées) au cours desquelles alcool, vin, bière et vin de palme sont consommés de façon hédoniste.

Parallèlement à ces perceptions, une vision « du dehors » provenant d'une influence de la civilisation occidentale est perceptible dans le développement d'une esthétique de la « *furja* », du panorama et de la belle vue. Ce sentiment esthétique procuré par un environnement particulier n'est plus accompagné d'un commerce quelconque avec le lieu ou d'une sociabilité, mais il existe en lui-même à l'instar de la vision touristique des choses. Cette perception s'exerce beaucoup sur les paysages lointains que montre la télévision, qui constitue déjà un premier média, une première mise à distance de l'objet perçu. On trouvera dans tel plan montrant, par exemple, des sommets alpins (les montagnes d'Europe étant une des principales figures de l'exotisme pour le saharien), que « *fih furja* », il s'y trouve quelque chose à voir. De même la perception d'une nature comme objet inanimé et désenchanté se rencontre-t-elle parfois, les logiques rationalistes tendant à supplanter les registres préexistants chaque jour davantage dans l'explication du monde, sans toutefois s'imposer totalement. Cette nature abstraite a un nom, *tabî°a*, qui correspond à l'appréhension rationaliste du monde et constitue un « concept éloigné de l'expérience »[19] des oasiens-sahariens qui en ont,

18. Ces constations que j'ai pu faire au détour de conversations avec des visiteurs, ou simplement avec des personnes que j'ai reçues sur place, s'appliquent aussi à certains techniciens du développement envoyés en mission à Tozeur.

19. La distinction entre concepts « proches de l'expérience » et « concepts éloignés de l'expérience » est formulée par le psychanalyste Heinz Kohut, cité par C. Geertz, *op. cit.*, 1986, p. 73. Le concept proche de l'expérience est un concept dont quelqu'un « pourrait lui-même naturellement et sans effort se servir pour définir ce que lui ou ses compagnons voient », à la différence d'un concept éloigné, qui est produit par un spécialiste pour décrire un phénomène.

en avaient, une vision moins éthérée et plus complexe construite en partie par empirisme.

Les autorités, quant à elles, tentent de mettre en valeur les vieilles palmeraies afin d'accroître leur impact touristique tout en tentant d'insérer l'ensemble de la région dans l'actuel travail de conservation et de protection des principaux sites mondiaux. L'atlas du gouvernorat de Tozeur signale à ce sujet qu'un « travail de sensibilisation au sujet des espaces oasiens en tant qu'éco-système faisant partie du patrimoine culturel et écologique mondial » est lancé, ainsi que certaines idées de protection et de valorisation de ce patrimoine, telle la création d'un « centre mondial du Sahara »[20]. Mais cette préservation peut aller parfois à l'encontre d'autres logiques. Ainsi Habib Attia signale que l'oasis de Tozeur est la seule à avoir maintenu son système d'irrigation traditionnel, échappant aux canalisations en béton « afin de garder son charme archaïque pour… les touristes »[21]. À l'heure actuelle, la question du bétonnage de l'oued, qui permettrait de moins perdre d'eau le long du trajet jusqu'au jardin, est encore posée puisque ces travaux n'ont toujours pas été réalisés, seuls les répartiteurs ayant été cimentés.

Traditions oasiennes

Les diverses manœuvres tentant de répondre aux représentations touristiques ne seraient pas aussi efficaces si elle ne s'accordaient pas avec les discours locaux sur les *°adât wa taqâlîd*. Les deux termes souvent accolés désignent, au-delà du sens premier d'us et coutumes, un héritage culturel perçu comme un patrimoine qui est à la base de la richesse de la société oasienne. La plupart des habitants jéridis ont, en effet, une vision de la tradition qu'ils figent dans un ensemble de traits mis en avant pour expliquer la spécificité culturelle du lieu. Ces discours n'échappent pas aux ambiguïtés qui accompagnent une notion aussi délicate que celle de tradition. Car le maintien d'un certain nombre d'habitudes culturelles, issues d'un fonctionnement social aujourd'hui dépassé, se fait au prix de considérables changements affectant le sens et la forme de ces pratiques. Que l'on pense aux processions maraboutiques par exemple qui, pour certains, constituent un spectacle auquel ils participent passivement. En ce cas elles s'apparenteraient pour la plupart des spectateurs au carnaval contemporain, avec lequel elles partagent une forme processionnelle.

Le registre de la tradition correspond bien à une forme de mémoire qui privilégie un temps « structural »[22], une limite temporelle de quelques

20. Atlas du gouvernorat de Tozeur, 1996, *op. cit.*, p. 28.
21. H. Attia, 1985, « Étatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, Lecture d'une dépossession », *op. cit.*, p. 373.
22. Mondher Kilani, 1992, *op. cit.*, p. 71.

générations à peine au-delà de laquelle la mémoire se déploie dans un « avant » non daté, intemporel (le fameux *bikri*). Car la tradition, c'est justement ce qui n'est pas daté, historicisé, ce sont des éléments issus de diverses époques, variablement reformulés, qui sont ainsi figés, traits par traits dans une représentation de soi, destinée aussi aux visiteurs venus en nombre chercher quelques parcelles de cette « authenticité ».

L'industrie touristique n'est pas la seule cause de la fixation de certains traits de la culture locale devenus emblématiques d'un mode de vie authentique. Le folklore des danses des éleveurs Ghrib, la tente bédouine dressée au moindre festival et meublée à l'aide d'ustensiles dépareillés, souvent prélevés chez les familles mêmes des responsables culturels, répondent aussi à une attente locale, celle des urbains et celle des responsables politiques qui cherchent à créer une animation locale. Ces initiatives politiques correspondent à une volonté d'insister (avec une certaine condescendance, il faut bien le dire) sur la richesse et la diversité des cultures populaires et locales (les termes sont employés en arabe, *thaqâfa sha°abiyya wa mahaliyya*). Ces cultures populaires sont un peu « empaillées » tout de même, et ainsi, peu susceptibles d'être subversives comme peut l'être la musique raï, qui suscite bien plus d'engouement que les manifestations culturelles empesées organisées par les maisons de la culture et de la jeunesse.

La grande tradition poétique des sociétés nomades et semi-nomades peut être instrumentalisée, quand les poètes sont invités à chanter les réalisations de l'ère nouvelle à l'occasion de célébrations officielles et festivalières.

Ces manifestations culturelles se réduisent la plupart des temps en milieu bédouin à consigner les éléments matériels de modes de vie disparus ou extrêmement marginalisés, que l'on ranime parfois lors d'une « reconstitution ». Une liste d'objets est à cette occasion distribuée aux familles, chacune devant contribuer à l'exposition par un ou plusieurs ustensiles. Ces listes, ainsi que la recension des traits culturels (vêtement « traditionnel », coutumes du mariage, circoncision, cuisine, etc.) sont issues du travail d'inventaire des responsables des « maisons de la culture », qui sont ainsi transformées en maisons de la « tradition idéalisée ». L'introduction d'un document manuscrit de 1997 émanant d'une des maisons de la culture de la région témoigne de cette tendance :

> « Ce livre est petit par son poids mais grand par son sujet qui couvre un champ vaste dans divers domaines. Il nous rappelle quelques-unes des choses que le passage des ans a effacé mais qui nous importent toujours. Nous nous devons de recueillir ces « us et coutumes » (*°adât wa taqâlîd*) et tout ce qui constitue le patrimoine (*turâth*) de la délégation de Kéribi ».

Cela n'empêche pas certaines formes de « culture populaire » (disons de cultures bédouines) de perdurer et de se manifester à chaque céré-

monie communautaire. Les histoires et les poésies circulent, en effet, renouvelées à chaque « performance » : certaines chansons font l'objet d'enregistrements privés (et parfois commerciaux pour certains grands chanteurs du Sud tunisien) sur des cassettes audios qui circulent dans la région.

Tant qu'elle n'empiète pas maladroitement sur le présent, sous des formes paupérisées et par trop rustiques, l'appartenance nomade fait l'objet d'un mythe plaisamment entretenu, tournant autour de l'image du seigneur du désert, mythe en totale adéquation, et ce n'est pas le fruit du hasard, avec les représentations touristiques.

Chez les Jéridis, l'évocation de la coutume correspond de nos jours à la mise en avant d'une identité culturelle opposée aux changements de tous ordres, évocation destinée à rassurer et à restituer la culture oasienne authentique avec d'autant plus de conviction qu'elle semble se désagréger chaque jour un peu plus. Cette patrimonialisation de la culture oasienne se manifeste concrètement dans le cadre de l'échange, touristique ou avec les élites urbaines et administratives en charge du développement culturel des régions de l'intérieur.

Cependant, ces *°adât wa taqâlîd* n'échappent pas à l'histoire. Ils (elles) correspondent dans les représentations locales à ce qui existait en gros avant que la société industrielle n'étende jusqu'au lointain Jérid ses productions, ses valeurs et sa temporalité stricte. Celle-ci s'est substituée (mais pas entièrement) au comptage du temps par plage horaire (aube, matinée, milieu de journée, après-midi, etc.) rythmée par les prières[23].

Pour les oasiens, cette culture se serait formée au cours des temps passés pour leur arriver en bloc aujourd'hui. C'est le temps des gens d'autrefois (*nass bikri*). Il y a également dans cette représentation l'idée qu'ils se satisfaisaient auparavant de ce que leur donnait la nature. Ils vivaient bien sans recourir aux produits manufacturés. Le thème de l'autosuffisance est souvent exprimé par les agriculteurs, qui prétendent pouvoir vivre en complète autarcie grâce au palmier et aux fruits de la parcelle. C'est aussi l'autonomie de l'éleveur, à qui les animaux procurent la toile de la tente et l'alimentation quotidienne. Ce monde sans transformation de la matière renvoie à une relation harmonieuse entre l'homme et la nature donnée par Dieu, dont on devrait pouvoir se contenter ; mais cette relation aurait été compromise par le monde moderne, la modernité puisqu'on emploie le mot (*al-hadâtha*), et ses produits manufacturés.

Toutefois, ce que l'on présente comme immuable est sujet à transformation, d'anciennes pratiques peuvent ainsi être réinvesties par des enjeux contemporains, commerciaux par exemple dans le cadre du tourisme. La « patrimonialisation » sert alors des intérêts économiques ou ludi-

23. Les mines de Gafsa semblent avoir joué un rôle important dans cette évolution, comme en témoigne de façon romancée l'ouvrage de Bechir Khaïf, *op. cit.*, 1986.

ques, telles que dans les déambulations de jeunes à l'occasion des manifestations comme les visites aux saints, riches en densité humaine et, partant, féminine.

Ainsi le registre des « us et coutumes » fonctionne comme une matrice de sens, une ressource permettant d'ordonner le monde en l'inscrivant dans le temps des *nass bikri*. Leur évocation conduit à se situer dans les temps anciens, en délaissant les insertions géographiques du présent (celles permises par la télévision, la présence de touristes et moins directement par la diffusion des produits manufacturés mondiaux,…). Cette matrice est moins évoquée chez les bédouins que chez les oasiens, qui se sentent dépositaires d'une riche culture. Les premiers se vanteraient plutôt de connaître leurs ancêtres, leur lignée, façon de se référer au temps par une entrée différente de celle des oasiens.

N'existerait-il pas, enfin, un autre sens, plus enfoui, à la fortune de cette expression et des nombreux discours qu'elle suscite ? Si l'on suit Jocelyne Dakhlia sur le terrain de l'anthropologie historique, on peut associer l'évocation de rituels comme le mariage ou la circoncision à une forme de « mémoire incorporée (…) esquissant des vérités allant à l'encontre des valeurs et des idéaux en vigueur ». Il en est ainsi des rites de mariages au cours desquels sont reconstitués à l'occasion de chaque cérémonie une cour souveraine, dans laquelle « les époux sont assimilés tous deux à des sultans entourés de leurs vizirs » alors qu'on affirme ne les avoir jamais reconnus ; ou encore de ces rituels matrimoniaux « directement calqués sur des rites d'adoration des saints unanimement prohibés »[24].

Une mémoire incorporée dans les coutumes ? Certainement, mais une mémoire construite qui tend, de plus en plus, à se conformer à une représentation de soi-même qui procède d'un rapport à l'autre, aux citadins, à la capitale et aux représentants de l'Occident, aux touristes. Elle exprime cette idée, finalement universelle, de la permanence d'une identité au sein même du changement. Le recours à la tradition oasienne telle que l'exprime le registre des *°adât wa taqâlîd* rend symboliquement possible cette évocation.

Avec les guides professionnels, les *beznessa*, agents non officiels du tourisme, se posent en divulgateurs de la tradition auprès des étrangers. Toutefois, ils en donnent une vision non exempte de multiples arrangements parce que la plus axée sur les attentes touristiques. Ils jouent un rôle d'intermédiaire, de vecteur culturel, entre des représentations endogène et exogène de la société locale.

24. J. Dakhlia, 1989, *op. cit.*, p. 432 et 433.

15

Une figure locale du tourisme, le *bezness*

Repérage

Dans une contribution au colloque organisé en 1995 par l'IRMC à Casablanca, Yves Winkin invite les jeunes chercheurs à développer des approches micro-sociologiques de l'interaction touristique (entre le touriste et son guide, notamment)[1]. Partant de sa propre expérience avec un guide marocain, l'anthropologue nous fournit une lecture de cette interaction en terme « d'enchantement », s'arrêtant plus sur les perceptions des touristes et leurs attentes que sur les représentations du guide. C'est une expérience personnelle qui motive une recherche née, en partie, de la question « Pourquoi face à la visible malhonnêteté du guide ne me suis-je pas enfui ? »

Cette perspective doit toutefois être complété par une analyse des techniques des guides (que je regroupe, quand ils ne sont pas officiels, dans la catégorie générale de *beznessa*) et de leurs univers de sens. L'examen des techniques d'approche et du contenu des informations délivrées par les guides non officiels est, en effet, révélatrice du ou des regards portés sur soi et sur sa société, regards, certes, orientés vers la satisfaction de l'attente touristique par « l'ethnicité exhibée »[2].

Définition du bezness

Bezness (pl. *beznessa*) vient de l'anglais business et n'est pas un terme propre à la Tunisie. Il désigne dans les pays du Maghreb, les jeunes hommes qui font profession du commerce (sous toutes ses formes) avec les touristes. Ce terme englobe, dans un sens large, tous ceux qui

1. Yves Winkin, 1998, « Le touriste et son double. Éléments pour une anthropologie de l'enchantement », *op. cit.*, p. 134.
2. Expression de MacCanell citée par Y. Winkin, *ibidem*, p. 9.

cherchent un contact avec les étrangers dans un but lucratif. Ils manient avec plus ou moins d'aisance deux ou trois langues européennes qui leur permettent d'engager une conversation et de vendre leurs marchandises quand ils sont vendeurs dans des magasins d'artisanat[3].

En plus de leurs activités commerciales dans lesquelles ils font jouer tout leur « bagou » et leur connaissance des usages des pays concernés, ils utilisent la soif de rencontres des jeunes touristes européens à des fins mercantiles. Il s'agira pour eux d'obtenir des avantages matériels, des faveurs sexuelles et, dans le meilleur des cas, un heureux mariage avec un visa d'expatriation à la clef. Certains destins individuels sont ainsi transfigurés par le tourisme grâce à une rencontre qui vaut à l'élu un départ pour l'Europe.

Membre d'une profession informelle, le *bezness* doit apprendre les normes et les codes de ses congénères, y compris les langages codés qui permettent, par exemple, de parler de la nationalité d'un client sans qu'il s'en rende compte, car les noms de pays prononcés en arabe sont généralement reconnaissables pour des oreilles occidentales. Il faut accepter également de se marginaliser, renoncer à l'école, si l'on n'était pas déjà en situation d'échec scolaire, voire subir l'opprobre d'une partie de la population. En effet, ces jeunes sont souvent mal considérés dans leur société, où il leur est reproché une conduite immorale donnant une mauvaise image de leur pays. Il est vrai qu'en contrepartie, le *bezness* dispose auprès de ceux de sa génération d'un fort prestige social qu'il ne manque pas d'alimenter par le récit pimenté de ses aventures. Au cœur du « mouvement » que provoque la déambulation des touristes dans le centre ville et qui attire au « spectacle » les habitants des villages voisins parce qu'il alimente le *jaw* (ambiance) de Tozeur, le bon *bezness* enchaîne conquêtes et avantages matériels divers, en jouant sur tous les registres à sa disposition.

Que nous apprend de particulier ce « travail » sur la société locale ? Les techniques des *beznessa* diffèrent probablement assez peu du Maroc à la Tunisie, où ils semblent cependant moins entreprenants que leurs confrères marocains[4]. Mais on peut imaginer que certaines spécificités singularisent l'exercice régional de cette profession.

On dit ainsi à Tozeur, s'il l'on veut bien me permettre une phrase un peu vulgaire, que « 100 pédés valent mieux que 5 000 touristes ». Car ces hommes d'âge respectable qui viennent pratiquer en Tunisie un tourisme sexuel ont de l'argent, sont prodigues et résident assez longtemps sur place, à la différence des touristes qui passent en « coup de vent », la durée moyenne des séjours à Tozeur excédant tout juste 24 heures.

3. Ce qui est généralement le cas puisqu'il faut une base « institutionnelle » à partir de laquelle développer ses activités « non officielles ».
4. Si l'on en croit Yves Winkin et ses déboires avec un guide au Maroc, 1995, « Le touriste et son double. Éléments pour une anthropologie de l'enchantement », *op. cit.*

Cette particularité entre en correspondance avec une tradition locale ayant fait la renommée du Jérid et qui ne tient pas à la qualité de ses paysages mais aux mœurs supposées de ses habitants. Il est vrai qu'il existe une certaine tolérance pour l'homosexualité, notamment pour les jeunes gens non mariés, comme dans toutes les sociétés arabes, semble-t-il. Cette tolérance se manifeste, par exemple, dans le fait que les jeunes *beznessa* n'hésitent pas à se montrer en public en compagnie de touristes homosexuels notoires (dont certains reviennent chaque année). Nombreux sont ceux qui voient dans cette prostitution une pratique acceptable, voire morale. Ceux qui s'y livrent ne sont d'ailleurs pas considérés comme homosexuels (ce qui serait humiliant) selon le critère local, qui estime que « celui qui fait l'homme » en demeure un, justement.

Cette forme de sexualité ne date pas d'hier si l'on en croit le comte Du Paty de Clam qui constate au XIX^e^ siècle que l'on voit à Nefta « fleurir le vice chéri du Djérid ». À propos des « constructions de modestes apparences qui se multiplient autour de la ville, dans le voisinage des souks et jusque dans les jardins » l'auteur remarque que ces cahutes qui « permettent normalement de satisfaire les besoins naturels (…) abritent les mœurs particuliers des Djéridiens »[5].

Quant à la vente, les plus anciens dans le métier regrettent les méthodes de la jeune génération. La liste des reproches formulés est longue. Les jeunes diraient n'importe quoi, seraient mal documentés sur l'histoire de la ville et importuneraient les clients qui n'auraient plus, de ce fait, envie de revenir. Ces derniers achèteraient pour quelques dinars, pour faire plaisir, et disparaîtraient. Or, toujours selon les anciens, le bon travail exige plus de doigté que cela : celui qui travaille en finesse gagne beaucoup et vend au minimum pour 60 dinars.

Une sociologie qui reste à faire de cette population mouvante rencontrerait des difficultés. En effet, les *beznessa* se renouvellent très rapidement. À l'instar des carrières sportives, ils interrompent ce travail à l'approche de la trentaine pour passer à une activité plus mature et moins aléatoire. À moins qu'une étrangère de passage, une Européenne, la plupart du temps assez âgée, veuve ou divorcée, n'ait ouvert au candidat les « portes de l'Occident ». J'émettrai toutefois, avec prudence, quelques observations à ce propos.

Sur la centaine de *beznessa* en exercice à Tozeur, il semble que la majorité soit issue de milieux modestes ou pauvres. Ce sont des fils de khammès, d'ouvriers du bâtiment, de journaliers, etc. Les premières générations dans les années 1970 étaient en majorité issues du quartier d'al-Hawâdif, dont l'architecture attire le plus le visiteur. Aujourd'hui si les membres de cette confrérie juvénile viennent de tous les quartiers, on peut noter que les descendants de familles bédouines sont très rares. Il est

5. Du Paty de Clam, *op. cit.*, 1890 (b), p. 110.

vrai que les oasiens ont une longue expérience de la fréquentation des étrangers. Il est beaucoup plus facile, quand on habite au centre-ville, de s'adonner à cette activité. C'est quand un adolescent est employé comme vendeur par un des membres de sa famille dans l'un des nombreux magasins d'artisanat de Tozeur, que commence, bien souvent, la « carrière ». Au contact des étrangers, on peut apprendre les quelques mots nécessaires à l'interaction touristique, en français tout d'abord puis dans les langues européennes les plus répandues ensuite (allemand, anglais, italien, espagnol).

Interaction touristique

Styles et acquisition des savoirs

Le *bezness* est généralement reconnaissable par le caractère volontairement « branché » de son apparence. Du vêtement à la coupe de cheveu, il se veut à la dernière mode occidentale, certains arborant même une boucle d'oreille, ce qui est très mal vu des autres habitants. Très jeunes, pour la grande majorité d'entre eux, ils sont d'un niveau scolaire assez faible, ce qui ne les empêche pas, dans les premiers temps de leur initiation aux techniques du métier, de déployer une importante capacité à intégrer les langues étrangères. Cette compétence linguistique se double d'une facilité à instaurer un contact et à le maintenir avec le vocabulaire extrêmement limité de l'interaction touristique. Faire semblant de comprendre, se raccrocher à un mot, déduire un sens d'un contexte et de l'expérience renouvelée de situations similaires sont aussi importants que l'apprentissage des différents idiomes.

Mais la compétence du *bezness* ne se réduit pas à ses connaissances linguistiques et à sa science de la situation. Il lui faut également acquérir le minimum de savoirs sur la région et ses caractéristiques afin d'être à même de proposer ses services comme guide.

À l'instar des Awlâd Sîdî Abîd à l'affût de toutes sources (y compris un ancien article ethnologique tiré de la *Revue Africaine*[6]) concernant la tribu et leurs propres origines, les jeunes *beznessa* multiplient les voies d'accès à l'histoire et la géographie de la ville et de ses sites, inventant parfois pour mieux cadrer à la représentation touristique.

Car la source d'information la plus paradoxale est le touriste lui-même et son univers cognitif élaboré autour des sociétés maghrébines et sahariennes. L'exemple le plus frappant de ce phénomène est la petite

6. Il s'agit de l'article de Murati cité régulièrement dans ce texte. Il bénéficie d'une petite notoriété chez quelques Awlâd Sîdî Abîd de Tunisie.

notoriété que connaît ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le « village berbère » au sein des sites plus orthodoxes du tourisme local[7]. Il s'agit en fait des dernières tentes Rkârka accrochées sur un bras collinaire (le *Dhra°* du Jérid) entre les palmeraies de Nefleyat et de Chemsa et dans lesquelles survivent quelques familles. Comprenant l'attrait du campement et de la vie sous la tente pour les touristes occidentaux, certains beznessas (l'un d'entre eux, d'origine Rakrûkî, étant proche des familles qui campent) emmènent leurs clients passer un moment sous la tente, boire un thé et consommer du pain cuit au feu de bois dans un plat en terre (*khubz tajîn*). Jusqu'ici, il n'y a rien de surprenant. Ce qui l'est davantage c'est que ces campements aient été baptisés « village berbère ». Car les Awlâd Sidî Abîd ne se reconnaissent pas dans cette origine et revendiquent des ascendances arabes prestigieuses. C'est un touriste qui est à l'origine de ce nom après qu'il eut qualifié de « village berbère » les tentes qu'il découvrait dans la steppe à quelques kilomètres de Tozeur. Le terme a été repris, car les guides ont pensé que cela ferait plaisir aux touristes censés être attirés par la culture berbère.

Une autre source d'information est constituée par les guides les plus expérimentés que l'on va écouter officier dans les hauts-lieux touristiques : au Belvédère, par exemple, la vue sur la palmeraie est l'occasion d'expliquer l'agronomie oasienne et ses fameux trois étages de culture. La démonstration est assez peu réaliste pour ce que j'en ai entendu, l'intérêt étant ici de reproduire une notion de l'agronomie européenne qui parle dans ses descriptions des trois étages de l'agriculture oasienne. Cette description scientifique est ainsi détournée, au prix d'un considérable appauvrissement de son contenu, dans le cadre de l'interaction touristique.

La plupart du temps, les explications des faux guides relèvent d'ailleurs plus d'une fantaisie inspirée pour partie par les mythes locaux que de la description rigoureuse, notamment pour tout ce qui concerne l'eau et l'histoire de la palmeraie. Selon un lieu commun largement répandu, par exemple, toutes les oasis du versant méridional du *Dhra°* du Jérid se touchaient autrefois et une ligne verte bordait le chott. La palmeraie de Tozeur aurait été irriguée par 150 sources, aujourd'hui taries[8]. Le degré de réalisme de la description passe au second plan, le principal enjeu de l'interaction touristique étant de ne pas rompre « l'enchantement du monde ». En participant à la construction de la réalité touristique et en « médiant » le regard du touriste, le guide initie cette euphorie, ce moment privilégié de la découverte[9]. Les jeunes guides l'ont bien compris qui tentent, quitte à déformer une réalité trop prosaïque, de présenter les choses sous l'aspect le plus idyllique possible,

7. Ceux qui ont été érigés en paysage de consommation touristique.
8. Il n'y a plus de nos jours que des forages.
9. Y. Winkin, 1995 (1998), « Le touriste et son double », *op. cit.*

ainsi d'ailleurs que toute l'industrie touristique ; Le syndicat d'initiative n'étant pas en reste dans le domaine de la « fictionnalisation ». C'est ainsi que des forages deviennent des sources et quelques « misérables » tentes bédouines un « village berbère ».

Dans le même registre, les motifs formés par les briques de terre pleines, cuites ou crues, sur les façades des maisons de la « vieille ville » (qui n'est pas plus vieille que d'autres quartiers) font l'objet de savantes explications notamment construites autour de la symbolique du chiffre 5 et de la main de Fatma. Les datations sont approximatives, ainsi que les connaissances historiques. La meilleure source en la matière est un spécialiste originaire du quartier en question, al-Hawâdif, qui passe régulièrement à la télévision pour discourir sur cet ancien lieu de la domination politique dans l'oasis. Cette notoriété locale est en quelque sorte l'interlocuteur obligé de toutes les émissions sur Tozeur. Pour ceux qui auraient raté la dernière émission, il ne reste plus qu'à écouter discourir les plus anciens et à sélectionner leur propre canevas dans leurs vues parfois divergentes.

Mais la chose la plus importante pour les voyageurs, leur plus grand intérêt, ce sont les dunes de sable. Concurrençant les voyages organisés par les hôtels, de jeunes guides proposent ainsi d'accompagner le touriste de passage dans un tour qui rassemble, en trois étapes, l'essentiel des éléments assurant l'enchantement du voyage par la reconnaissance des images sahariennes. Car, comme cela apparaît en filigrane de ces « lieux communs touristiques », le moteur de l'enchantement réside dans la (re) connaissance sur place d'images diffusées dans la littérature et l'iconographie en Occident et le mythe saharo-arabe qu'elles véhiculent.

Ces trois étapes sont la visite du « village berbère », les oasis de montagne et une excursion dans les dunes de sable qui se trouvent derrière Nefta. Proposant des tarifs largement inférieurs à ceux des agences de voyage locales, y compris si l'on prend en compte la location de voiture, les *beznessa* peuvent gagner jusqu'à 60 dinars (350 francs environ) en une journée. On comprend alors que la concurrence soit rude et que tous les moyens soient employés pour réussir à placer ses services.

Approches

Il s'agit tout d'abord d'arrêter un petit groupe de touristes. Cette première étape est la plus délicate, car il faut réussir à nouer un contact avec des promeneurs qui ne cherchent pas de guide et désirent la plupart du temps ne pas être importunés. Il faut alors parler sans arrêt et poser des questions afin que s'opère une communication, même encore fort ténue. Le questionnement est fondé sur le registre de la découverte réciproque et naïve, sans qu'il ne soit à aucun moment question d'un service

monnayable. Les questions concernent le lieu de vie en Europe, l'appréciation des sites visités en Tunisie, le métier exercé, la nature du séjour, etc. Chacun selon sa stratégie personnelle essaie de placer un élément marquant, comme le fait d'être né et de vivre au désert. Puis quand le contact est établi, on passe à des choses plus directes comme proposer ses services pour visiter la vieille ville (l'expression dialectale est significative de la vision de cette démarche de la part des guides : « *dakhal fî haja rzîna* », mot-à-mot « entrer dans des choses lourdes », « passer aux choses sérieuses » serait une bonne traduction).

Une grande excursion à la journée peut être proposée. Il faut pour cela bien connaître les programmes et les horaires proposés par les agences de voyage ou les hôtels afin d'établir une excursion attrayante et moins chère. Dans l'interaction touristique, la question de l'argent n'est jamais abordée. Le but du *bezness* est d'établir une relation amicale, voire plus (n'oublions pas son principal souci du mariage et du départ), et de ne jamais rompre l'illusion que l'on se trouve dans une interaction sociable et non pas économique sous peine de rompre l'enchantement (dans le vif de l'action toutes ces dimensions sont mêlées, il n'est pas immoral de mélanger les genres du point de vue local). Son succès se mesure au fait que les touristes donnent par eux-mêmes une somme d'argent pour le récompenser de ses services, sans qu'il ait à demander quoi que ce soit.

Mais il faut se méfier de la concurrence et des « jaloux » qui risquent de vous gâcher le programme (*yafsadu l-barnamîj*) en vous « brûlant » (*yahrag)* auprès des touristes, c'est-à-dire en les éloignant de vous par la médisance. Il y a dans ces expressions la manifestation de codes appartenant uniquement à la « corporation » des *beznessa* et faisant référence à ses usages et à ses traditions. En faire partie, c'est un peu se « brûler ». L'emploi de ce verbe est saisissant si l'on garde à l'esprit que plus à l'ouest, au Maroc, le même terme, « *ahraga* », désigne ceux qui, abandonnant tout derrière eux, se lancent dans l'aventure de l'immigration clandestine et que l'actualité rattrape parfois en décomptant les noyades dans le détroit de Gibraltar. Ces derniers sont appelés *ahraga,* car ils font table rase du passé pour tenter une existence nouvelle en Europe.

Le phénomène n'atteint pas les mêmes proportions à Tozeur mais il est néanmoins présent. L'emploi du terme « brûler » qui s'opère dans un sens certes différent, et comme un verbe et non un nom commun, est tout autant révélateur de la volonté de tout laisser derrière soi, d'abandonner au Bled les « cendres » d'une existence non satisfaisante. Il est la manifestation d'un fort désir de quitter l'oasis et sa routine pour voir le monde autrement que par la procuration télévisuelle, lorsque le décalage entre ce que l'on vit et ce que l'on voit et imagine devient intolérable. Jean Duvignaud a écrit qu'« à chaque moment de l'histoire, il existe un sentiment obscur de ce que valent respectivement les différents services

sociaux tels qu'ils correspondent à l'attente collective et individuelle »[10]. Cette attente est tout autant portée sur ce que peut offrir plus généralement la société dans laquelle on vit, du point de vue de la réalisation de soi-même. Les sentiments de décalage sont peut-être plus rares là où l'individualisme ne s'est pas imposé avec la force qu'on lui connaît en Occident, mais ils sont universels et se rencontrent donc *a fortiori* dans les oasis si ouvertes aux divers flux en provenance d'outre Méditerranée.

Si le « bezness » attire autant les jeunes, c'est parce qu'il contient en germe l'espoir de remédier un jour à toutes les frustrations.

Contacts

La coexistence avec les touristes est la forme la plus évidente de contact avec l'étranger. La vision de jeunes couples de routards se promenant en se tenant par la main, de personnes âgées dont on ne s'attendrait pas à ce qu'elles partent en vacances, des touristes en général, de leurs manières de faire et d'être, suscite bon nombre d'analyses « culturalistes » sur les us et coutumes des étrangers de diverses nationalités. Mais, au-delà de ces lectures réductrices, souvent plus proches de la boutade que de l'analyse raisonnée, fréquenter les mêmes lieux que les touristes est une opportunité pour voir à l'œuvre les nouveaux modèles issus du riche Occident. Les plus remarquables (et qui impressionnent le plus les oasiens) sont sans nul doute liés à la mixité en public et à une apparente liberté des mœurs. Que les *gwâra*[11], les Occidentaux, se mélangent à une fête musicale et dansent, garçons et filles mélangés, et l'on se sent en Europe, racontant le lendemain à qui veut bien l'entendre, comment tel concert de raï était « comme l'Europe », « *ka l-urûba* ».

Cette mise en présence des acteurs de sociétés différentes s'accompagne d'une intégration macro-sociologique. Car, outre la circulation de modèles culturels venant alimenter les lectures locales de la « modernité » – dont un des effets est l'appropriation massive par les habitants de la zone hôtelière –, le tourisme inclut la Tunisie dans un champ aux ramifications internationales[12].

10. J. Duvignaud, 1992, *op. cit.*, p. 350.
11. L'expression vient probablement de l'italien « guerra ». Les Occidentaux s'étant succédés dans la région pour s'y faire la guerre (Français, Allemands, Américains, re-Français) et y faire régner l'ordre militaire, l'appellation arabisée de guerrier, *gawrî,* pl. *gwâra* aurait supplanté l'ancestral *rûmî,* qui n'a toutefois pas disparu.
12. Pour une analyse détaillée du tourisme en Tunisie et de son développement, on pourra consulter la thèse de J.-M. Miossec*, Le tourisme en Tunisie. Un pays en développement dans l'espace touristique international*, dont un résumé est publié dans les « Cahiers d'Urbama », 1997, 13, p. 116-122.

Les spécialistes de l'interaction touristique n'ont pas le monopole du contact avec les produits, les valeurs et les représentants des sociétés industrielles, même s'ils constituent la forme la plus extrême de cette intégration. D'une façon ou d'une autre, tous les habitants du Sud tunisien s'insèrent dans ce mouvement de dislocation des ordres sociaux hérités et de recompositions des espaces sociaux locaux. Suivant le fil conducteur des pratiques et des représentations de l'espace, il nous amène à nous interroger sur ceux, anciens habitants comme nouveaux arrivants, qui vivent et parcourent la ville et qui, ainsi, contribuent à lui donner vie.

16

Tozeur : une ville réinventée ?

Des nouvelles sociabilités

Les rmîla

La sociabilité des *rmîla*, bien que liée aux nouveaux espaces urbanisés, ne peut être totalement considérée comme nouvelle dans la mesure où elle reconduit le réseau des connaissances du voisinage/parenté. Cependant je la mentionne car les conversations qui s'y déroulent sont un facteur important d'intégration à la vie de la cité.

Les *rmîla* sont l'équivalent bédouin des *ga°ada*-s oasiennes dans la palmeraie. Ces lieux de sociabilité aménagés devant les *hûsh* à Ras adh-Dhrâ° recueillent toutes sortes de récits, légendaires ou plus prosaïques, sur la ville et la région.

L'intégration à la cité se fait également par la réappropriation de son histoire mythique. Que ce soit le récit qui attribue à un des fils de Noé la fondation de Nefta ou encore la légende du roi Taqius et des dormants que l'on situe près du village de Dghroumes (à l'extrémité orientale du Jérid), c'est une part des mythes locaux que l'on partage et qui circule dans ces « parleries » essentiellement bédouines. Cette participation à l'histoire des lieux, dont les plus anciens évoquent des bribes plus ou moins longues, est une forme d'intégration à l'espace régional. Elle coexiste avec la référence temporelle de la lignée du groupe et avec ses propres récits[1].

Mais ce genre de récit n'alimente pas, loin s'en faut, l'ensemble des discussions. Plus prosaïquement la circulation de rumeurs, de faits divers, les échanges d'informations font de certaines de ces parleries des lieux stratégiques, qui rivalisent en densité d'informations avec les cafés et les espaces de sociabilités des jardins de palmeraie les plus fréquentés. Ce

1. Ceux-ci sont spécifiques aux Awlâd Sîdî Abîd, voire à certaines fractions comme la légende de Rakrûk, par exemple.

registre du quotidien partagé constitue une importante force intégrative, car il mêle les uns et les autres dans les tribulations de la petite histoire. Il met à l'épreuve la connaissance que chacun a des personnages et de leurs trajectoires, des lieux et de leur destin. Peut-être est-ce dans cette connaissance, à la frontière du discursif et du tacite, tant elle est inscrite en nous et se déploie presque indépendamment de la conscience, que se forge la plus grande partie du sentiment d'appartenance à la ville.

Il m'est arrivé à plusieurs reprises d'entendre une anecdote dans un jardin de la palmeraie de Tozeur, puis d'en relever une version en différé peu après dans une *rmîla* de Ras adh-Dhrâ° que je fréquentais assidûment. Telle l'histoire de ce notable local dont la djellaba se prit dans la courroie du moteur de son puits et qui, blessé, fut hospitalisé à Gabès ; anecdote qui appela ce commentaire définitif : « *na°an bu az-zay at-taqlîdî* », que soit maudit le costume traditionnel !

Bien des affaires se dénouent dans l'apparente indolence du tas de sable au crépuscule. Le °*umda* a-t-il une recommandation importante à faire au président de la cellule du parti, il le trouvera accroupi avec quelques autres devant un *hûsh*, les mots s'échangeant de loin en loin ou avec plus de volubilité si le sujet le nécessite. Voilà, de même, un des lieux où s'élaborent, non pas telle une dissertation, de façon raisonnée et argumentée, mais dans l'hésitation des paroles, les discours de légitimation de l'appartenance à la ville, discours bâtis autour de l'affirmation de la présence des Awlâd Sîdî Abîd au Jérid depuis des siècles. Mais l'un des principaux arguments avancés dans le registre de l'accession à l'identité citadine est celui du rattachement aux lignages Awlâd Sîdî Abîd sédentarisés de longue date à Tozeur (principalement des Awlâd Tâleb et aucun Rkârka à ma connaissance) et dont témoigne la présence massive du tombeau de Sîdî Abîd al-Akhdhar auquel une importante mosquée fut adjointe.

Si l'on se rappelle que les Rkârka selon certains Jéridis ne peuvent être assimilés aux Awlâd Sîdî Abîd de Tozeur, on conçoit alors les enjeux de ce rattachement qui, du point de vue de la logique administrative, ne fait guère de doute puisque les deux groupes font également partis du Conseil de Gestion des terres collectives. C'est pour cette raison que, astucieusement, l'on ne nie pas du côté du centre cette intégration dans la nébuleuse Awlâd Sîdî Abîd, mais que l'on prétend qu'elle est usurpée et que les Rkârka ne seraient pas les descendants du saint éponyme. Ces derniers, quand ils manient la légitimation collective, affirment bien sûr le contraire, par des discours étayés de toutes les sources possibles, y compris le recours à d'anciens articles d'ethnologie[2] et par des actes, puisqu'ils sont nombreux à fréquenter la mosquée d'Al-Akhdhar et à le visiter (*ziyâra*) au mois d'août.

2. Comme celui de Murati déjà mentionné.

Ce type de sociabilité de la *rmîla* est connu dans tout le Sud tunisien et dans une bonne partie du Sahara ; je l'ai ainsi observé dans la région algérienne de Oued Souf. Une petite dune de sable dans le village est souvent le lieu de réunion des habitants des maisons environnantes. On voit devant certains commerces, aux abords d'une mosquée, comme à al-Faouar par exemple, quelques hommes regroupés, assis ou à demi allongés sur le sable.

Cependant à Tozeur la situation est différente. La sociabilité, mais aussi la gestuelle associée à cette habitude (la position des corps), existe dans les quartiers bédouins, et notamment Rkârka, et est proscrite au centre-ville, où d'autres espaces relaient les réunions masculines, les jardins de la palmeraie et les cafés notamment. Les bédouins se plient à cette règle quand ils se rendent en ville, se regroupant dans un café où ils ont leurs habitudes. Certes, on les voit parfois, le matin, par petits groupes de deux ou trois, rarement plus, conversant à propos de quelque affaire, éventuellement assis à l'ombre des arcades qui font face au marché. Mais, précisément, à l'inverse de la parlerie, un but précis est la cause de ces regroupements qui n'excèdent pas la durée nécessaire au règlement d'une affaire. Ainsi, cette sociabilité qui n'est pas spécifiquement bédouine mais plutôt de type rural (rappelons-nous les *ga°ada* devant l'échoppe de l'épicier dans la poussière de Chbika dont nous parlait Jean Duvignaud), n'existe quasiment plus à Tozeur que dans les quartiers d'anciens nomades. Le centre-ville ne se prête plus guère à ce genre de comportements, à l'instar de l'actuel mouvement général, les produits de la société industrielle, mais aussi sa puissance normative, y ont déjà relevé les corps du sol à une position assise nécessitant chaises et tables ou, au minimum, une brique en guise de tabouret.

Les confréries

On s'étonnera probablement du sort réservé à ce qui fut une des caractéristiques du Jérid, à savoir la concentration des confréries (*tarîqa*) sur son sol. Sans remettre en cause ce phénomène dans l'histoire, force est de constater qu'il n'a pas conservé de nos jours son importance bien qu'il n'ait pas totalement disparu et jouisse même d'une certaine audience dans quelques régions (comme à Dghoumes et Redeyef, par exemple). Cela ne signifie d'ailleurs pas qu'il n'y ait plus grand chose à dire sur ce sujet, notamment sur tout ce qui concerne la mise en patrimoine d'un « folklore confrérique »[3] récupéré dans des spectacles destinés à des publics urbains

3. Le succès d'un spectacle comme « Al-Hadhra », mettant en scène une cérémonie soufie de manière spectaculaire, en témoigne ; de même que l'utilisation des *tariqa*-s locales lors de défilés commémoratifs ou de festivals.

et étrangers. Mais je retiendrai les aspects de socialisation qui m'intéressent plus particulièrement.

La confrérie la plus importante en activité à Tozeur est nommée *al-Isma°ilîyya*, du nom de celui qui en diffusa les enseignements dans tout le Sud-Ouest tunisien, Cheikh Ismail, entre le début des années soixante et 1994, année de sa mort[4]. La *Isma°ilîyya* s'est propagée notamment dans les régions minières dans lesquelles s'exerça le zèle prosélyte du fondateur, qui tenta de ramener à Dieu les ouvriers, joueurs de carte, buveurs de vin et même syndicalistes. La confrérie a acquis ainsi une certaine audience chez les Awlâd Abîd à Redeyef, Metlaoui ou encore Mdhila, laquelle s'est élargie aux Rkârka. Le lieu des *hadhra* est une zaouïa du centre de Tozeur, dans le quartier d'al-Hawâdif. Si du vivant du Cheikh, les Rkârka sédentarisés à Tozeur étaient peu nombreux à fréquenter la confrérie, après sa mort, de nombreux candidats se portent à sa succession dont un *muqqadam* (assistant du Cheikh) de Redeyef, Belgassem. En s'appuyant sur les Rkârka de Helba, il fonde dans ce quartier une zaouïa, il tente d'être intronisé Cheikh de la confrérie toute entière, ce qui est inacceptable pour les habitants du centre-ville dont aucun n'a accepté de fréquenter la zaouïa de Helba. Ce que tente de faire ce personnage, c'est parvenir, par le moyen de la confrérie, à élargir son audience au-delà de Redeyef, à toute la région. Les dividendes de la branche qu'il fonde ainsi à Helba lui reviendraient en effet, sous la forme d'un enrichissement personnel, par les dons à la *zawîya* dont il est le gestionnaire ainsi que par les facilités que cette position lui procure auprès des autorités civiles de l'État qui pensent, par son intermédiaire, contrôler les Awlâd Sîdî Abîd et s'assurer de la fidélité de leurs votes. Ainsi on parle aujourd'hui à propos de cette branche de « *Belgassemiyya* » comme l'on parlait autrefois de « *Isma°îliyya* ».

Ce phénomène de segmentation de la confrérie est général à l'ensemble du Maghreb, mais il est remarquable que ce soit en milieu bédouin qu'il connaisse présentement cette intensité. À Dghoumes par exemple, une nouvelle branche est en train de naître sous la conduite d'un instituteur de l'école. Il semble bien, contrairement à leur vocation historique de vecteur de sociabilité extra-lignagère, que celles-ci reproduisent dans le Sud tunisien contemporain des divisions communautaires, entre bédouins et oasiens et entre les différents *°urûsh* (Awlâd Sîdî Abîd, Awlâd Yahya de Dghroumes). Elles n'échappent donc pas à la logique de la *°arûshîyya*, même si des exceptions existent, comme c'est le cas à Tozeur, où la *Isma°ilîyya* accueille quelques

4. Cela ne signifie pas qu'il est l'auteur de ces enseignements, il est le divulgateur local d'une des grandes voies soufies. Ce que fut, avant lui, le cheikh des Awlâd Abîd de Tozeur à la fin du XIX[e] siècle. Ce dernier, selon le contrôle civil, se servait de cette charge plus pour asseoir sa politique personnelle et s'enrichir que pour chercher le chemin menant à Dieu (« Étude sur le Djérid tunisien », *op. cit.*, p. 74).

membres Rkârka de Ras adh-Dhrâ° n'ayant pas rejoint, avec ceux de Helba, la *Belgassemiyya*. Le paradoxe n'est peut-être qu'apparent. L'instrumentalisation de la confrérie se fait certes dans le langage de la différentiation « ethnique » mais pour servir des desseins intégrateurs puisque les Rkârka de Helba espèrent rallier les membres des quartiers centraux à leur branche. Cela aurait pour effet d'instituer des relations égalitaires entre les membres des différents groupes résidents de Tozeur.

Cette situation n'est pas nouvelle puisque l'on nous explique que, à la fin du XIX^e^ siècle, Si Mohamed el Mimoun, le Cheikh de la zaouïa « al-Abeïdîa » (située au tombeau de Sîdî Abîd al-Akhdhar) qui appartient à la confrérie Tijaniya, ne serait Tijani que de nom. Le responsable de l'ensemble de la confrérie n'écrit plus à El-Mimoun et il ne lui a même pas rendu visite lors d'un passage à Tozeur en 1887. Il semble bien que le Cheikh Abîdî s'appuie sur cette institution pour élargir son audience personnelle, tout autant que son patrimoine, qui se confond avec celui de la *zawîya* qu'il dirige[5]. L'instrumentalisation de l'institution aurait ainsi déjà été de mise lors de la première vague de sédentarisation de lignages Awlâd Sîdî Abîd au XIX^e^ siècle !

Le développement des nouveaux lieux de sociabilité

Cela étant dit, il ne faut pas perdre de vue qu'ils sont peu nombreux à s'être investis avec plus ou moins de constance dans la confrérie et que tous, en revanche, vivent des formes de sociabilité plus tributaires de nouveaux cercles de connaissances et s'épanouissant dans des lieux inédits.

Cela pourrait surprendre de trouver mentionné dans ces nouveaux lieux de sociabilité le café, cette institution aujourd'hui si évidente dans le monde arabe. Pourtant, ces derniers sont dans certains endroits très récents, *a fortiori* sous leurs formes contemporaines, non plus nattes et tables basses (*mayda*) mais tables et chaises. Dans les villages de sédentarisation, les cafés sont rares, voire inexistants. Ainsi il n'y en a pas (pour l'instant) à Dghoumes ni à Dhafriya tandis que Hezoua ne dispose que d'un seul de ces établissements et al-Faouar, deux (pour plus de 6 000 habitants !). Ils ne sont fréquentés quasiment que par les jeunes, qui ont acquis l'habitude de s'asseoir sur des chaises. À Tozeur, toutes les générations se retrouvent au café, même si les plus jeunes d'entre elles y sont majoritaires. Mais peut-être sont-ce là les effets de la croissance démographique, plus que ceux d'un nivellement des habitudes selon l'âge. Sans prétendre me lancer ici dans une sociologie du public des cafés de Tozeur, quelques observations pourront cependant faire avancer

5. Cf. Du Paty de Clam, 1890 (b), *op. cit.*, p. 71, « Personnages religieux, Si Mohamed El Mimoun Ben Ahmed Ben Ahmed ».

dans la compréhension de la dynamique des relations sociales dans la ville.

On peut distinguer les cafés de jeunes (entre 20 et 40 ans très approximativement) et les autres. Les jeunes sont plus sensibles à l'ambiance « moderne » du café. J'ai déjà mentionné le cas des établissements qui s'insèrent dans la zone touristique[6]. L'un de ceux de la dernière génération mérite encore plus que les autres ce titre de « café moderne » et nouveau. Il se nomme en français « Café des Champs-Élysées » et en arabe « Café du 7 novembre », en référence au jour de l'arrivée au pouvoir du président Zin al-Abîdin Ben Ali en 1987. Les habitants l'ont surnommé le café des glaces. Il est, en effet, constitué de deux immense salles entièrement couvertes de vitres réfléchissantes et d'une terrasse donnant sur la route de Nefta. Si j'insiste sur cet endroit, c'est que les jeunes de toutes origines s'y retrouvent, motivés par le même attrait pour ce lieu porteur de l'idée locale d'une modernité luxueuse, en tous cas clinquante. On retrouve ce goût dans les relais récents bordant les grandes routes du pays qui utilisent toute la batterie des effets de style à leur disposition : éléments empruntés à une architecture arabo-musulmane[7], néons colorés, matériaux plastiques, etc. Il est l'expression d'une esthétique que l'on retrouve dans toutes les décorations, à la télévision ou dans le mobilier urbain, un peu partout dans le monde arabe et au-delà, en Turquie notamment[8]. Le geste répandu sur tout le territoire de la république symbolisant quelque chose de nouveau et de luxueux exprime pleinement cette esthétique du brillant. Il consiste à ouvrir plusieurs fois les mains en écartant les doigts qui sont retenus, main fermée, par le pouce et il est immédiatement précédé de l'expression *hâka*, « comme ça ».

Aussi les nouvelles générations ont-elles un certain mépris pour les cafés de Tozeur qui n'ont pas effectué les rénovations nécessaires pour suivre ces évolutions des goûts.

Les jeunes Rkârka peuvent se retrouver parfois en sociabilité exclusive au café, mais le plus souvent on s'y mélange, dans le brouhaha et la fumée, passant de table en table avant de s'installer avec les habitués d'une partie régulière de cartes. Le cercle des amis n'est plus entièrement constitué des proches, il s'est élargi de connaissances multiples faites à l'école, au travail ou par l'intermédiaire d'une tierce personne. La sociabilité du café reflète généralement cette ouverture tout en renvoyant à des clivages générationnels. Le fait que les cafés soient situés aux croisements des quartiers contribue à cette vocation. Certains disent que

6. Cf. supra, ch 15.
7. Des formes arrondies, des frises de plâtre reproduisant l'effet du stuc, etc.
8. Le prestige des chaînes de télévision turques et émises de pays du Golfe reçues par la parabole est dû en grande partie à la mise en scène et au décorum des émissions, qui constituent pour certains un aboutissement de cette esthétique.

le décloisonnement des quartiers est dû au fait qu'à leurs frontières les mosquées ont été remplacées par des cafés et des bars[9].

Cependant certains cafés peuvent se spécialiser de fait dans l'accueil d'une population spécifique. C'est le cas de ce que l'on pourrait appeler sans trop forcer le trait « l'amicale des anciens Awlâd Abîd », qui se retrouvent dans un établissement de Bab al-Hawa accueillant une majorité de Rkârka. C'est dans cet endroit que celui qui arrivant de la montagne ou de la steppe fera une halte, le temps de discuter des affaires du Conseil de gestion, par exemple, avec ceux de Tozeur installés à l'intérieur comme à l'extérieur où les chaises sont disposées aux endroits les plus confortables.

Le stade est le lieu privilégié d'une sociabilité masculine plutôt « *baldî* » (citadine). Les bédouins s'identifient moins au club de « La Palme », d'autant que celui-ci enregistre de forts médiocres résultats sportifs, ce qui fait dire à un membre du comité de soutien que l'équipe perd même contre des villages constitués de « quatre maisons et une épicerie » (*arbaa ah'wash û hanût*), image désolante de la ruralité… Ici comme ailleurs, chacun s'enflamme pour l'un des deux clubs de la capitale, l'espérance sportive de Tunis ou le club africain (EST et CA). Pourtant le stade de Tozeur est doté d'une des plus belles pelouses du pays, sur laquelle l'équipe nationale vient régulièrement s'entraîner.

Contrairement à la sociabilité un peu intimiste, masculine et plutôt baldi des matchs de « La Palme », nombreux sont ceux qui viennent assister à l'entraînement de la sélection nationale et, fait remarquable, le public est mixte dans ce cas, et dans ce cas seulement. Des lycéennes et des jeunes filles se pressent, en effet, dans l'assistance, ce qui est toléré, car la sélection est porteuse d'une identité nationale qui réunit derrière elle toute la population, transcendant les enjeux locaux. La sélection suscite une forme « soft » de supportérisme qui, hors des dures rivalités et des passions concurrentes s'exprimant dans le championnat, ne remet pas en cause les valeurs attachées à la féminité.

Enfin, l'accroissement de la division du travail a mêlé l'ensemble des habitants dans des lieux communs de travail, administrations et hôtels essentiellement. Une compétition corporative de football oppose certains de ces établissements, occasion supplémentaire d'élargir le cercle des relations.

Il est probable que les femmes qui ne travaillent pas voient leur sociabilité restreinte aux voisines et à la parenté. Elles n'échappent pas tout de même à un élargissement de ce cercle du fait de la scolarisation et des études qui amènent une grande majorité de jeunes filles jusqu'au lycée.

9. Par un raisonnement répandu consistant à faire du tourisme la cause principale des changements positifs et négatifs, beaucoup estiment que Tozeur doit ses nombreux bars à l'affluence touristique, qui serait ainsi indirectement la cause du décloisonnement des quartiers.

À l'instar des habitants de Meharde en Syrie, « être citadins, c'est aussi sortir de l'espace domestique, exprimer ailleurs de nouveaux liens sociaux, les mettre en scène dans la boutique, dans l'atelier, au café ou à « hurriye », lors de la promenade vespérale des jeunes ; c'est encore se doter d'espaces publics »[10]. Ces espaces existaient de longue date dans la ville oasienne où, par exemple, les échoppes de coiffeurs continuent à drainer une sociabilité importante. Cela explique probablement la différence entre les formes de sociabilité bédouines, plus centrées sur les espaces domestiques, et jérémiades, plus captives de lieux extérieurs. Mais les nomades sédentarisés fréquentent désormais également les cafés et y tiennent à l'occasion ces conciliabules animés, expression bruyante de leur politique. Ils investissent les espaces publics et contribuent comme les oasiens à leur requalification partielle découlant des participations locales au monde contemporain.

Tensions

Cependant « l'ouverture des possibles », dont témoignent les nouvelles sociabilités échappant au cercle rassurant de la parenté et/ou aux anciennes codifications, est aussi source de tensions et de situations difficiles à gérer dans lesquelles personne n'est sûr de son rôle et de celui de l'autre. Les nouvelles pratiques, comme le fait d'offrir une soirée dansante lors de grandes occasions familiales comme le mariage, la circoncision ou encore la réussite d'un enfant au baccalauréat, sont une source de conflits potentiels car le domaine par excellence de l'interdit, l'espace domestique, est alors ouvert à (presque) tous. Il est d'usage, en effet, de réserver le début de soirée aux jeunes voisins avant qu'ils ne soient invités, par un maître de maison généralement en proie à une certaine anxiété, à sortir pour laisser la place aux familles. Si les risques de débordement et d'une atteinte à l'honneur sont très forts en première partie de soirée, ils ne disparaissent pas totalement avec les familles, car la situation où des femmes mariées sont mises en présence d'hommes, mariés ou non, est, en tout cas au Jérid, délicate. Il y a toujours en effet le risque que, dans cette ouverture de l'espace domestique (restreinte à la cour tout de même), le domaine de l'honneur soit piétiné. Régie par des codifications précises, héritées de fonctionnements sociaux et symboliques plus anciens, l'autorité du chef de famille doit désormais intégrer les nouvelles civilités sans pour autant renoncer aux anciennes. Les hommes de la famille invitante n'ont alors de cesse de prévenir tout

10. Françoise Metral et Jean Metral, 1986, « Du village à la ville : urbanisation et citadinités en Syrie centrale, une étude de cas : Meharde », in *Petites villes et villes moyennes dans le Monde Arabe*, Tours, URBAMA, Fascicule de recherche, 16-17, p. 465. Ainsi Meharde connaît aussi son paseo.

comportement susceptible de troubler la fête, mettant dans ce rôle un zèle assez paralysant pour la spontanéité. D'ailleurs les codifications sont extrêmement lourdes et les mariages tunisiens pour s'être ouverts à des sociabilités plus larges (amis des époux, copains d'étude, etc.) tendent à se figer quelque peu dans un rituel statique, dont la fonction latente est de prévenir des situations appelant un échange de violence du fait de l'humiliation de l'un des protagonistes.

« Connaître la ville avec ses pieds »

Trajets urbains

« Connaître la ville avec ses pieds », la parcourir « pas à pas »[11]… le pied est, semble-t-il, un élément important de la territorialisation, de l'appropriation des espaces, tout au moins de certains espaces de la cité.

Cette façon d'appréhender la ville renvoie à une logique de trajets qui s'organise selon un cadre de référence « egocentrique », centré sur le corps. C'est la mémoire des trajets qui permet prioritairement l'orientation, la vision globale de survol de l'espace, construite sur une logique allocentrique et cartographique[12], intervenant dans une moindre mesure. De cette dichotomie Colette Petonnet dans son article pionnier[13] avait eu l'intuition, en écrivant que les Marocains ont une perception de l'espace « plus globale que linéaire ». Cette perception plus globale serait celle des anciens nomades, qui raisonnent en terme de direction, à la différence des oasiens qui privilégient dans leur représentation de la palmeraie le trajet. On est ainsi réputé bien connaître la palmeraie quand on en connaît les chemins et les raccourcis. C'est cette représentation egocentrée qui domine dans la *tahwîsa*, cette balade sans but, caractéristique d'une pratique citadine.

---

11. C'est à Rachid Sîdî Boumedine que revient la première expression lors d'un colloque tenu à l'IRMC de Tunis, en 1997 (« Les arts de faire des citoyens ordinaires, Compétences et apprentissage de la ville dans le monde arabe ») tandis que la seconde est une référence à l'ouvrage de Jean-François Augoyard, 1979, *Pas à pas, Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Seuil, 185 p. (Espacements).
12. Ce sont le « route map » et le « survey map » de Shemyakin, cité par Antoine Bailly, 1996, « La ville, espace vécu », in *Penser la ville : Théories et modèles*, (Derycke P.H., Huriot J.-M. et Pumain D., dir), Paris, Anthropos, p. 167 (Villes). Ils correspondent respectivement à la « stratégie de trajet » et à la « stratégie de survol » de l'orientation spatiale, isolées par les sciences cognitives.
13. C. Pettonet, « Espace, distance et dimension dans une société musulmane », *loc. cit.*, p. 50.

Du côté des bédouins, les trajets individuels témoignent indubitablement d'une appropriation des espaces sédentaires. Mais tous, du trajet fonctionnel qui, par le chemin le plus court, mène au lycée, au souk, au cinéma ou encore au café, aux trajets ludiques, aux promenades balisées par des bribes de musique échappées dans l'espace public, s'approprient l'espace par leurs déplacements. La *tahwîsa*, phénomène individuel transcendant les groupes dessine, en effet, d'autres clivages. Ce que beaucoup recherchent, plus ou moins consciemment, c'est un peu d'ambiance, ce *jaw* qui casse un temps la routine ensoleillée de la cité. La façon dont il se manifeste, dont il est ressenti ou pas, est fortement liée à l'effet de densité de la ville.

Éprouver la ville passe pour les hommes de Ras adh-Dhrâ° par la fréquentation du souk. Descendre chaque jour au souk (*hbat l-sûg*), selon un trajet qui emprunte presque invariablement le cimetière, est la pratique spatiale la plus usitée. Elle est certes douée d'une fonctionnalité certaine. Cependant elle la dépasse largement puisque descendre au souk consiste autant à aller se promener qu'à se rendre dans un lieu pour y faire des achats. Celui-ci symbolise ainsi le centre-ville, la destination officielle d'un cheminement, son prétexte quand il n'entre pas dans les habitudes de « marcher pour rien ». Aussi l'expression « descendre au souk » signifie-t-elle la plupart du temps « partir se promener » (*mcha yuhawwis*). À la différence du verbe *sawwab- yesawwab,* par exemple, qui en un mot unique réunit l'action et le lieu, se rendre dans la palmeraie[14], la *tahwîsa* existe en elle-même. Elle est un mouvement sans but, peu planifié, à la recherche d'une sensation ludique, d'un peu de *jaw* permettant de briser quelques instants la routine (*rûtîn*) insidieuse ou de se dégourdir les jambes plus simplement. Elle est « aller et venir », à l'instar de la navette du métier à tisser dont le mouvement, « *tasdî û tnayir* », exprime aussi l'action de passer et de repasser, sans jamais échapper à son actuelle dimension, emprisonné qu'il est dans son destin.

Cette promenade toutefois évitera le cheminement à l'intérieur des quartiers, elle empruntera les artères principales sans entrer dans les espaces semi-privés des *°ashâ'îr*. C'est pourtant un progrès. Il n'y a pas si longtemps, il était inconvenant pour un fils célibataire de bonne famille de fréquenter le marché. Le quartier de Zebda qui s'interpose entre Ras adh-Dhrâ°et la zone touristique est ainsi contourné, soit par le souk du centre-ville (entre Hawâdif et Zebda, trajet apprécié pour son aspect ludique), soit par le cimetière qui longe Chebiya à moins que l'on ne suive, comme c'est souvent le cas la grande route de Nefta jusqu'à l'embranchement de la zone touristique, restant ainsi sur des artères très importantes. Ces figures de l'évitement prennent leurs sources dans le malaise que l'on ressent à traverser un quartier qui n'est pas le sien et à se

14. C'est une particularité du dialecte Jéridi ; en football, ce verbe signifie tirer.

trouver ainsi soumis à un contrôle social intense. Aussi préfère-t-on suivre un chemin plus neutre, dont l'aspect « public » est bien prononcé.

En couple, on choisira des endroits où sont recréées les conditions d'une ambiance privative, comme le salon des grands hôtels pour les plus fortunés, le camping[15], pour les autres en fait un espace vert où l'on offre des boissons non alcoolisées et où l'on peut disposer d'une relative intimité. Il est possible, si l'opportunité se présente, d'aller accueillir le printemps (*ta°arradh li-l-rabî°*) en bonne compagnie dans un coin de palmeraie. L'expression, qui est une manière galante de proposer un flirt à une jeune fille, vient de la fête du printemps, au cours de laquelle les familles s'égaillent dans l'oasis, chaque quartier allant dans une zone particulière de manière préférentielle. Beau destin pour une pratique qui en vient à décrire un type de relation à l'espace (aller dans des endroits reculés) induisant une autre relation, plus chaleureuse celle-là et qui témoigne au passage de la polysémie du parler local.

On pourra se promener en petit groupe, voire seul, aux abords de la zone touristique, près du musée de Dar Chraïet qui est devenu un centre polarisant. Il constitue, en effet, un lieu de promenade vers lequel se dirige une foule importante de touristes, tunisiens et étrangers, mais aussi de locaux, en couples ou en familles notamment. Les places touristiques sont réinvesties localement, elles drainent une population de jeunes ou de familles (et pas seulement de *beznes* à l'affût d'une bonne opportunité) qui trouvent dans ces endroits très fréquentés le but d'une sortie ludique.

Dans un contexte similaire, à Kiffa en Mauritanie, c'est un tronçon de route reliant la ville à Nouakchott qui accueille en fin de journée un *paseo* de jeunes garçons et filles. « Pour les habitants de Kiffa, sans distinction statutaire ou ethnique, ces promenades représentent le symbole par excellence de leur insertion dans la vie citadine moderne[16] ».

En observant ces nombreux promeneurs, marcheurs par la force des choses, on est tenté de parler d'une sorte de « nomadisme intérieur »[17], non plus dans les espaces domestiques mais dans les murs de la ville. Il s'agit d'un rapport à l'espace qui au-delà des trajets nécessaires met en jeu une déambulation intense de nature récréative proche par de nombreux aspects du *paseo* espagnol déjà observé l'été dans la zone touristique. Ces cheminements s'accompagnent d'une invention linguistique permettant de désigner et/ou de requalifier ces nouveaux endroits, tel l'emploi du terme *Kurnish* pour la zone touristique.

L'enjeu du nom était déjà apparu dans l'examen du rapport des semi-nomades à leur territoire. Dans deux contextes différents semble se

15. L'appellation locale de « camping » correspond à peu près au *Muntazah* (parc, lieu de promenade familiale) que l'on connaît ailleurs dans le monde arabe.
16. Mariella Villasante-de-Bauvais, 1995, « Transformations socioculturelles à Kiffa », *Peuples Méditerranéens*, 72-73, p. 268 (Monde arabe, Le retour du local).
17. J.-C. Depaule, 1987, « Un objet technique dans l'espace domestique », in *Espaces maghrébins : pratiques et enjeux*, *op. cit.*, p. 112.

confirmer ce que J.-F. Augoyard formulait dans sa première règle du « code de l'appropriation » découlant de la « rhétorique habitante » : « La nature collective de la fréquentation d'un espace est inséparable du procès de dénomination qui caractérise cet espace »[18]. Que ces pratiques de l'espace ne soient pas le fait de tous et qu'elles demeurent soumises à des temporalités et des rythmes spécifiques, c'est-à-dire qu'elles dessinent des territoires mouvants et fluides, ne remet pas en cause le sens profondément citadin qu'elle revêtent. Elles montrent à tous ce qui dans la ville est « appropriable », quelles que soient, par ailleurs, les modalités de matérialisation de ce possible.

18. J.-F. Augoyard, 1979, *op. cit.*, p. 85.

CONCLUSION

Une société urbaine en formation ?

La ville contemporaine se distingue de la cité lignagère historique, juxtaposition d'ensembles territoriaux individualisés, réunis sous l'autorité des liens de parenté, dont l'existence politique commune fait problème[1]. La tendance actuelle à Tozeur comprend l'intégration des différents groupes composant la ville au sein d'un ensemble englobant et porteur d'une identité originale, celle de *Tûzrî*, habitant de Tozeur. Ce modèle est moins captif des rapports de parenté et de leurs logiques ; il procède par dépassement des clivages « ethnico-lignagers » et par l'élaboration d'une citadinité nouvelle construite sur l'appartenance commune à la ville.

Ces changements affectant les modes de regroupement des populations trouvent un prolongement dans le système de catégorisation identitaire de type *nisba,* adjectif de relation désignant l'origine, qui transforme un nom de lieu (*Jarîd*, *Jaridî*) ou de lignage (*Rakrûk*, *Rakrûkî*, pl. *Rkârka*) en appartenance par l'ajout du suffixe « *ya* ». La *nisba* laisserait ouvert le sens de la relation, selon Clifford Geertz, elle classe sans définir, fournissant ainsi une sorte d'identité en creux qui s'éprouve dans les conjonctures, communautaires comme plus individuelles. Cet auteur analyse à travers l'exemple du souk ce processus historique, en écrivant que « la catégorisation de type *nisba* conduit, de façon paradoxale, à un hyper-individualisme dans les relations publiques, parce qu'en apportant seulement une esquisse vague, et mouvante, de qui sont les acteurs (…) elle laisse le reste, c'est-à-dire presque tout, qui devra être complété par le processus de l'interaction elle-même »[2].

Les personnes disposent ainsi de plusieurs *nisba* déclinant leur « complexe identitaire complet » et chaque situation d'interaction en propose un niveau pertinent. De sorte que ce système référentiel est capable de s'adapter aux contextes multipliés du contemporain, sans entrer en contradiction avec les cadres de pensée du collectif « ethnique » et lignager. Ce système permet ainsi aux hommes et femmes du Sud

1. Cf. *supra*, ch. 1.
2. C. Geertz, 1986, p. 87.

tunisien, à des degrés différents entre la ville et la steppe, de penser simultanément des appartenances complexes. Par rapport à la situation qui prévalait dans le passé, la différence est ici de nuance. Il n'y a en effet pas rupture mais intégration de la nouveauté apportant une couche supplémentaire à la sédimentation identitaire. La *nisba* peut ainsi être considérée comme un langage suffisamment souple pour s'adapter aux formes plus variées que prennent désormais les relations sociales dans les sociétés sahariennes. Il existe tout de même une restriction de taille : le cadre de l'interaction propose certes sa logique propre mais il ne peut être déconnecté des réalités sociales du moment et les identités contextuelles procèdent d'éléments existants. Ainsi que l'écrit C. Bromberger, un peu lassé de la prose identitaire, « on ne peut négocier que ce que l'on a, ce que l'on sait, ce que l'on est »[3].

Dans ce cadre, émerge un nouveau pôle de référence identitaire construit autour de la référence à la ville (*Tûzrî*), sans, pour autant, que l'on ait à renoncer aux anciennes appartenances (*Abîdî*, *Rakrûkî*, par exemple). Cette référence sert plus une intégration qu'elle ne permet de situer la localité et ses habitants par rapport au reste de la République. La promotion administrative de la cité allant de pair avec le développement du maillage administratif du pays a été appropriée pour servir de cadre symbolique à la formation d'une société urbaine. Les conditions de partage de cette citadinité émergente sont soumises à des négociations, elles comportent parfois des dénis d'appartenance à la ville émanant des quartiers centraux, mais aussi des manifestations de reconnaissance. La référence citadine n'a pas balayé les appartenances héritées de l'histoire, qui sont chaque jour éprouvées. Au contraire, elle agit comme une greffe indispensable à la coexistence des groupes en offrant les cadres de nouvelles civilités, faisant passer au second plan les questions communautaires dans les espaces partagés ; tandis que les mariages entre les oasiens et les bédouins demeurent rares, le domaine domestique restant pour l'instant moins perméable aux changements qui affectent la vie publique.

Toutefois, les progrès sont d'importance si l'on considère l'ampleur de la distance entre les groupes au moment de la sédentarisation des Rkârka. Les limites étaient alors difficilement franchissables, la méfiance caractérisant chacune des parties entre lesquelles l'échange de violence n'était pas rare. L'élaboration d'un minimum de codes permettant la vie commune s'est produite à la suite de l'urbanisation, afin d'atténuer les effets anomiques des contacts qu'elle a provoqués.

Ces civilités donnent du lien social une version moins emprunte du système lignager, ainsi qu'une image plus souple. Jacques Berque avait souligné en son temps « l'importance des liens affectifs, conviviaux,

3. C. Bromberger, 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets, Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante », p. 303.

fraternels, amicaux, altruistes, tissés quotidiennement. Et ce autant dans le cadre de l'ordre lignager, dont la théorie de la segmentarité permettra plus tard de penser la dynamique, qu'en dehors de lui, dans les multiples associations contractuelles agricoles ou commerciales (…) ou, encore, dans des réseaux de solidarité informels et des ensembles des plus ténus qui constituent bien souvent le cadre de rapports sociaux privilégiés (…) »[4]. Le révélateur que constitue la ville de Tozeur de phénomènes ailleurs moins visibles mais non moins présents confirme cette analyse inspirée des « structures sociales du Haut-Atlas ». Le développement de relations inter-individuelles que la civilité organise et rend possible, se trouve rehaussé dans le contexte de la ville.

La diversité que cette dernière propose est source de regroupements nés d'un attrait partagé pour le mouvement, la densité humaine et le *jaw* (l'ambiance) qu'ils font naître. Les touristes en masse, les visiteurs, la fortune administrative, démographique, de Tozeur en font un lieu polarisant au centre attrayant. La ville dans ce contexte constitue son propre spectacle, dont le passant-flâneur est à la fois acteur et spectateur[5].

Le critère essentiel de l'ambiance urbaine, c'est le mouvement que provoque la densité humaine. À la différence de l'expression française, « ça bouge », le *haraka*, le mouvement, ne désigne pas le dynamisme culturel d'un lieu, par exemple, mais uniquement son animation. Celle-ci naît également des bribes de musique que déversent sur la voie publique les marchands de cassettes audios, à demeure ou installés sur de bruyants étals le temps d'un marché. Umm Kulthûm comme l'interprète canadienne Céline Dion, balisent de leurs chants l'espace urbain ouvert, celui qui tourne le dos aux intérieurs des quartiers, aux espaces fermés, privés où semi-privés dans lesquels on ne pénètre pas sans une bonne raison, à moins que l'on soit un touriste européen. Les décibels ainsi propagés paraissent souvent exagérément puissants aux oreilles européennes. Ici le son fort n'est pas réservé aux concerts ; dans les mariages ou simplement pour attirer l'attention sur un commerce, les amplis sont poussés dans leurs derniers retranchements, le *jaw* s'alimentant à la source de cette démesure sonore.

La croissance urbaine et la densification de la ville, une fois l'intégration citadine acquise, ne manqueront pas de produire de nouvelles différentiations. Il est encore tôt pour prédire les codifications dont elles procéderont. Mais le propre d'une société urbaine tient précisément dans cette oscillation qu'elle opère entre les deux couples, homogénéisation/intégration et différentiation/segmentation. Il faut voir

4. G. Albergoni et A. Mahé, 1995, « Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas, *op. cit.*, p. 466.

5. Il faut noter que le terme *jaw* ne s'applique pas uniquement aux ambiances urbaines. Il peut désigner des ambiances privées ainsi que les bouteilles d'un litre et demi de *legmi* alcoolisé, ainsi nommées pour des raisons facilement compréhensibles si l'on imagine l'état dans lequel se trouve le consommateur venu à bout de cette dose.

dans ce phénomène un effet des environnements spécifiques que constituent les villes en abritant sur des espaces restreints et saturés (bâti, aménagements de l'espace, marqueurs territoriaux,…) des regroupements importants de population.

L'accroissement de la mobilité dans et hors la ville, la congruence de pratiques spatiales procédant d'une lecture inédite de la ville et de ses lieux et l'émergence de pratiques individuelles transcendant les clivages lignagers augurent de l'invention d'une citadinité, qui réalise à Tozeur ce que la mémoire collective avait tendance à occulter par la production d'une histoire lignagère privée : la cité. L'identité de *Tûzrî* est ainsi construite, à partir du partage d'un espace et de pratiques communes qui de fait réunissent l'ensemble des habitants dans des lieux similaires où ils se livrent, plus ou moins, aux mêmes activités. Cette identité est lentement appropriée par les anciens nomades qui peuvent, selon les contextes, en jouer. Certes, il faut pour cela mettre entre parenthèse l'opposition historique Jéridis-Bédouins afin de laisser s'exprimer l'idée d'une appartenance commune à la ville, elle-même productrice de nouvelles sources de différentiation. Cette appartenance, qui de plus en plus souvent recouvre les modes d'identification historique, se construit également sur « l'euphémisation » des divisions internes à chacun des deux groupes, les Oasiens et les Rkârka, et la mise en place de nouvelles civilités. Nul doute que, sur ce point, les premiers sont plus avancés que les seconds, encore partiellement immergés dans la logique de la *°arûshiyya*. Cependant, il est difficile d'ignorer ces multiples bruissements de citadinité qui émanent de plus en plus intensément des quartiers périphériques.

Bibliographie

ABACHI F., 1991, *Les banlieues perdues ou la ville enfouie*, Thèse d'architecture, Tunis, ITAAU, 139 p.

ALBERGONI G. et MAHÉ A., 1995, « Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIV, Eds du CNRS, 451-512.

AL-IDRISSI, 1866, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (trad. R. Dozy et M.J. de Goeje), Leide, E.J. Brill, 391 p.

AMRI L., 1997, *La tribu au Maghreb médiéval, Pour une sociologie des ruptures*, Tunis, Université de Tunis I, série sociologie, volume VI, 310 p.

ATTIA H., 1983, « Étatisation de l'eau dans les oasis du Jérid tunisien, lecture d'une dépossession », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Ed du CNRS, XXII, 361-375.

– 1977, *Les hautes steppes tunisiennes, De la société pastorale à la société paysanne*, thèse de doctorat d'État, Université Paris VII, UER de géographie humaine, 722 p. (2 vol.).

AUGOYARD J.-F., 1979, *Pas à pas, Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*, Paris, Seuil, 185 p. (Espacements).

AVEZAC (d') M., 1836, *Géographie de l'Afrique du Nord*, Paris, Paul Renouard, 188 p.

BADUEL P.R., 1984, « L'intégration nationale de pasteurs pré-sahariens », in *Enjeux Sahariens*, Paris, CRESM, CNRS, 393-420.

BAILLY A., 1996, « La ville, espace vécu », in *Penser la ville : Théories et modèles*, (Dir. : Derycke P.H., Huriot J.-M. et Pumain D.), Paris, Anthropos, 335 p. (Villes).

BARDIN P., 1965, *La vie d'un Douar, essai sur la vie rurale dans les grandes plaines de la haute Medjerda, Tunisie*, Paris, La Haye, Mouton, 140 p.

BARTH F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières » (trad. J. Bardolph, Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart), in P. Poutignat, J. Straiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 202-249 (Le sociologue).

BATTESTI V., 2004, *Les jardins du Jérid tunisien. Les natures équivoques des oasis sahariennes*, Éditions IRD, 320 p., (À travers champs).

BATTESTI V. et PUIG N., 1999, « Le sens des lieux, Espaces et pratiques dans les palmeraies du Jérid (Sud-Ouest tunisien) », *JATBA, Revue d'ethnobiologie*, vol. 41/42, 19-14.

BÉDOUCHA G., 1994, « Le cercle des proches : la consanguinité et ses détours (Tunisie, Yémen) », in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Eds de l'EHESS, 189-219.

– 1987, *L'eau, l'ami du puissant, Une communauté oasienne du Sud tunisien*, Montreux, Ed des archives contemporaines, 427 p.

BENDANA K. et BELAÏD H., 1998, « Représentation de l'espace et délimitation de la frontière tuniso-algérienne au milieu du XIX^e siècle », Colloque *Villes et territoires au Maghreb : modes d'articulation et formes de représentation*, GRVCL, IRMC, Tunis, 10 p.

BEN NAOUM A., 1993, *Uled Sîdî Esh sheykh : essai sur les représentations hagio-graphiques de l'espace au sud-ouest de l'Algérie*, Thèse de doctorat d'État, Aix-en-Provence, Université de Provence, Département de sociologie, 781 p. (3 vol.)

BEN SAAD A., BOURBOUZE A. et ABAAB A., 1997, « Partage des terres collectives et dynamique des systèmes agraires dans le Sud tunisien », in *Pastoralisme foncier et impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides*, Options méditerranéennes, CIHEAM, IRA, 32, 159-167.

BEN SALAH H., 1973, *Les terres collectives en Tunisie*, Centre d'études, de recherches et de publications de la Faculté de droit, de sciences politiques et économiques de Tunis, 70 p. (Série Études de droit et d'économie, vol. II).

BEN SALEM L., 1982, « Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb », *ROMM*, 33, 113-135.

BERQUE A., 1993, *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, 244 p.

BERQUE J., 1978 (a), *Structures sociales du Haut-atlas*, suivi de *Retour au Seksawa*, Paris, PUF, 513 p. (Édition revue et augmentée).

– 1978 (b), *L'intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècles*, Gallimard, 546 p. (Bibliothèque des histoires).

BERRY I., 1994, *Quartiers et sociétés urbaines : Le faubourg sud de la médina de Tunis*, Thèse de doctorat, Université de Tours, 652 p. (2 vol.).

BONTE P., 1994, « Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage « arabe » ? », in *Épouser au plus proche, Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Ed. de l'EHESS, 371-397.

– avec CONTE E., 1991, « La tribu arabe, approches anthropologiques et orientalistes », in *Al-Ansâb, la quête des origines. Anthropologie historique de la société arabe tribale*, Paris, Eds de la Maison des sciences de l'homme, 13-48.

BOUDERBALA N., 1996, « Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (1912-1930) », *REMMM*, 79/80, 143-156.

BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 475 p. (Le sens commun).

BOUGHALI M., 1988, *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, Casablanca, Afrique Orient (Anthropos, 1974), 302 p.

BROCHIER-PUIG J., 2001, *Urbanité et usage de l'eau, un patrimoine socio-environnemental oasien au Nefzaoua, Sahara tunisien*, Université de Montpellier III, Dépt. de géographie/aménagement, 263 p. + annexes.

BROMBERGER C., 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets, Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante », *Ethnologie française*, XXVII, 1997, 294-313 (Quelles ethnologies ? France-Europe 1971-1997).

– avec la collaboration de À. HAYOT et J.-M. MARIOTINI, 1995, *Le match de football, ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Eds de la Maison des sciences de l'homme, 406 p. (coll. Ethnologie de la France, regards sur l'Europe).

– 1991, « Habitation », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, (P. Bonte et M. Izard, dir.), Paris, PUF, 317-320.

– 1987, « Du grand au petit, Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », in *Ethnologie en miroir, La France et les pays de langue allemande*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'homme, 67-94, (coll. Ethnologie de la France, regards sur l'Europe).

CARATINI S., 1997, « Expérience du terrain, construction du savoir », *L'Homme*, 143, 179-187.

1989, « Les Rgaybât (1619-1934) », vol. 2, *Territoire et société*, Paris, L'Harmattan, 288 p.

CERTEAU (de) M., 1990, *L'invention du quotidien*, 1. Arts de faire, Paris Gallimard, 349 p. (Folio essais).

CLAUS G., 1982, *Among the pastoral Ghrib of el Faouar (Northwest Tunisian sahara). Preliminary investigations of a people in transition*, dactylographié, 350 p.

CLASTRES P., 1972, Chroniques des indiens Guayaki, Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay, Paris, Plon, 286 p. (Terre humaine, Poche).

COMBES G., 1928, *Tozeur et le Djérid, Monographie touristique*, Tunis, Imprimerie-papeterie J.-C. Bonici, 78 p.

COQUE R., 1962, *La Tunisie pré-Saharienne, étude géomorphologique*, Paris, Ed. du CNRS, 476 p.

DAKHLIA J., 1998, *Le divan des rois, le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier, 427 p. (Coll. historique).

– 1990, *L'oubli de la cité, La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, La Découverte, 317 p. (Textes à l'appui, Série anthropologie).

– 1989, *L'oubli de la cité. Récits du lignage et mémoire collective dans le Sud tunisien*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 487 p. (2 vol.).

DEPAULE J.-C., 1997, « Seigneur, prisonnier et poète », *Communications*, 65, 21-34.

– 1995, « L'anthropologie de l'espace », in *Histoire urbaine, anthropologie de l'espace*, Paris, CNRS ed., 17-73 (Cahiers PIR-Villes).
– 1991, « Des espaces qualifiés : présentation », *Egypte, Monde arabe*, CEDEJ, 5, 7-12
– 1987, « Un objet technique dans l'espace domestique », in *Espaces maghrébins : pratiques et enjeux*, Actes du colloque de Taghit, 111-117.

DERMENGHEM E., 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, 351 p. (L'espèce humaine).

DESCOLA P., 1995, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon, 505 p. (Terres humaines).

DIVISION DE L'OCCUPATION EN TUNISIE, Service des renseignements, 1885, *Tribu des Ouled Sîdî Abîd*.

DOUGUI N., 1995, *Histoire d'une grande entreprise coloniale : la Compagnie des phosphates et du chemin de fer de Gafsa 1897-1930*, Tunis, Publication de la Faculté des Lettres de la Manouba, 647 p.

DOZY R., 1927, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Paris, Leide, Maisonneuve Frères, E. J. Brill (2 tomes).

DUPRÉ G., 1991, « Introduction », in *Savoirs paysans et développement (Farming knowledge and development)*, G. Dupré, dir., Paris, Orstom, Karthala, 17-35.

DUVIGNAUD J., 1992, *Chebika*, Tunis, Cérès, 360 p.

DUVIGNEAU G., LAVERGNE M., 1995, « Le retour du local », *Peuples Méditerranéens*, 72-73, 5-30, (Monde arabe, le retour du local).

EL-BEKRI, 1913, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. De Slane, Alger, Adolphe Jourdan, 405 p.

ESTABLET C., 1991, *Être caïd dans l'Algérie coloniale*, Paris, Ed. du CNRS, 385 p.

EVANS-PRITCHARD E., 1968, *Les Nuers, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote,* Paris, Gallimard, 312 p.

FÉRAUD L.-C., 1868, « Kitab al-Adouani ou le Sahara de Constantine et de Tunis », in *Extrait du recueil des notices et mémoires de la société archéologique de la province de Constantine*, Alger-Paris, 105-147.

FERCHIOU S., 1992, « Structures de parenté et d'alliance d'une société arabe : les °aylât de Tunis », in *Hasab wa nassab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, Éditions du CNRS, 348 p.

GACHET J.-P., 1987, « L'agriculture : discours et stratégies », in *Tunisie au présent, Une modernité au-dessus de tout soupçon ?* Paris, Ed. du CNRS, 181-228.

GELLNER E., 1986, « Pouvoir et politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain », in *Les sociétés rurales de la Méditerranée* (Textes réunis par B. Kayser), Edisud, 308 p. (reproduction de la traduction par L. Valensi d'un chapitre de *Saints of the Atlas*).

GEERTZ C., 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 293 p. (Sociologie d'aujourd'hui).

GRIAULE M., 1985, *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 222 p.

HAJJI A., 1994, *Mise en valeur et réhabilitation des oasis : Essai d'évaluation de l'expérience tunisienne*, Montpellier, Alger, CIHEAM, INFSAS.

HAMMOUDI A., 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis-Tamuda*, vol. XV, 147-177.

HANNOYER J., 1989, « L'hospitalité, économie de la violence », *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 123, 226-240 (Espaces et sociétés du monde arabe).

HÉNIA A., 1998, « L'individu de l'état de sujet à l'état de citoyen (*muwât'in*) : cas de la Tunisie à l'époque moderne et contemporaine », contribution au colloque *Individual and society in the mediterranean muslim world*, Fondation European Science, Istamboul, Turkey, 14 p.

– 1995, *Propriété et stratégies sociales à Tunis à l'époque moderne*, Tunis, Thèse de doctorat d'État, 1168 p. (4 vol).

– 1993, « Mémoire d'origine d'un lignage dominant le pouvoir local à Tozeur (XVI^e^-milieu XIX^e^ s.) », in *Mélanges offerts à Mohamed Talbi à l'occasion de son 70^e^ anniversaire*, Tunis, Université de Tunis 1, Faculté des Lettres de la Manouba, 125-148 (Série hommages, volume II).

– 1980*, Le Grîd, ses relations avec le beylik de Tunis (1676-1840),* Tunis, Université de Tunis, 442 p.

HOUSSET L., 1939, *Le statut des terres collectives et la fixation au sol des indigènes en Tunisie*, Paris, Librairie technique et économique, 322 p.

IBN KHALDÛN, 1978, *Discours sur l'histoire universelle, Al-Muqaddima* (Trad., préface et notes, V. Monteil), Paris, Sindbad, 1426 p. (3 tomes).

– 1856*, Histoire des Berbères*, (trad. De Slane), Alger, Imprimerie du Gouvernement, 612 p. (4 vol).

JAMOUS R., 1981, *Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris – Cambrige, Maison des Sciences de l'homme – Cambridge University press, 303 p.

JOLÉ M., 1989, « Le déchet ou l'autre côté de la limite », *Monde arabe, Maghreb Machrek,* 123, 207-215, (Espaces et sociétés du Monde arabe).

JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE TUNISIENNE, Annonces Réglementaires, Légales et Judiciaires, 11 et 15 décembre 1987, *Ministère de l'agriculture, Avis au bornage (Terre collective occupée par la fraction des Ouled Sîdî Abîd)*, 1264, 1265, 1281, 1282.

KAZIMIRSKI A. de B., 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Cie éditeur (2 tomes).

KASSAH A., 1996, *Les oasis tunisiennes, aménagement hydro-agricole et développement en zone aride, Tunis*, Publications CERES, série géographique, 13, 345 p.

– 1995, « Le Marzougui, le Touriste et la degla », *Peuples méditerranéens*, 72/73, 161-176 (Monde arabe, Le retour du local).

– 1993, « Tozeur et son oasis : Problèmes d'aménagement d'une ville oasienne », *Les cahiers d'URBAMA*, 8, 51-75 (Du Sahara tunisien aux rivages atlantiques).
– 1991, *Les oasis du Jérid. Étude de géographie agraire*, Tunis, Publication de la faculté des lettres de la Manouba, Série géographie, 252 p. (en arabe).
– 1989, « Le Sahara tunisien ou la sédentarisation en voie d'achèvement », in *Le nomade, l'oasis et la ville,* Tours, Urbama, Fascicule de recherche, 20, 73-90.

KERROU M., 1996, « Lignages, Saints et notables dans l'oasis de Tameghza au Sud-Ouest tunisien » in *Les Transformations actuelles des sociétés rurales du Maghreb*, Actes du colloque organisé en avril 1993, Tunis, Faculté des sciences humaines et sociales, 68-112

KHRAÏF B., 1986, *La terre des passions brûlées* (traduction de l'ouvrage «. *Ad-daglat fi °arâjîniha* » par Hédi Djebnoun et Assia Djebar), Paris, J.-C. Lattès, 308 p. (Lettres arabes).

KILANI M., 1992, *La construction de la mémoire*, Genève, Labor et Fides, 332 p.

LAHMAR M., 1994, *Du mouton à l'olivier, Essai sur les mutations de la vie rurale maghrébine*, Tunis, Cérès éditions, 273 p.

LALLEMAND C., 1892, *La Tunisie, pays de protectorat français*, Paris, Librairies-Imprimeries réunies, 253 p.

LAPLANTINE F., 1996, *La description ethnographique*, Paris, Nathan Université, 128 p. (Sciences sociales, 128).

LEIRIS M., 1969, *Cinq études d'ethnologie, Le racisme et le Tiers Monde*, Paris, Denoël/Gonthier, 151 p. (Bibliothèque Médiations).

LENCLUD G., 1995, « Quand voir, c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard anthropologique », *Enquête*, 1, 113-129 (Les terrains de l'enquête).

LEROI-GOURHAN, 1956, « Les domaines de l'esthétique », in *L'homme, Races et mœurs*, Encyclopédie Clartés, 1-13.

LETOLL R. et BENDJOUDI H., 1997, *Histoires d'une mer au Sahara. Utopies et politiques*, L'Harmattan, 221 p. (Écologie et agronomie appliquées).

LOUIS A., 1979, *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le Sud tunisien*, Aix-en-Provence, Edisud, 334 p. (Mondes méditerranéens).
– 1974, « Sédentarisation des semi-nomades du Sud tunisien et changements culturels », *Monde arabe, Maghreb Machrek*, 65, 55-62.

MAHÉ A., 1994, *Anthropologie historique de la Grande Kabylie. XIX-XX^e siècle. Histoire du lien social dans les communautés villageoises*, Thèse de doctorat de sociologie, Paris, EHESS, 996 p.

MARÇAIS G., 1946, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au Moyen-Age*, Aubier, 310 p. (Les grandes crises de l'histoire).

MARTEL A., 1958, « Une razzia touareg dans le Sud tunisien (1887) », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, XVII, 207-212.

MASQUERAY E., 1983 (1^e édition, 1886), *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles du Djudjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezab*, Présentation de Fanny Colonna, Aix-en-Provence, Edisud, 372 p. (Archives maghrébines, CRESM).

MASSELOT F., 1901, « Les dattiers des oasis du Djerid », *Bulletin de la direction de l'agriculture et du commerce,* Tunis, Imprimerie rapide, 18, 112-161.

MAUSS M., 1985, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 482 p. (Quadrige).

MAYET V., 1887, *Voyage dans le Sud de la Tunisie*, Challamel, 354 p.

METRAL F., Metral J., 1986, « Du village à la ville : urbanisation et citadinités en Syrie centrale. Une étude de cas : Meharde », in *Petites villes et villes moyennes dans le Monde Arabe*, Tours, URBAMA, Fascicule de recherche, 16-17, 451-466.

MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, 1892, Commission supérieure pour l'examen du projet de mer intérieure dans le Sud de l'Algérie et de la Tunisie présenté par M. Le Commandant Roudaire, Paris, Imprimerie Nationale, 548 p.

MIOSSEC J.-M., 1996, *Le tourisme en Tunisie. Un pays en développement dans l'espace touristique international*, Thèse de doctorat d'État, Université F. Rabelais, Tours, 1334 p. (2 vol.) – Un résumé est publié dans *Les Cahiers d'URBAMA*, 1997, 13, 116-122.

MONTAGNE R., 1989, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* (première édition 1930), Casablanca, Ed. Afrique Orient, 471 p. (Coll. Archives).

MOREAU P., 1947, *Des lacs de sel aux chaos de sable. Le pays des Nefzaouas,* Tunis, IBLA, 201 p.

MOUSSAOUI A., 1996, *Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-Ouest algérien*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 448 p.

MURATI P., 1937, « Le maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la région de Tebessa », *Revue Africaine*, 80, 256-315.

NOIRIEL G., 1990, « Journal de terrain, journal de recherche et auto-analyse, entretien avec Florence Weber », *Genèses*, 2, 138-147.

ORTIGUES E., 1993, « Situations inter-culturelles ou changements culturels ? «, in *L'individu et ses cultures*, (Dirs F. Tanon et G. Vermes), Paris, École normale supérieure de Fontenay/St. Cloud, L'Harmattan, 7-22.

PATY DE CLAM (du), 1890, (a), *Fastes chronologiques de la ville de Tôzeur*, Paris, Augustin Challamel, 42 p. (Librairie coloniale).

– (?), 1890 (b), *Notes sur le Jérid tunisien*, Archives Diplomatiques, Rapports, études et conférences, bobine 5, 174 p.

PEREC G., 1974, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 124 p.

PÉRENNES J., 1993, *L'eau et les hommes au Maghreb, Contribution à une politique de l'eau en Méditerranée*, Karthala, 646 p.

PETERS E.L., 1986, « Libres ou dépendants : les relations patrons-clients chez les de Cyrénaïque », in *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, Edisud, 86-100 (Mondes méditerranéens).

– 1967, « Some structural aspects of the feud among the camel herding bedouin of Cyrenaica », *AFRICA*, XXXVII, 3, 5-26.

PETONNET C., 1972, « Espace, distance et dimension dans une société musulmane. À propos du bidonville marocain de Douar Doum à Rabat », *L'Homme*, 2, 47-84.

PLANHOL X. (de), 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion, 442 p.

PROTECTORAT FRANÇAIS, SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU GOUVERNEMENT TUNISIEN, 1900, *Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie*, Châlon-sur-Saône, Imprimerie française et orientale E. Bertrand.

PUIG N., 1999, « Recompositions des espaces domestiques et usages des objets techniques dans un quartier de Tunis », *Les Cahiers de l'IREMAM*, Lieux et façons d'habiter, aujourd'hui, IREMAM, n° 12, 17-35.

RABINOW P., 1988, *Un ethnologue au Maroc, Réflexions sur une enquête de terrain*, (trad. Tina Jolas), Paris, Hachette, 144 p. (Histoire des gens).

RÉPUBLIQUE TUNISIENNE, Ministère de l'environnement et de l'aménagement du territoire, Direction Générale de l'aménagement du territoire, SEE/Consult, 1996, *Atlas du Gouvernorat de Tozeur* (bilingue, arabe, français).

RÉPUBLIQUE TUNISIENNE, Ministère du développement économique, Institut National de la Statistique, 1997, *Annuaire statistique de la Tunisie*, année 1995, vol. 38.

– 1994, RGPH, Ménages et conditions d'habitat, Tunis.

– 1994, RGPH, Premiers résultats, Résultats selon les secteurs, Tunis (en arabe).

RÉPUBLIQUE TUNISIENNE, MEAT, DGAT, DIRASSET, Groupe huit, IGIP, 1996, Schéma Directeur d'aménagement du territoire National (SDATN).

ROMIER G., 1978, « Note sur la sédentarisation des nomades du Djérid », *Cahiers géographiques de Rouen*, 8, 63-69.

ROUISSI M., 1973, *Une oasis du Sud tunisien, Le Jarid, Essai d'histoire sociale*, Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études, 350 p. (2 vol.).

ROUVILLOIS-BRIGOL M., 1975, *Le pays de Ouargla (Sahara algérien). Variations et organisation d'un espace rural en milieu désertique*, Publications du département de géographie de l'Université de la Sorbonne, 389 p.

ROUX M., 1996, « Mythologies sahariennes », *Les Cahiers d'Urbama*, *Les Cahiers de l'Université ouverte*, 12, 7, 7-20.

SAADA L., 1981, *Études sur le parler arabe de Tozeur (Tunisie)*, Paris, École Pratique des Hautes Études/Geuthner, 150 p.

SANSOT P., 1993, *Les gens de peu*, Paris, PUF, 223 p. (Sociologie d'aujourd'hui).

SAREL-STENBERG B., 1963, « Semi-nomades du Nefzaoua » in *Nomades et nomadisme au Sahara* (dir. : C. Bataillon), Paris, Unesco, 123-133.

SCHUTZ A., 1994, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, (Trad. Anne Noschis-Gilliéron), Méridiens Klincksieck, 236 p. (Postface, Kaj Noschis et Denys de Caprona, 237-276)

TISSOT C., 1879, *Notice sur le Chott el Djerid*, Paris, Société de géographie, 25 p.

THYSSEN X., 1983, *Des manières d'habiter dans le Sahel tunisien*, Paris, CNRS, 233 p.

TRUMELET C., 1892, *L'Algérie légendaire, En pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam* (Tell et Sahara), Alger, A. Jourdain, 499 p.

VALENSI L., 1977, *Fellahs tunisiens, L'économie rurale et la vie des campagnes aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, La Haye, Paris, Mouton, EHESS, 421 p.

– 1969, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Flammarion, 140 p. (Questions d'histoire).

VILLASANTE-DE-BAUVAIS M., 1995, « Transformations socio-culturelles à Kiffa », in *Peuples Méditerranéens*, 72-73, 257-270 (Monde arabe, Le retour du local).

WENSINCK A.J., 1979, « Khitân », in *Encyclopédie de l'islam*, tome V, Leiden, Paris, E.J. Drill, Maisonneuve et Larose, 20-23.

WINKIN Y., 1998, « Le touriste et son double. Éléments pour une anthropologie de l'enchantement », in *Itinéraires de soi, paysages de rencontre*, S. Ossman, dir, Paris, CNRS Éditions, 283 p.

ZENNAD T., 1990, « La mémoire du Sud, Chebika revisité par Traki Zannad en 1990 », in *Chebika,* suivi de *Retour à Chebika*, Paris, Plon, 369-386.

Table des matières

Introduction 5

Esquisse de l'espace social du Sud tunisien 9

Éléments de méthode 14
L'anthropologue et le voyageur 14
Conditions de l'enquête 17
L'affaire du projet phœnicicole : clôture et révélation 24

PREMIÈRE PARTIE
HISTOIRES DE LIEUX

1. Configurations « jéridiennes » 29

Le Jérid comme entité politique 29
La cité ou le lignage 29
Thématique de la rupture 31
Thématique de la continuité 33

Descriptions jéridiennes, descriptions oasiennes 34
El-Bekri et la steppe du Jérid 34
Voyageurs français : pillards et commerçants 36

Un modèle dualiste de lecture des relations sociales 38
Bédouins et citadins 38
Alliances 39
Situations urbaines 41

2. Territoires hagiographiques 43

Les saints venus de la Saguia el-Hamra 44
Khouider Lakhdhar, la première translation 44
Sîdî Abîd, la naissance du groupe et de son espace 46

Les saints locaux et l'espace de la Khalwa 48
Sîdî Abîd al-Akhdhar et la migration vers Tozeur 48
Sîdî al-Ahmâdi et la ville de Nefta 50
Rakrûk, l'ancêtre des Rkârka 51
Sîdî Ghânam al-Abîdî 52
Khalwat ar-Rkârka, le cœur du territoire 54

3. Espaces pastoraux et lieux de sédentarisation 57

Une société axée prioritairement sur l'élevage 58
Localisation des firqa-s Awlâd Sîdî Abîd 59
Élevage 60
Artisanat et commerce 61

La sédentarisation des Rkârka 62
L'installation à la périphérie des oasis 62
La sédentarisation dans les centres miniers 65

4. Les nomades dans la ville 69

La mise en place des lignages territorialisés, les *°ashâ'ir* 69
Le pays de la civilisation 69
Les quartiers historiques du nord de l'Oued 70
Réalité des °ashâ'ir 71

Les Rkârka vus du Bled 72
L'invasion 72

Pratiques ritualisées des espaces 76
Qui a peur du rite ? 76
Le tazwîr 77
Le mahfl 79
Les ziyâra-s 80

DEUXIÈME PARTIE
HISTOIRES D'HABITER

5. Le modèle d'habitat bédouin 85

Organisation sociale et inscription dans l'espace 85
Le temps du nomadisme 85
Sédentarisation et urbanisation 87
Distances 88

Importance et logique de la croissance des quartiers Rkârka de Tozeur 89
Un habitat précaire et périphérique 89
Logique de segmentation dans l'urbanisation 91

6. Le quartier communautaire à la croisée des chemins 97

Circuler sans se faire de bosses. 97
La mixité malgré le passif entre les groupes 97
Ardhinâ (notre terre) 101
Structurations 103

Échelles et perception du quartier 104
De la zone au quartier 104
Lexique des espaces bâtis 108

7. Les évolutions des espaces domestiques 111

Structure de l'habitation bédouine 111
Habiter 111
La tente 112
Un modèle évolutif prégnant 113
Structuration des espaces domestiques 115

Espaces domestiques 117
Les objets techniques dans la maison 117
Organisation des espaces domestiques et techniques du corps 120

8. L'ère des mobilités : résidence et parenté 123

Remarques de méthode 123
Pertinence des données 123
Typologies des mariages 124
Limites 126
Périodicité 127

Les bédouins se marient-ils comme des arabes ? 128
Une question problématique 128
Les résultats 130

Le décloisonnement des quartiers 133

L'évolution de la mobilité résidentielle 136
Le cloisonnement, une illusion d'optique 138

TROISIÈME PARTIE
HISTOIRES DE TERRES

9. L'État contre la qabîla. L'extension de la souveraineté nationale au détriment des autonomies locales 143

Du territoire à la terre collective 143
Perspective historique 143
Le temps des Français 145
Les étapes du travail législatif 147
Après l'indépendance 148

Une réalité nuancée – Le cas du Jérid 149
L'ordonnance beylicale de 1912, les attendus 149
Les décisions de la commission beylicale 154

L'extension des bédouins Awlâd Sîdî Abîd 156
Stratégies foncières 156
Attachement à la terre 158

10. Saisissement communautaire et °arûshiyya 161

« Saisissement » 161

Politique bédouine, politique des bédouins 162
Pas de vague 162
Politique et °*arûshiyya* 164

Le Conseil de gestion entre logique administrative et °*arûchiyya* 166
Figures de la division et de l'unité 166
Le conseil des gestion des Awlâd Sîdî Abîd 167
Les Rkârka divisés 169

L'ordre du communautaire 172
Une erreur chronique 172
Les oasiens « interdits de désert » 174
Modes de légitimations de la propriété foncière collective 176
Des enjeux différents aux mêmes effets communautaires 179

11. Passions généalogiques 181

Structuration de la *qabîla* 181
La confusion généalogique 181
Niveau de segmentation 182
Relativisme de la présentation segmentaire 188

L'individualisation des *shajara*-s 189
Un nouveau type de *Shajara* 189
Sources des nouvelles *shajara*-s 191
Temps et appartenances 193

QUATRIÈME PARTIE
LIEUX COMMUNS

12. Le monde des palmeraies 197

Le *Jar*, un terroir 197
Structure spatiale du terroir 197
Individualité des terroirs 200

Les jardins 207
Nommer les jardins 207
Le foncier 210

Disposition de la parcelle 211
Disposition générale 211
Planches de cultures et d'irrigation 212
Polarités espace/temps 213

13. Lieux et usages dans les palmeraies 217

Les anciennes palmeraies 217
Dimension individuelle 217
Aspects collectifs de la parcelle 218
Étymologie et représentations de la palmeraie 220
Trajets 222

Les nouvelles palmeraies – Une situation plus nuancée 223
Nouvelles palmeraies « mixtes » 223
Les palmeraies d'anciens nomades 224

14. Tourisme : la construction du « décor » 227

Tourisme et espaces locaux 227
L'environnement naturel et la mer intérieure 227
Zone touristique 229
Madînat al-ahlâm 230
Les appropriations locales de la zone touristique 232

Patrimoines 234

15. Une figure locale du tourisme, le bezness 241

Repérage 241

Interaction touristique 244
Styles et acquisition des savoirs 244
Approches 246
Contacts 248

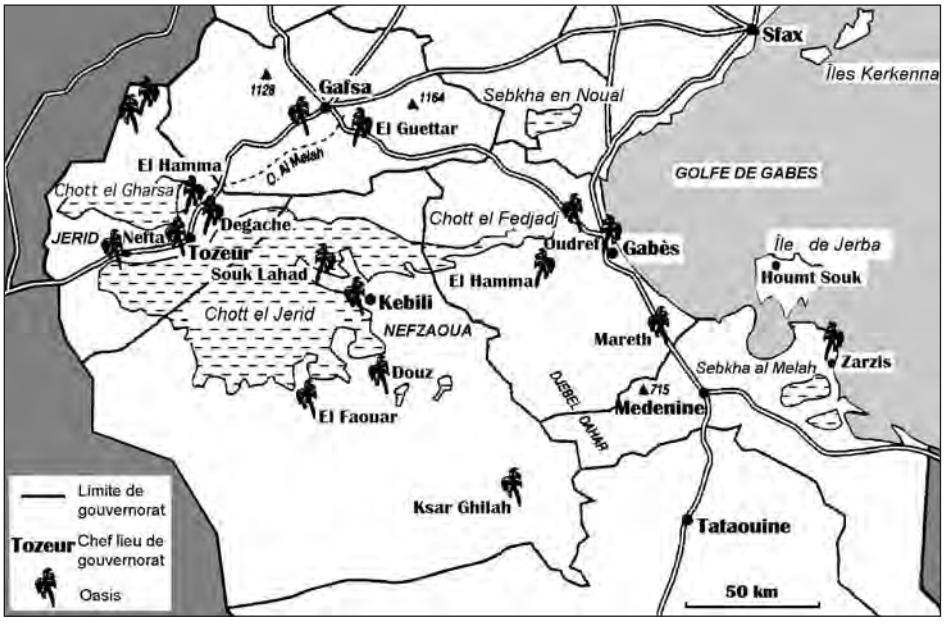
16. Tozeur : Une ville réinventée ? 251

Des nouvelles sociabilités 251
Les *rmîla* 251
Les confréries 253
Le développement des nouveaux lieux de sociabilité 255
Tensions 258

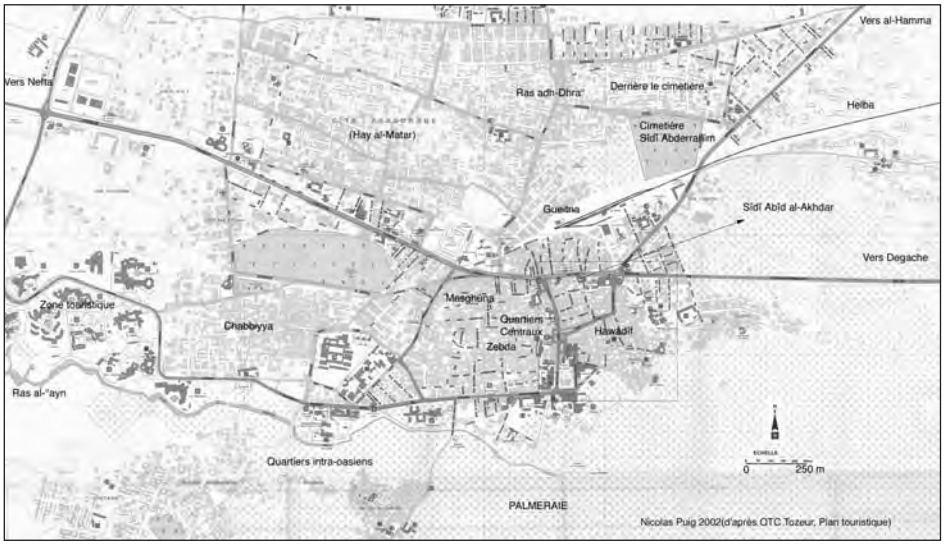
« Connaître la ville avec ses pieds » 259
Trajets urbains 259

*CONCLUSION : **Une société urbaine en formation ?*** 263

Bibliographie 267



Carte du Sud tunisien.



Plan de Tozeur.

Photo aérienne de Ras adh-Dhra° (Tozeur), 1975.

Photo aérienne de Ras adh-Dhra° (Tozeur), 1981.

Photo aérienne de Ras adh-Dhra° (Tozeur), 1986.

Photo aérienne de Ras adh-Dhra° (Tozeur), 1994.

Le cimetière de la ville de Tozeur vue de Ras adh-Dhra°.

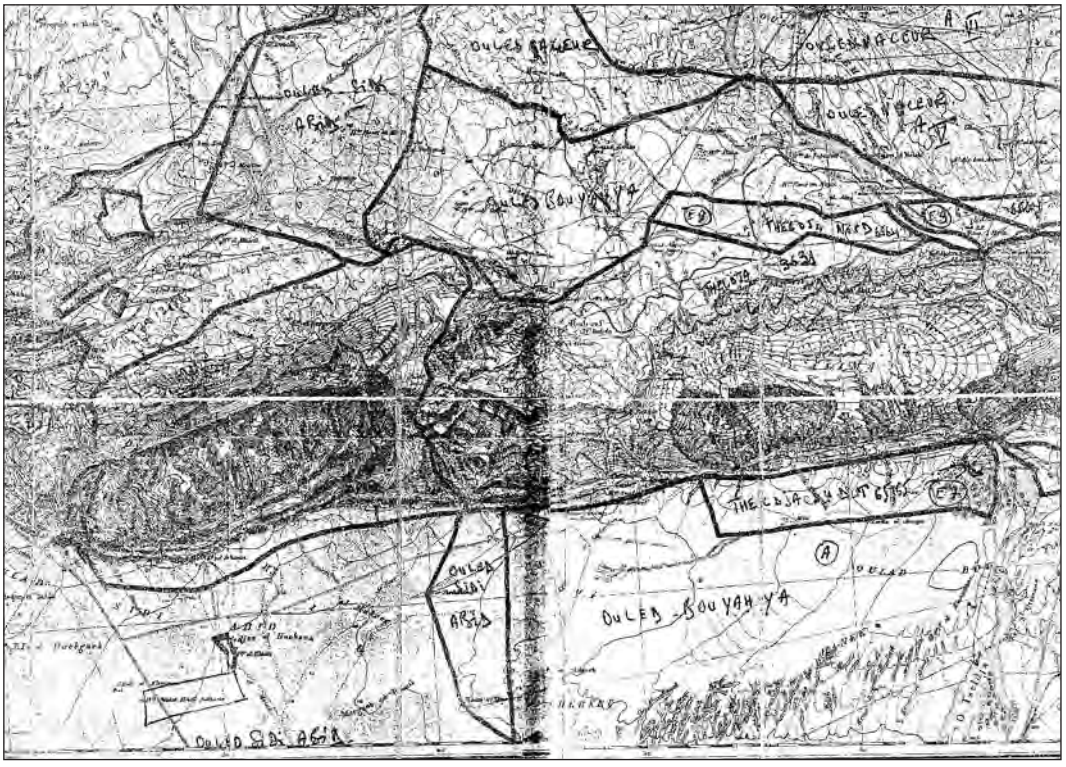
Khalwat ar-Rhâka, le lieu communautaire au centre des anciens parcours.

Habitations de bédouins sédentarisés à Dghoumes au Jérid. On remarque les matériaux déposés sur le sol en attente de la construction, c'est le premier temps de l'appropriation.

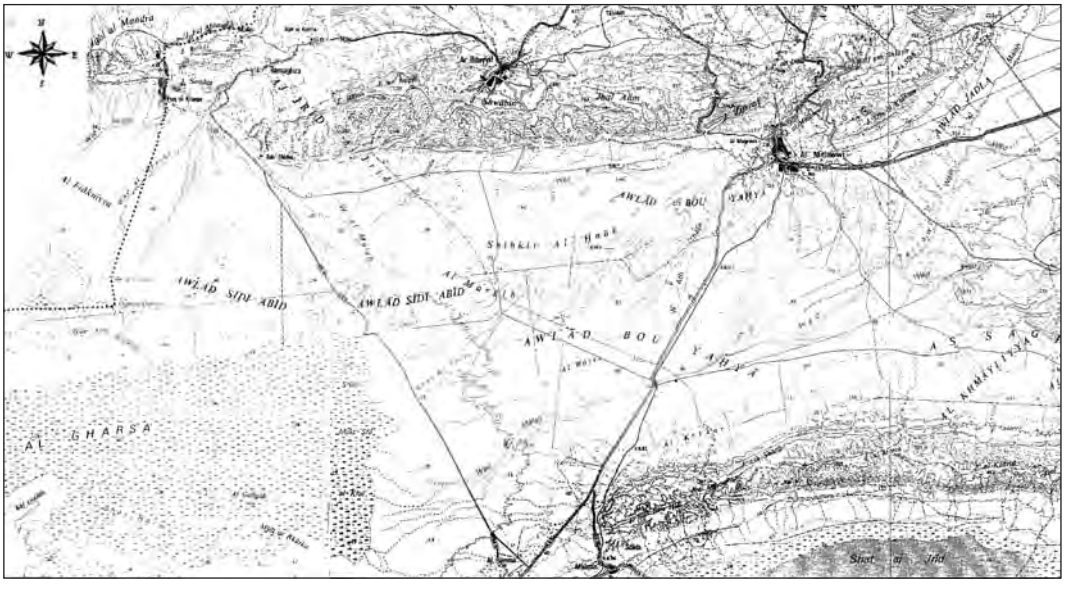
Habitations de bédouins sédentarisés à Dghoumes au Jérid. Hûsh au mur d'enceinte inachevé. Zriba-s pour les animaux placées devant la pièce d'habitation.

Dghoumes : une perspective d'un village de sédentarisation.

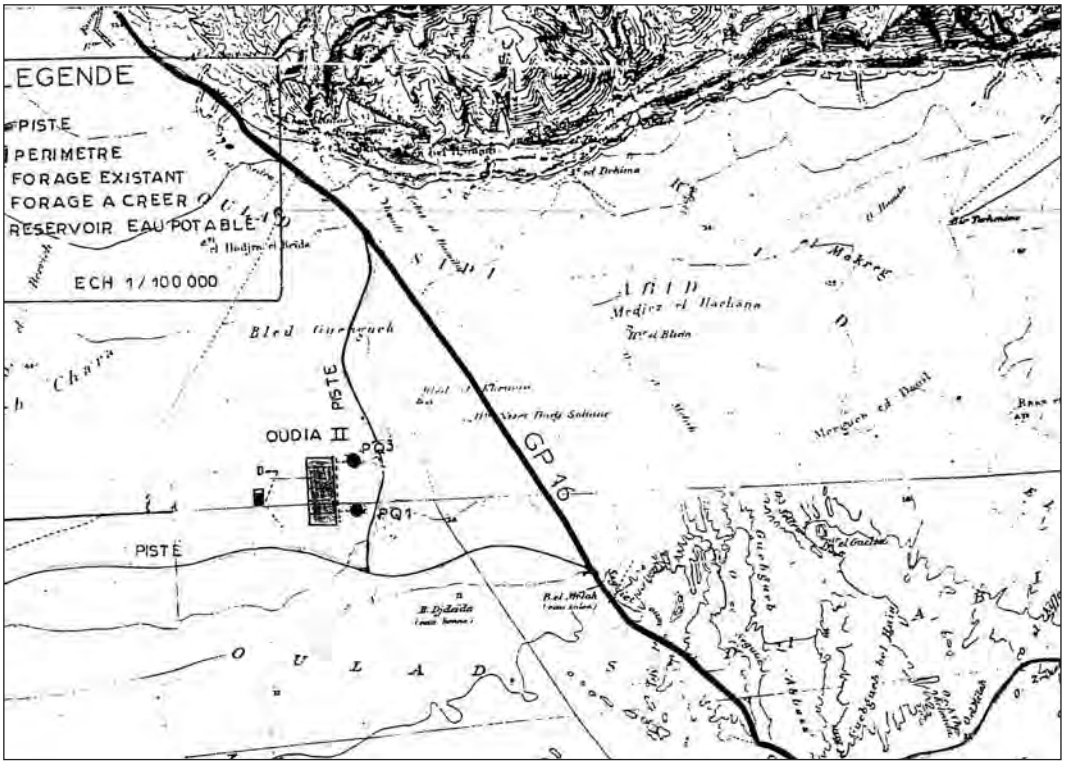
Une rue de Ras adh-Dhra°. Le quartier "Derrière le cimetière" s'est densifié, des trottoirs bornent depuis peu les habitations. La densité est intermédiaire entre le village de sédentarisation (ex. Dghoumes) et les centres des cités oasiennes.



Limites des terres collectives des différents groupes du nord du Jérid selon les administrateurs coloniaux (source : Service géographique de l'armée française, révisée en 1933, Affaires foncières du gouvernorat de Tozeur).



Carte du Jérid septentrional avec indications des terrains de parcours privilégiés (source : OTC, 1987, ech. 1/200000).



Document administratif de localisation des projets agricoles d'al-Oudia I et II

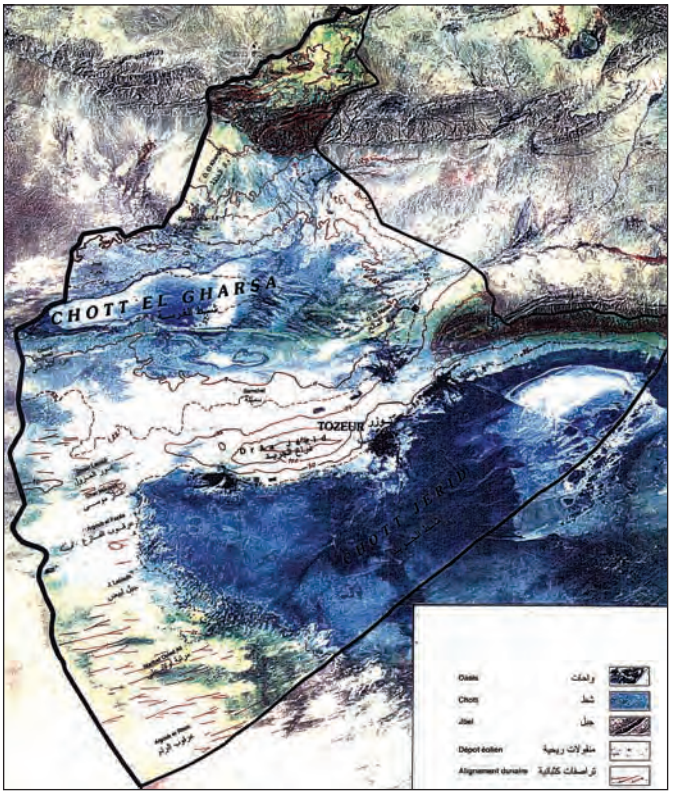
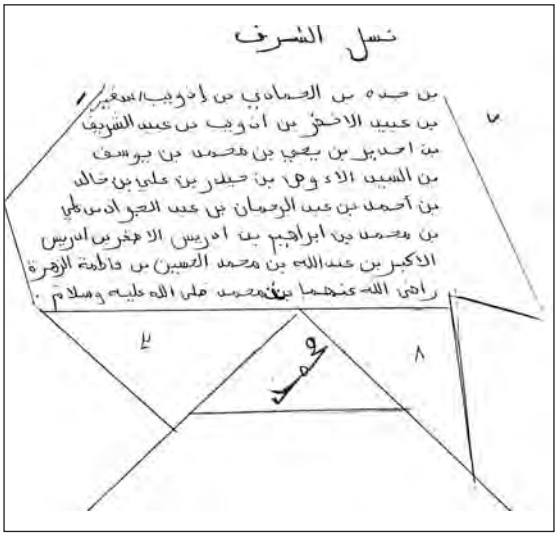
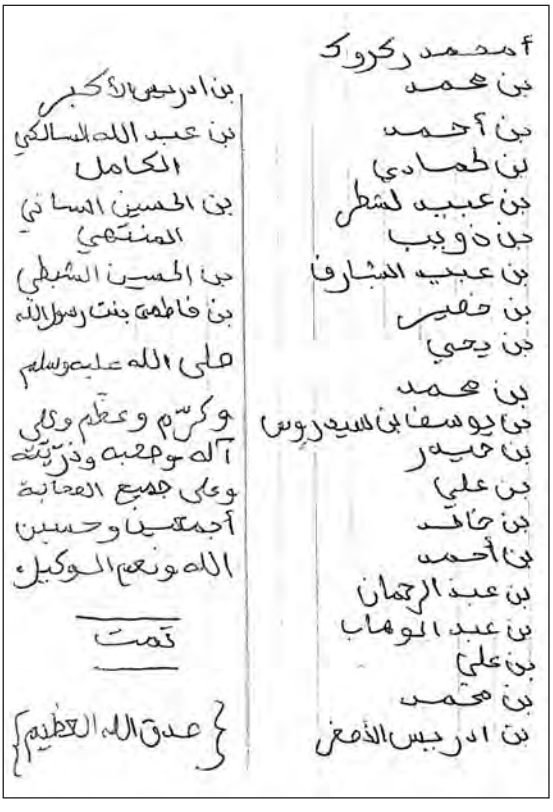


Image satellite du Gouvernorat de Tozeur.

Shajara dactilographié de Khdhîr.



Shajara 1.



Shajara 2.

نسل

أحمد ركروك
بن محمد
بن أحمد
بن لحماد
بن عبد لشطر
بن ذويب
بن عبد الشارف
بن خفير
بن يحي
بن محمد
بن يوسف بن سيدروس
بن حيدر
بن علي
بن خالد
بن أحمد
بن عبد الرحمان
بن عبد الوهاب
بن علي
بن محمد
بن إدريس الأصغر
بن إدريس الأكبر
بن عبد الله السالكي الكامل
بن الحسين السانى المنتهى
بن الحسين السبطي
بن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكرم وعظم وعلى آله وصحبه وذريته وعلى جميع الصحابة أجمعين وحسبي الله ونعم الوكيل

تمت

صدق الله العظيم

نسل ولاد سيدي [illegible]

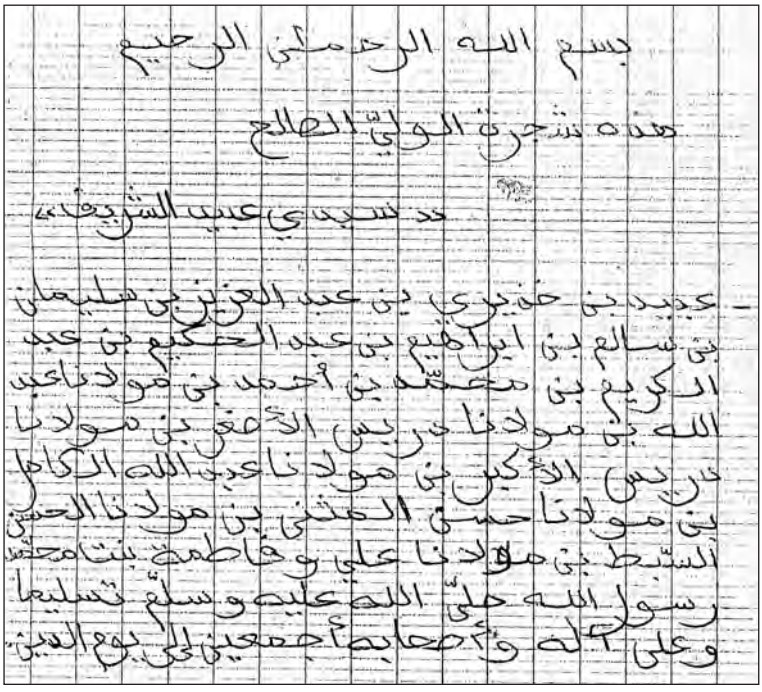
أحمد ركروك
بن محمد
بن أحمد
بن لحمادي
بن عبد لشطر
بن ذويب
بن عبد الشارف
بن خفير
بن يحي
بن محمد
بن يوسف بن سيدروس
بن حيدر
بن علي
بن خالد
بن أحمد
بن عبد الرحمان
بن عبد الوهاب
بن علي
بن محمد
بن إدريس الأصغر
بن إدريس الأكبر
بن عبد الله السالكي الكامل
بن الحسين السانى المنتهى
بن الحسين السبطي
بن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكرم وعظم وعلى آله وصحبه وذريته وعلى جميع الصحابة أجمعين وحسبي الله ونعم الوكيل.

تمت

صدق الله العظيم

Shajara 3.

Shajara 4.


بسم الله الرحمان الرحيم

هذه شجرة الولي الصالح

سيدي عبد الشريف

- عبد بن خفيري بن عبد العزيز بن سليمان بن سالم بن ابراهيم بن عبد الحكيم بن عبد الكريم بن محمد بن أحمد بن مولانا عبد الله بن مولانا ادريس الأصغر بن مولانا ادريس الأكبر بن مولانا عبد الله الكامل بن مولانا حسن المثنى بن مولانا الحسن السبط بن مولانا علي و فاطمة بنت محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما وعلى آله وأصحابه أجمعين الى يوم الدين

Shajara 5.

Shajara 6.

Shajara Bennani.

Ordonnance beylicale de 1912 (1).

Ordonnance beylicale de 1912 (2).

Ordonnance beylicale de 1912 (3).

ÉDITIONS KARTHALA

Collection ***Méridiens***

Les Açores, *Christian Rudel*
L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
La Colombie, *Catherine Fougère*
Les Comores, *Pierre Vérin*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
L'Estonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
Le Ghana, *Patrick Puy-Denis*
La Guinée, *Muriel Devey*
Hawaii, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarssé*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Jordanie, *Marc Lavergne*
Le Laos, *Carine Hann*
La Lettonie, *S. Champonnois et F. de Labriolle*
La Lituanie, *Leonas Teiberis*
Madagascar, *Pierre Vérin*
Le Maroc, *J.-P. Lozato-Giotard*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thévenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
Le Nigeria, *Marc-Antoine de Montclos*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
São Tomé et Príncipe, *Dominique Gallet*
Le Sénégal, *Muriel Devey*
Le Sultanat d'Oman, *Bruno Le Cour Grandmaison*
La Syrie, *Jean Chaudouet*
Le Togo, *Yvonne François*
La Tunisie, *Ezzedine Mestiri*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection ***Contes et légendes***

Au pays des initiés, *Gabriel E. Mfomo*
Chant des Bushmen Xam (Le), *Stephen Watson*
Contes animaux du pays mafa, *Godula Kosack*
Contes berbères de Kabylie et de France, *Melaz Yakouben*
Contes diaboliques d'Haïti, *Mimi Barthélemy*
Contes des gens de la montagne. Chez les Mofu-Godur du Cameroun, *Liliane Sorin-Barreteau*
Contes haoussa du Niger, *Jacques Pucheu*
Contes igbo du Nigeria, *Françoise Ugochukwu*
Contes et légendes touaregs du Niger, *L. Rivaillé et P.M. Decoudras*
Contes moundang du Tchad, *Madi Tchazabé Louafaya*
Contes mystérieux du pays mafa, *Godula Kosack*
Contes du nord de la Guinée, *Gérard Meyer*
Contes noirs de Bahia, *Mestre Didi*
Contes du pays badiaranké (Guinée), *Gérard Meyer*
Contes du pays des *Moose*. Burkina Faso, *Alain Sissao*
Contes du pays malinké (Gambie, Guinée, Mali), *Gérard Meyer*
Contes du pays nzakara (Centrafrique), *Anne Retel-Laurentin*
Contes peuls du Nord-Cameroun, *Dominique Noye*
Contes du sud du Cameroun. Beme et le fétiche de son père, *Séverin Cécile Abega*
Contes tamouls, *S. Madanacalliany*
Contes tshokwé d'Angola, *A. Barbosa et M. Cl. Padovani*
Contes wolof du Baol, *J. Copans et Ph. Couty*
Les dits de la nuit (Sénégal), *Marie-Paule Ferry*
Histoires maghrébines, rue de France, *Marie Féraud*
Mythes et Légendes de la Corne de l'Afrique, *Christian Bader*
Les nuits de Zanzibar, *Henry Tourneux*
Récits épiques toucouleurs, *Gérard Meyer*
Soirées au village, *Gabriel E. Mfomo*
Sur les rives du Niger, *Kélétigui Mariko*

Collection ***Recherches internationales***

A la recherche de la démocratie, *Javier Santiso (dir.)*
Après la crise... Les économies asiatiques face aux défis de la mondialisation, *J.M. Bouissou, D. Hochraich et Ch. Milelli (dir.)*
Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun, *Dominique Malaquais*
Démocratie à pas de caméléon (La), *Richard Banégas*
Démocraties d'ailleurs, *Christophe Jaffrelot (dir.)*
Guerre civile en Algérie (La), *Luis Martinez*
Guerres et sociétés. États et violence après la Guerre froide, *Pierre Hassner et Roland Marchal (eds)*
Indonésie : la démocratie invisible, *Romain Bertrand*
Matière à politique, *Jean-françois Bayart*
Politique des favelas (La), *Camille Goirand*
Politique de Babel (La), *Denis Lacorne et Tony Judt (éds)*
Privatisation des États (La), *Béatrice Hibou*
Révolution afghane. Des communistes aux Taleban, *Gilles Dorronsoro*
Sur la piste des OPNI, *Denis-Constant Martin (dir.)*
Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin, *Françoise Mengin*

Collection ***Coopération internationale***

Biens publics mondiaux et coopération internationale, *HCCI*
Coopérer au début du XXI^{e} siècle, *HCCI*
Espoirs fragiles de la nouvelle coopération européenne, *HCCI*
Non-dits de la bonne gouvernance, *HCCI*
Nouvelle dynamique des crises humanitaires, *HCCI*
Très petite entreprise (La), *HCCI*

Collection ***Dictionnaires et langues***

Apprends l'arabe tchadien (J'), *Jullien de Pommerol P.*
Apprends le bambara (J'), *(+ 8 cassettes), Moralès J.*
Apprends le wolof (J'), *(+ 4 cassettes), Diouf J.-L. et Yaguello M.*
Arabe dans le bassin du Tchad : le parler des Ulâd Eli (L'), *Zeltner J.-C. et Tourneux H.*
Arabe tchadien : émergence d'une langue véhiculaire (L'), *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire arabe tchadien-français, suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes, *Jullien de Pommerol P.*
Dictionnaire caraïbe-français (avec cédérom), *Breton R.P. R.*
Dictionnaire du malgache contemporain (malgache-français et français-malgache), *Rajaonarimanana N.*
Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index éwé-français, *Rongier J.*
Dictionnaire français-foulfouldé et index foulfouldé, Dialecte peul de l'Extrême-Nord du Cameroun, *Parietti G.*
Dictionnaire français-haoussa, suivi d'un index haoussa-français, *Caron B. et Amfani A.H.*
Dictionnaire orthographique sängö, *Diki-Kidiri M.*
Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*
Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul (peul-français-anglais), *Seydou C. (dir.)*
Dictionnaire pratique du créole de Guadeloupe (Marie-Galante), *Tourneux H. et Barbotin M.*
Dictionnaire swahili-français, *Lenselaer A.*
Dictionnaire usuel yoruba-français, suivi d'un index français-yoruba, *Sachnine M.*
Dictionnaire wolof-français et français-wolof, *Diouf Jean-Léopold*
Grammaire fondamentale du bambara, *Dumestre G.*
Grammaire moderne du Kabyle, *Naït-Zerrad K.*
Grammaire pratique de l'arabe tchadien, *Jullien de Pommerol P.*
Nord-Cameroun à travers ses mots (Le), *Seignobos C. et Tourneux H.*
Syntaxe historique créole, *Alleyne M.*
Vocabulaire peul du monde rural, Maroua-Garoua (Cameroun), *Tourneux H. et Yaya Daïrou*

Achevé d'imprimer en janvier 2004
sur les presses de la **N**ouvelle **I**mprimerie **L**aballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : janvier 2004
Numéro d'impression : 401066

Imprimé en France

Lieu de passage privilégié des habitants reliant une partie de la vaste zone périphérique de la ville de Tozeur, dans le Sud-Ouest tunisien, à ses quartiers centraux, le cimetière Sîdî Abd al-Rahîm, est avant tout un espace de vie. Anciennement dernière extrémité du monde citadin (tout autant que dernière demeure du citadin d'ailleurs), ce cimetière, l'un des deux que compte la ville, est aujourd'hui enserré dans les limites communales et intégré dans les habitudes de ceux qui se sont, les premiers, installés à proximité, le groupe des Rkârka, également identifié comme « ceux de Derrière le cimetière ». Que ceux de derrière et ceux de devant y mélangent leurs morts n'empêchent pas ces derniers, les oasiens, de jeter un regard chargé de mépris sur ces populations bédouines aux mœurs réputées un peu trop frustes pour la culture citadine.

En effet, dans toute cette région du Jérid, succession de vieilles cités adossées à leur palmeraie, les habitants se sentent dépositaires d'une culture forgée dans la sédentarité autorisant le cumul des œuvres humaines. Ils se nomment les Jéridis, du nom de la région qu'ils occupent. Cette appartenance géographique suffit déjà à les différencier des nomades qui portent le nom de leur ancêtre éponyme, substituant à la référence spatiale une identité ancrée sur la lignée et sa succession, donc sur le temps. Ils se nomment ainsi Rkârka (sing. Rakrûkî), les descendants de Rakrûk, lui-même issu de Sîdî Abîd, patron saint ayant vécu probablement au XVI^e^ siècle, dont le tombeau se situe dans la région de Tebessa en Algérie.

Depuis une quarantaine d'années, les Rkârka, avec d'autres groupes du même ensemble tribal des Awlâd Sîdî Abîd, sont venus en masse se fixer aux abords de la ville de Tozeur, dans deux vastes zones nommées Ras adh-Dhraa et Helba. Ils contribuent aux recompositions de la société citadine de Tozeur et participent aux changements sociaux qui affectent l'ensemble de cette petite région des confins du Sahara. Ainsi, du bourg modeste, travaillé par la distinction et la stigmatisation, émerge depuis une vingtaine d'année une cité contemporaine dotée d'une organisation citadine progressivement élargie aux derniers sédentarisés.

Nicolas Puig est anthropologue, chargé de recherches à l'Institut de Recherche pour le Développement. Il s'attache à la description et l'analyse des sociétés citadines dans les villes des pays du Sud. Il a effectué une longue enquête sur les recompositions territoriales et sociales affectant l'espace social du Sud tunisien et notamment la ville de Tozeur. Il conduit actuellement un travail sur les musiciens populaires dans la ville du Caire en relation avec l'évolution de l'organisation citadine.

Collection dirigée par Jean Copans

9 782845 864733

ISBN : 2-84586-473-6

hommes et sociétés