

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

Thèse de doctorat nouveau régime

Formation doctorale : Histoire et civilisations

Date de soutenance : 23 mai 1998

La ville imprenable

Histoire sociale de Constantine au XVIIIème siècle

Thèse présentée par Isabelle GRANGAUD

Directeur de recherches : Lucette VALENSI

Jury :

Omar CARLIER

Simona CERUTTI

Abdelhamid HENIA

Robert ILBERT

Lucette VALENSI

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

Thèse de doctorat nouveau régime

Formation doctorale : Histoire et civilisations

Date de soutenance : 23 mai 1998

La ville imprenable

Histoire sociale de Constantine au XVIIIème siècle

Thèse présentée par **Isabelle GRANGAUD**

Directeur de recherches : **Lucette VALENSI**

Centre de Ressources Électroniques sur les Villes



Cette thèse a été numérisée et mise en ligne dans le cadre du
programme de numérisation de thèses de Crévilles
<http://crevilles.org>

Remerciements

Je veux remercier en premier lieu Lucette Valensi, Directeur d'Etudes à l'EHESS, dont les témoignages de confiance et d'encouragement tout au long de ces années ont été déterminants pour mener à son terme ce travail. Cette recherche à encore bénéficié des critiques stimulantes qu'en a formulées Simona Cerutti, Maître de conférences à l'EHESS.

Je remercie également ici Karim Bourida, ancien directeur du Centre des archives de la Wilaya de Constantine, pour la disponibilité et l'efficacité dont il a fait preuve à l'égard de mes recherches documentaires. Zeyneb, Meriem et Medjid Merdassi m'ont chaleureusement accueillie chez eux lors de mes séjours à Constantine. Qu'ils recoivent le témoignage de ma gratitude, ainsi que tous ceux et celles, constantinois, qui m'ont fait découvrir et aimer leur ville.

Ce travail est encore une époque de ma vie, qu'ont partagée, nombreux, mes collègues et amis. Mais j'ai une pensée toute particulière pour Kamel Chachoua, ainsi que pour Isik Tandogân avec laquelle s'est pour une part accompli ce voyage dans le XVIIIème siècle, que, parallèlement, elle avait elle-même entrepris du côté d'Adana.

Enfin, je ne peux oublier que l'accomplissement de cette thèse doit beaucoup à la patience et à l'impatience, en tout cas à l'affection de François, mon compagnon, de Sara et Adam, mes enfants, pour lesquels ce travail fut, au cours de multiples années, un compagnon de route exigeant.

En ce temps là, la ville ne valait plus une mouche qui s'obstinait à dresser ses minarets comme des sucreries de mauvaise qualité. Étriquée, figée dans ses mythes (l'Éternité à deux cheveux dans ses pétales passées), elle souriait à peine (...) Les habitants ne se souvenaient plus du passé prestigieux de leur cité qui égrenaient le chapelet des lassitudes amnésiques, au pas des paroles rituelles.

H. Tangour, Sultan Galiev, Sinbad, p.12.

Introduction

Dans le débat sur le rôle de l'époque ottomane dans l'histoire de la construction des États modernes maghrébins, l'Algérie tient une place ingrate : aucune dynastie "autochtone" n'a émergé au cours de trois siècles de domination turque, aucun État "national" ne s'y est affirmé. Aussi bien, la période a-t-elle été longtemps globalement perçue de façon négative : comme le moment d'un premier état de domination, responsable du sous-développement de la région, et annonciateur prévisible de la colonisation française¹. L'époque, mal aimée, sera souvent taxée du qualificatif appauvrissant et restrictif de "pré coloniale", un terme, et derrière ce terme un point de vue, qui ont pu autoriser de faire l'économie de la connaissance de ce passé. On ne s'étonnera pas de constater la faiblesse globale des contributions historiographiques sur cette époque, qui ont été plus souvent le fait non pas d'historiens mais d'économistes et de politologues², et généralement en vue d'éclairer les analyses relatives à la période contemporaine beaucoup plus étudiée³, ou encore dans le cadre du débat instauré un temps autour du concept marxiste "de mode de production"⁴. Il ne s'agit pas de juger la

¹ C'est plus souvent dans des études de vulgarisation que ces points de vue sont le plus explicitement formulés, mais encore les mieux diffusés. Voir par exemple, dans un ouvrage qui n'est pas si vieux, et qui de plus est destiné à un public d'étudiants, Mohsen Toumi, Le Maghreb, PUF, coll Que Sais-je, 1982, p. 27, à propos des conséquences de la domination turque : "Leur présence développe l'incapacité de résistance de la région et, en définitive, prépare objectivement le terrain de la colonisation française."

² Citons quelques unes de ces contributions, A. Merad-Boudia "La formation sociale algérienne précoloniale : essai d'analyse théorique" Alger, 1981 ; et A. Djeghloul "La formation sociale algérienne à la veille de la colonisation" La Pensée 189 - 1976 pp.61-81 ; L. Babes, "Saints, tribus et pouvoir politique dans le Constantinois sous la domination turque", Université d'Oran, C.R.I.D.S.S.H., n°10 ; du même auteur, "Pouvoir central et pouvoir local dans le Beylik de Constantine", Revue maghrébine d'études politiques et religieuses, n°2, fév. 1989, Univ. d'Oran, pp. 54-74.

³ A. Nouschi "Enquête sur le niveau de vie des populations rurales du Constantinois jusqu'en 1919" 1961, consacre les 150 premières pages de son étude à la situation économique et sociale de la province de Constantine à la veille de la conquête.

⁴ Ce débat s'est en particulier développé "sur le féodalisme" "Cahiers du CERM" 1970. Plusieurs orientations ont été proposées : le mode de production féodal, défendu par Gallissot (une féodalité

valeur de cette production, mais bien de souligner que si elle s'impose à l'attention du chercheur du XVIII^{ème} siècle algérien de façon si nette, c'est que par ailleurs l'historiographie est pauvre. On peut apprécier inversement de quelle façon, à partir de préoccupations identiques, a pu se développer sans complexe en Tunisie un champ historiographique consistant et productif, consacré à l'époque ottomane. Là aussi la question de la formation d'un État national fut à l'origine de travaux relatifs à cette époque, et contrairement à ce qui se passait pour l'Algérie, cette question pouvant être tranchée de façon plus positive, elle justifiait encore le crédit et l'intérêt portés à la société d'alors⁵.

L'impasse historiographique qui caractérise l'époque ottomane de l'Algérie revient à méconnaître trois siècles de son histoire. Car la domination turque a été longue, et c'est là encore que le bât blesse : si la société d'alors n'a pas été capable de secouer le joug de ses conquérants ou d'aménager à son profit les conditions de leur présence, c'est que les ressources politiques et culturelles nécessaires à l'exercice d'une résistance efficace contre eux, ou sa capacité à s'imposer dans leur ordre politique, n'étaient pas à la hauteur du défi. Dès lors, même dans les approches historiographiques nationalistes, qui ont connu leur heure de gloire au lendemain de l'indépendance, et qui ont eu tendance à mettre l'accent sur le "tout-résistance", à l'inverse du "tout-dépendance", point de vue

de commandement), s'oppose à la thèse de L. Valensi, (mode de production archaïque "Le Maghreb avant la prise d'Alger" p.88.) "Le mode de production asiatique" est déterminant pour A. Djeghloul .op.cit . Voir également Zghal et Stanbouli qui participent à ce débat dans «La vie urbaine dans le Maghreb précolonial», Annuaire de l'Afrique du Nord, 1972, pp.191-213. Voir également dans une même optique, A. Mérad-Boudia, La formation sociale Algérienne précoloniale : essai d'analyse théorique Alger, 1981, et A. Henni, Etat, surplus et société en Algérie avant 1830, Alger, 1986.

⁵ Voir en particulier sur ce point, les travaux de valeur de M. H. Chérif. La problématique qui sous tend sa thèse est en effet celle de l'émergence d'un Etat national, "Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn bin 'Ali (1705-1740)", P.U Tunis, 1984, 2 vol., et l'idée que la dynastie husaynite a pu s'imposer en raison du dynamisme des forces sociales locales est développée dans "La "Déturquisation" du pouvoir en Tunisie : classes dirigeantes et société tunisienne de la fin du XVI^e siècle à 1881", Les Cahiers de Tunisie, T. XXIX, n°117/118, 3^{ème}-4^{ème} trim. 1981, (n° spécial : Actes du II^{ème} congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb (nov. 1980) : Dépendances, Résistances et Mouvements de libération au Maghreb) pp. 177-197.

globalement développé par l'historiographie coloniale⁶, cette période n'a pas stimulé les intérêts⁷.

La question de l'État, de sa légitimité historique, a donc longtemps taraudé la production historiographique, tendant à définir ou orienter les questions posées à l'histoire des sociétés qu'elles traitaient. C'est aussi que les épisodes de l'histoire de l'État s'imposaient à l'expérience historique des groupes qui le composaient, quitte pour eux à en reformuler les enjeux et les valeurs⁸. De l'État mais encore de toutes les dimensions inhérentes aux conditions de son affirmation dans sa forme actuelle⁹.

Lorsque j'entrepris ce travail sur Constantine, j'imaginai rendre compte à mon tour des conditions de l'affirmation de l'État à l'échelle d'une région, le Beylik de Constantine, l'une des trois provinces de la Régence d'Alger. Le XVIII^{ème} siècle s'imposait dans le choix d'une périodisation, dans la mesure où, sous le gouvernement de Beys turcs, le pouvoir s'était alors durablement affirmé et profitait d'une stabilité politique inédite. La question était grossièrement : comment les choses se passaient-elles dans le cadre d'un pouvoir, d'une domination incontestés. Or, l'ensemble de l'information dont je disposais alors portait à mon attention l'aventure exceptionnelle d'un Turc, Sâlah Bey, un personnage ayant gouverné à Constantine durant 21 ans dans le dernier tiers du XVIII^{ème} siècle. Le nom de ce Bey fait partie, avec quelques autres, peu nombreux à cette époque, des figures dignes d'être citées au panthéon des grands hommes de l'histoire de l'Algérie. Son gouvernement avait constitué l'un des grands

⁶ Et qu'illustre cette phrase restée célèbre, "l'Algérie a une inaptitude congénitale à l'indépendance", Ch.-A. Julien, "Histoire de l'Afrique du Nord", Payot, 1952, 3^{ème} tome.

⁷ Sur une critique d'une telle approche, Jean-Claude Vatin, «Appréhensions et compréhension du Maghreb précolonial (et colonial)», in R.O.M.M n°33, 1982, (hommage à Charles-André JULIEN), pp.1-19.

⁸ Pour la Tunisie, sur la région du Jérid, voir Jocelyne Dakhli, L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien, Paris, La découverte, 1990, qui montre comment la mémoire de cette région restitue en creux l'expérience d'opposition faite à l'Etat.

⁹ Voir, pour l'Algérie, Fanny Colonna, Les Versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Presses de Sciences Po, Paris, 1995, et comment le réformisme religieux en décrédibilise durablement les autres formes d'expression, en particulier, "L'invention de l'ignorance", pp. 328 et suiv.

Introduction

moments de l'expérience d'un pouvoir fort et reconnu et d'une prospérité inégalée. Dans les chroniques de Constantine, il incarnait, bien au delà de la période de son gouvernement, toute la magnificence de ce qu'avait pu être l'époque turque, à un point qui suggérait non pas seulement l'intelligence de l'homme dans sa fonction, comme le ressassaient les textes, mais encore un moment où la ville s'imposait à l'histoire, du moins l'avait vécu comme tel. La ville précisément, si même l'ensemble de la région devait être affectée par l'action de Sâlah Bey : la longévité de son gouvernement, un remodelage de la configuration de l'espace urbain, les réformes impulsées alors, enfin, et ce n'est pas le moindre des paradoxe de cette histoire, la mort violente de Sâlah, informaient en effet de la rencontre entre la ville et son roi, à l'occasion de la mise en forme, par ce dernier, d'un projet de souveraineté inédit, mais qui ne verrait pas le jour. Le moment d'une rencontre, donc, qui devait révéler la nature des rapports entre ces deux acteurs, la ville et le Bey, partant les conditions et finalement les limites de l'exercice du pouvoir dans la cité. Il y avait dès lors quelque chose à comprendre de cette affaire : si les rapports de domination qui caractérisaient la présence turque à Constantine, étaient plus complexes qu'il n'y paraissait à priori, une histoire sociale de la ville serait susceptible d'en rendre compte. Il s'agissait exactement d'inverser la problématique, du moins le formulai-je ainsi à l'origine, qui avait sous-tendu le travail de M. H. Chérif sur la Tunisie hussaynite, se proposant "d'analyser la "superstructure" politique dans ces rapports avec "l'infrastructure" sociale"¹⁰. Le problème ainsi posé, sur fond d'intrigue historique, conduisait à interpeler Constantine non pas comme un cadre d'observation neutre mais en tant que partie prenante de l'événement à l'étude. Mon objet d'analyse devait donc être la ville en tant que lieu privilégié de manifestation des rapports sociaux dont émergeait une identité urbaine, porteuse d'histoire. De la même façon, il ne s'agissait pas de constituer Constantine en modèle¹¹ mais de se donner les moyens de saisir les éléments

¹⁰ Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn bin 'Ali, op. cit. T1, p. 15. Cela témoigne du réel intérêt que j'ai porté à ce livre, mais cette inversion indique encore le choix d'une conception différente de l'approche historique.

¹¹ «Les caractéristiques d'une ville arabe "moyenne" au XVIII^e siècle. Le cas de Constantine», R.O.M.M., n° 44, 1987, pp. 134-147.

susceptibles d'éclairer les dynamiques sociales qui façonnaient la ville, elle-même dès lors appréhendée en tant qu'actrice de son histoire. Au principe de la monographie historique, définie par le cadre spatial, se substituait la perspective d'une histoire-problème envisagée à partir de ses acteurs. En cela, un certain nombre d'études d'histoire urbaine, maghrébine ou ottomane, rompant avec les approches monographiques classiques avaient montré la voie¹².

Pour rendre compte de cette histoire, il a fallu préalablement rassembler des sources que l'on disait fort peu nombreuses et peu opérantes. La collecte des matériaux constitua donc une phase importante, d'autant plus prenante que le terrain n'était pas balisé : un terrain comme celui de la Constantine ottomane doit s'arranger d'un long travail préalable de dépouillement des archives, entrepris à l'aveuglette, à défaut d'un classement des fonds, en espérant trouver, peut-être, des éléments intéressants la ville, et au prix de ne recueillir qu'une documentation fragmentée.

Les fonds susceptibles d'être explorés n'étaient pas d'un accès aisé, et la collecte fut pour une bonne part affaire de chance, peut-être aussi de malchance, ce dont je pris rapidement mon parti. Car comptait moins en définitive de rassembler la totalité des documents existants que d'inventer les sources, c'est à dire de leur prêter une heuristique susceptible de les rendre productives à l'analyse, en les interpellant comme autant de témoignages partiels et partiels de la réalité urbaine. Mon problème n'a donc pas été tellement le caractère limité et même tronqué du corpus, que d'investiguer au plus près de la documentation rassemblée en vue de la rendre parlante. Ce qui ne fut pas si simple, en

¹² Pour la Syrie, J. P. Thieck, "Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^{ème} siècle", *Passion d'Orient*, Kartala, 1992, pp 113-176 (1^{ère} édition : *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, CERMO, Beyrouth, 1985) ; pour l'Egypte, R. Ilbert, *Alexandrie : histoire d'une communauté citadine (1830 - 1930)*. Le Caire, IFAO, 1996. Ces deux études portent, sur les conditions de l'émergence des communautés confessionnelles dans un cas, d'une élite citadine à travers laquelle s'affirme les modalités de l'identité urbaine de l'autre. Pour le Maroc, et à propos du phénomène du sharifisme à Fès à différents moments de l'histoire de la ville, Mercedes Garcia-Arenal, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc : la résistance de Fès aux Sa'adiens", *Annales ESC*, juillet-août 1990, n°4, pp. 1019-1042 ; Abdelahad Sebt, "Au Maroc: sharifisme citadin, charisme et historiographie", *Annales ESC*, mars-avril 1986, n°2, pp. 433-457.

Introduction

raison de la nature des sources, des documents souvent brefs dont la valeur informative paraissait à priori très ténue. Cette documentation ne se livrait pas facilement.

Il n'était pas question de jauger l'information dont elle était porteuse sur la base d'une grille de lecture extérieure à son propos. Peut-être justement parce que toute mise en ordre de cette documentation en fonction de paramètres extérieurs concourrait à mettre en péril leur valeur documentaire, il s'agissait de prendre les sources au sérieux, mais sans pour autant se laisser piéger par elles. C'est donc à partir de l'histoire même des conditions de leur production que je pouvais escompter saisir la teneur de leur propos, mais encore informer la nature des données qu'elles restituaient.

Dès lors, un certain nombre de partis pris, constitutifs de la démarche ont été privilégiés : D'une part, celui de considérer chaque source en elle-même et d'en faire le champ privilégié de l'analyse : cela permettant non seulement de tenir compte de la temporalité spécifique de chacune mais encore de cerner la teneur des événements restitués par elles, à la lumière de leur mise en scène. D'où une méthode de lecture longitudinale au plus près du document. Le parti pris également de ne pas gommer le côté grumeleux des données puisées, et au contraire de prendre en considération la façon dont les choses étaient relatées, pour mieux en circonscrire le contexte et la portée. Ce, au prix de rendre la lecture de l'ensemble parfois laborieuse, en raison de la nature d'une terminologie constamment à définir, et des difficultés, parfois, à saisir tous les enjeux relatifs aux situations analysées, restituées souvent de façon très sommaire par les sources. Le parti pris conséquemment de battre en brèche l'imparfait, en lui préférant l'usage du temps présent. Celui enfin, de s'en tenir à ce niveau d'analyse : chaque donnée restituée constituant le fil conducteur de l'analyse et non l'exemple d'une démonstration opérée à l'extérieur de ces cadres. Cela quitte à souligner les limites inhérentes à l'information, quitte aussi à interroger les écarts produits par rapports aux résultats d'autres approches.

Introduction

La méthode avait des vertus : évitant les risques relatifs à une analyse fondée sur des catégories pré-constituées, déplaçant les déterminismes dont on pouvait rendre compte au vue des conditions de la production de l'information, elle permettait de faire surgir des sujets actifs, individus ou groupes d'individus, saisis au plus près de leurs expériences et des situations dans lesquelles ils se trouvaient, en vue d'appréhender sous un angle nouveau les conditions inhérentes aux dynamiques et aux cohésions sociales forgeant l'espace urbain. Le plan de la thèse, qui se décline en cinq parties, tente de restituer les différentes étapes du travail ainsi élaboré : au risque de donner un côté patchwork à l'ensemble, chaque partie est intimement articulée autour de l'analyse d'une source.

La première partie a consisté dans l'analyse de déclarations de décès enregistrées en 1840, soit au tout début de la conquête française, et à l'occasion desquelles des individus se présentaient eux-mêmes -du moins a-t-on exploité le document qui en fait part sous cet angle. Partant, se sont affirmés des réseaux de relation, des modes de solidarité et de regroupement qui sous-tendaient diversement les expériences de chacun. L'image de la ville ainsi restituée est apparue tout à fait inédite en ce qu'elle faisait valoir des pratiques de l'espace urbain et des conditions d'être à la ville, et de la ville, variées et jusqu'ici peu mises en valeur. Dans le même temps, s'affirmaient en creux des inégalités et des tensions qui structuraient les rapports de la ville à son arrière pays et sous-tendaient les relations des habitants de la ville entre eux.

La deuxième partie est fondée sur l'étude d'un registre établi par les membres de l'institution juridique de la ville à la fin du XVIIIème siècle. On a cherché là encore à privilégier l'analyse des pratiques en justice, telles qu'on pouvait en percevoir les manifestations, en vue de faire valoir la nature et les conditions des interactions qui s'y faisaient jour. On a plus particulièrement prêté attention aux recours en justice féminins : ils permettaient de saisir avec une certaine acuité les conditions dans lesquelles

s'autorisaient les recours formulés dans ce cadre -et en premier lieu l'impact des catégories juridiques. Mais encore, à partir de l'examen de l'issue de ces recours, on a cherché à rendre compte de quelles façons s'affirmaient, dans la pratique du *qâdhî*, les enjeux inhérents au rôle que l'institution juridique (et les '*ulamâ*' qui la soutenaient) tenait dans la ville. A l'occasion de la régulation des conflits, s'affirmait en effet la défense d'un certain ordre citadin, rendue possible par la capacité des porte-parole de la justice religieuse à s'imposer en interlocuteurs valables.

C'est à nouveau, dans la troisième partie, sur le mode d'une approche privilégiant les pratiques que l'on a cherché à cerner ce qu'il y avait à entendre par la place des Turcs dans la cité. La question s'imposait du fait que la plupart des études sur les villes à l'époque ottomane considéraient comme acquise la position prédominante dans l'ordre social de la classe dirigeante formée par des éléments allogènes, d'origine turque, ce qu'à aucun moment les sources ne restituaient s'agissant de Constantine. On a cherché à voir comment, à l'occasion de la constitution de *habûs ahli* (dons pieux à dévolution familiale), s'affirmait la position sociale d'individus récemment installés à Constantine, dans le but d'y rester et d'y prospérer. On a ensuite tenté de reconstituer, à l'appui d'une documentation au contenu limité mais couvrant une longue période, les conditions de l'émergence d'un lignage dont l'ancêtre était un Turc venu à Constantine au début de la conquête, en montrant que si l'accaparement d'une fonction militaire, et la constitution d'un patrimoine foncier, avaient constitué l'assise économique et sociale de cette famille, son ancrage à Constantine loin d'avoir été acquis en vertu du capital que pouvait représenter son altérité, s'était opéré parallèlement à l'oubli de ses origines. Cette orientation nous a amenée à considérer une certaine dynamique du corps social dans sa capacité à intégrer des éléments exogènes ayant pour contrepartie l'affirmation d'un modèle de "notabilité" autochtone n'admettant pas d'alternative. Le résultat de cette dynamique étant le refus d'une expérience politique qui s'affirmerait en des termes

Introduction

différents : l'échec de Sâlah bey à imposer à la ville un projet étatique ambitieux devait en apporter une démonstration exemplaire.

L'étude de l'aventure de Sâlah bey, à l'origine de ce travail, a fait l'objet de la quatrième partie. Ici, la problématique s'est resserrée autour de la question relative à l'expérience politique de ce gouverneur. L'analyse d'une opération *habûs* de grande envergure a été l'occasion de saisir les manifestations de son projet audacieux d'émanciper Constantine de la tutelle d'Alger. Sa mise à mort, consécutive au refus des autorités urbaines de lui prêter main forte pour mener à bien cette entreprise témoignait, par delà les limites de l'affirmation de l'autorité beylicale, de l'exceptionnelle solidité des repères identitaires des forces sociales citadines dans la défense de leurs valeurs.

La réalité de cette histoire et difficulté de la penser aujourd'hui sont au centre du propos développé dans la dernière partie. Elle a consisté dans l'analyse du contenu de trois chroniques locales consacrées à l'histoire de Constantine avant la prise de la ville par l'armée française. Écrites dans les années 1850, on peut lire ces chroniques oubliées, telles une alternative au bruit de la conquête et au savoir conquérant, comme la manifestation ultime de ces "ancêtres" pour dire et penser l'histoire de cette ville dont ils se réclamaient.

L'étude débute avec le XIX^{ème} siècle et s'achève avec lui. Cependant, l'exploitation de sources produites à ce moment ne justifie ni n'explique à elle seule, bien évidemment, cette excursion dans le XIX^{ème} siècle : c'est encore que l'époque à laquelle elle sont produites constitue un moment privilégié où la société à l'étude se dévoile et se dit. Cette mise en scène de soi ou les expressions qui surgissent de cette société alors, ont été forcées ou volontaires, elles ont en tout cas pour cadre et pour ferment un contexte particulier : celui de la conquête française de la ville à partir de 1837, prélude à une colonisation de l'Algérie qui durera plus d'un siècle. A la faveur d'une confrontation inédite, dont les formes et les modalités ne dureront pas (la colonisation imposera

rapidement un langage nouveau à cette confrontation, qui relève d'une autre histoire) la démarche historique entreprise ici consiste à prendre acte des conditions dans lesquelles naît, pour mieux mourir ensuite, le passé de la Constantine ottomane.

Mieux mourir ? En dépit d'une historiographie indigente sur la Constantine des beys (que l'on peut bien interpréter comme le signe d'un désintérêt relatif), et du sentiment communément partagé aujourd'hui que ce passé si lointain confine à la préhistoire, il s'en faudrait beaucoup qu'il fut oublié. Encore s'agit-il d'en prendre acte en considérant un faisceau d'indices pris à l'actualité plus récente.

“Constantine : la ville de la peur”, titrait au début de l'été 93 un journal national. C'était l'époque des premiers assassinats d'intellectuels en Algérie et la psychose qui régnait alors à Alger, me faisait craindre le pire concernant mon projet de me rendre à Constantine. Or, la terreur annoncée à Constantine s'avéra bien moindre que ce que la presse pouvait en dire, et en tout cas bien moindre qu'à Alger, caisse de résonance par excellence, de la tragédie que commençait à connaître le pays. C'est que pour une grande part, l'idée du danger à Constantine tient de l'image de la ville, celle de sa violence latente, une image tenace et ancienne.

Les représentations de la Constantine actuelle sont sans doute durablement impressionnées par le lourd héritage de la production coloniale (non pas tant d'ailleurs en raison de son point de vue que plutôt du fait de son “monopole”¹³) et la violence sociale latente ressentie à Constantine résulte pour partie de la mise en scène produite d'une ville dangereuse¹⁴. Une analyse de la littérature coloniale montre en particulier comment cette

¹³ F. Colonna, Présentation de Emile Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Edisud, 1983 (première édition 1886) “Comment sortir de la fascination d'un discours senti dans sa raison comme profanateur et conquérant ? Quoi faire des mauvaises raisons de celui qui regardait et, en ce moment décisif de la mutilation et de la rencontre, s'est assuré le privilège exorbitant de décrire ? (...) c'est bien là que réside en effet le scandale, dans le monopole, dans l'absence produite de tout autre discours (...)” p. I.

¹⁴ J'évoque ici les résultats d'une recherche menée dans les années 1980 par Jim Malarkay, qui, confronté inopinément à l'expérience inédite d'un terrain particulièrement difficile à Constantine, s'est de façon pertinente, penché sur les images produites dans la littérature de voyage et romanesque de l'époque coloniale sur cette ville, lui permettant de rendre compte de l'impact de ces représentations sur le corps social urbain qui dans le même temps avait connu des transformations d'envergure liés en particulier à un exode rural massif “Representing the Experience

représentation use assez systématiquement d'une métaphore mettant en rapport la violence du lieu avec la topographie du site qu'occupe la ville. Il en résulte la mise en perspective du lien intime qui rejaillit entre l'extrême escarpement du site et les comportements extrêmes¹⁵.

Ce lien n'est pas dénué de fondement, mais parce qu'il est défini, par cette littérature à l'aune d'un jugement de valeur, il semble qu'il s'arrange un peu vite d'un point de vue "de carte postale" (qui, en effet n'a pas été forcé d'admiration, aujourd'hui comme hier, en voyant surgir à ses pieds, au sortir d'un virage, ce pic rocheux majestueux dominant les airs ?) et partant, fait la part étroite à la dimension historique du lieu. Il est pourtant aisé de saisir comment l'identité constantinoise, sa culture citadine, s'est de tout temps nourrie de la position aérienne de la ville et en quoi cette hauteur a contribué à matérialiser les façons de manifester sa "constantinitude". L'on peut de ce point de vue remonter assez loin en arrière dans le temps pour en découvrir les expressions passées à la postérité.

*Blad al hawa**, la poésie et plus largement les proverbes locaux usent volontiers, pour qualifier Constantine, de cette expression qui joue de l'homonymie des termes issus de la racine arabe *ha-wa-ya*, désignant à la fois l'air, le ravin et la passion¹⁶. Au XVIème siècle, aux premiers jours de la conquête de la ville par les Turcs, l'un des grands savants de l'époque, le Shaykh Abû Hafs Sîdî 'Amar al-Wizân¹⁷ déclinait l'offre qui lui était faite par les nouveaux maîtres du pays d'endosser la charge de *qâdhî* * dans une lettre adressée en ces termes au Pacha d'Alger : "Cette ville que l'on appelle Constantine, et qui

of a City : a Case Study of Exploratory Research in Constantine", exposé oral présenté dans le cadre du Colloque organisé par le Centre des Etudes Maghrebines (Tunis), qui s'est tenu à Tanger, Mécanismes d'articulation au Maghreb. Un séminaire de méthodologie", 30 mai-3 juin 1988. Je remercie A. Henia d'avoir porté mon attention sur cette communication.

15 Illustrés en particulier par cette image d'Epinal faisant du ravin le déversoir des corps mutilés envoyés "par le fonds" des victimes de la justice beylicale.

16 Saint-Calbre, "Constantine et quelques auteurs arabes constantinois, Revue Africaine, n° 57, 1913, pp. 70-95. L'auteur cite en particulier les vers (en arabe suivi de leur traduction) de Muhammad al-Shâdhilî, et d'un auteur anonyme qu'il croit être le même, et qui a composé un "Eloge de Constantine et de ses habitants". Voir aussi Muhammad Sâlah al-'Antarî, Târîkh Qasantîna, OPU, Alger, 1991, p. 141 et suiv.

17 Abdalkarîm al-Fakkûn, Manchûr al-hidâya, Beyrouth, 1987, pp. 35-38., al-Hafnawî, Ta'rîf el khilaf bi-rijâl al-salaf, I, pp. 88-89.

* Les astéries renvoient à l'index des termes arabes.

hier comme aujourd'hui a été surnommée *Blad al-hawa*, ne saurait dans le sens physique du mot ni s'étendre, ni diminuer. Mais dans le sens des passions, elle croît et grandit à mesure que les jours se succèdent..."¹⁸. Le jeu de mot, qui ici accompagne le jugement sévère d'un 'alim * à l'encontre de ses pairs n'est pas anodin : il y a dans la hauteur de la ville, dans l'escarpement du site délimité par les gorges profondes et abruptes de l'oued du Rhumel, enlaçant le rocher qui la porte, un lien indéniable avec sa citadinité. C'est encore aux habitants de Constantine, qu'est lancée cette harangue prêtée à différents protagonistes : "*Oh vous qui côtoyez les corbeaux, maudit soit celui qui a bâti votre ville. Les oiseaux fientent sur nous, tandis que vous fientez sur les oiseaux*", qui amalgame à nouveau la hauteur de leur ville avec la noblesse de leur point de vue.

Capitale numide de Micipsa puis de Jughurta qui la lui enleva avant que les Romains l'investissent à leur tour, qui prit le nom de Constantine (en arabe *Qasantîna*) en l'honneur de l'Empereur byzantin Constantin Ier (311 ap. JC), l'ancienne Cirta présente les caractéristiques de ces cités berbères bâties sur un éperon barré prévenant les attaques extérieures. Les voyageurs arabes ou européens des époques médiévale et moderne, ont d'abord souligné le caractère éminemment défensif de la cité¹⁹. comme l'une de ses composantes intrinsèques. On peut bien prêter attention à l'évolution des représentations de la ville à l'époque coloniale -la littérature est prolix- on y lira tout naturellement une évolution de cette image qui quitte progressivement le thème de la cité guerrière à la fois courageuse et noble, puis dangereuse et incompréhensible pour en venir à une version pittoresque qui fait frémir de plaisir le dépaysement sans danger qu'il procure. De la cité guerrière, à la carte postale qui fait la joie des touristes²⁰, c'est toujours, avec la récurrence de thèmes ressassés, la même Constantine que l'on évoque. Aujourd'hui encore, alors que la ville s'est largement déversée alentours, et que la médina, mal entretenue, est par endroits un champs de ruine abandonnés aux rurbains

18 Vayssettes, *RSAC*, 1867, n°11, p.298 (traduction)

19 Celle-ci qui apparaît à al-Idrîsi comme "l'une des places les plus fortes du monde" (XIIème siècle) et c'est la même expression qu'emprunte Peyssonnel à son propos (la place la plus forte d'Afrique, XVIIIème siècle), "fortifiée magiquement", selon al-Abdarî (XIVème siècle).

20 Berthier et Gossens *Constantine* (guide touristique), Toulouse, Presse de l'imprimerie du Sud, 1963. Les auteurs citent par ordre chronologique les témoignages littéraires produits sur Constantine.

fraîchement débarqués, le rocher, pour les Constantinois anciens comme nouveaux, continue de représenter, et d'être investi symboliquement comme, le centre nerveux de la cité²¹.

La hauteur, en somme, plus que la violence est signe de citoyenneté, de civilisation et d'histoire. Histoire, le mot est lâché : aux sources de ces représentations urbaines, coloniales et post coloniales, il y a, semble-t-il cette dimension, cette profondeur historique. Constantine n'est pas une création coloniale, et là réside le malaise. Pour en rendre compte, c'est à nouveau, la littérature romanesque contemporaine mettant en scène Constantine (on s'en tiendra à la production algérienne post coloniale) qui peut efficacement servir de fil conducteur. Ce corpus littéraire convoque un certain nombre d'auteurs, et non des moindres : ce sont Kateb Yacine, Malek Haddad, Bennabi ou encore Tahar Ouettar. Non pas que Constantine aura produit ou inspiré plus de romanciers de valeur que d'autres villes ou régions algériennes (que dire de la Tlemcen d'un Dib par exemple ? de la Kabylie d'un Feraoun ou d'un Mammeri ? ...) ; mais là où Constantine apparaît, le poids de l'histoire, une histoire souvent encombrante, obscure ou vorace, se trouve en toile de fond, en tout cas n'est jamais loin.

Il existe une propension bien singulière à faire dialoguer le roman moderne algérien avec l'expérience coloniale, quitte à le dessaisir de sa faculté à tenter sinon de donner sens à, au moins de témoigner de l'impact des ondes d'un héritage plus ancien. Il en va de ce qu'il y a un accord tacite et confortable à dessiner de cette façon les limites des enjeux du propos : en se donnant comme témoignage de modernité, la littérature atteint le double objectif de la reconnaissance (y compris internationale : "L'Algérie se vend bien" disait Kateb Yacine au moment de la publication de *Nedjma*²², en pleine guerre (1956)) et de l'expression d'une Algérie indépendante et moderne, quitte parfois

21 Bernard Pagnan, La Médina de Constantine (Algérie). De la ville traditionnelle au centre de l'agglomération contemporaine, Centre Interuniversitaire d'Etudes Méditerranéennes, Fasc. 14, 1989, pp. 7 et suiv.

22 Seuil (nouvelle édition en poche), 1981, 255 p.

en s'arrangeant d'un point de vue pittoresque issu d'un héritage qui ne dit pas son nom²³. Sans doute l'analyse de cette littérature peut-elle s'affranchir d'un cadre plus large que celui de l'époque contemporaine ; il n'en demeure pas moins que la Constantine des romans suggère un héritage qui déborde ses marges. Si c'est bien la colonisation qui se trouve sous les feux dans un roman comme *Nedjma*, c'est aussi l'accaparement d'un passé dont on ne sait plus s'il est histoire édifiante ou ruines, que les pages consacrées à Constantine mettent en perspective²⁴. A un autre niveau, le message d'un roman aussi orthodoxe et péremptoire que celui délivré par Tahar Ouettar dans *ez-Zilzel*²⁵, nourri de la toute puissance de l'idéologie du parti unique, celui des conditions de l'émergence d'un "homme nouveau", ne dénigre pas tant, en dépit d'apparences trompeuses, le modèle colonial, que ce fatras de croyances et d'archaïsmes venus des profondeurs du passé dont Constantine, du haut de son amas de pierres millénaires et branlantes, représente le cimetière vivace. Saisissant encore est le contraste des mises en scènes de la "constantinitude" délivrées par ces deux romans que sont *La dernière impression* de Malek Haddad²⁶ et *La mante religieuse* de Jamel Ali-Khodja²⁷. Il s'en faut de beaucoup pour que la Constantine que parcourt Aziz, le personnage principal du second, en somnambule transparent, une ville qui prend les traits d'une vieille femme ridée au rictus malsain, pareille à une "mante religieuse qui dévore ses amants après la nuit de nocés", ait quelque chose à voir avec la Constantine sereine et sûre d'elle-même de *La dernière impression*, "rocher de tant d'amours", "point d'exclamation sur la plaine glorieuse !". C'est pourtant à Malek Haddad que Ali-Khodja dédicace son roman, dont la grisaille lancinante du témoignage s'oppose 20 ans plus tard à la joie de vivre qui jaillit du roman du premier. Dans ces deux textes qui se parlent, Constantine, ville d'histoire, est le personnage principal auquel s'abreuve le héros de Haddad, ou au contraire qui lamine

²³ Voir par exemple ce que dit Merzak Allouache sur son expérience cinématographique face aux attentes de ce que doit être un "cinéma algérien". Une réflexion qui pourrait tout aussi bien concerner la littérature algérienne, "L'homme qui regardait par les fenêtres, interview de Merzak Allouache", *Être marginal au Maghreb*, Ed du CNRS, pp. 225 et suiv.

²⁴ *Nedjma*, p. 151 et suiv.

²⁵ (le séisme), paru en 1974, traduit de l'arabe par Marcel Bois, SNED, Alger, 1977

²⁶ Paris, Julliard, 1958, 204 p.

²⁷ Alger, SNED, 1976.

Aziz, celui d'Ali-Khodja, mère nourricière au prix du sacrifice dans un cas, mère meurtrière dans l'autre.

Aujourd'hui, sur les traces de Aziz, le personnage central de *La mante religieuse*, où la figure de Salah bey, témoignage de la grandeur passée de la ville, est évoquée dans le cadre d'un bar miteux, comme hier à l'époque coloniale, quand les représentations extatiques de la confrérie des 'Aysawa, "horrible culte"²⁸, n'étaient pas moins un spectacle pittoresque que le curieux de passage n'aurait manqué pour rien, Constantine n'est pas une ville coloniale, et c'est bien justement son épaisseur historique qui la rend dangereuse, pourquoi elle est perçue comme une ville violente. A quelque moment que l'on se situe après la conquête française, le passé de Constantine, tant dans les représentations que dans la pratique citadine, constitue une dimension de l'identité de la ville à la fois incontournable et constamment contournée par la suspicion pesant sur elle, ce qui ne résulte pas seulement du fait colonial. Pour en prendre acte, le milieu XIX^{ème} siècle paraît constituer dès lors un point de vue pertinent, parce qu'il est un moment où, dans un dernier sursaut, les ancêtres racontent l'histoire de cette ville depuis oubliée.

Le titre donné à ce travail, "la ville imprenable", tente de rendre compte, en s'appuyant sur la polysémie du mot "imprenable" de la double dimension qui a soutenu le projet historiographique développé tout au long des pages qui vont suivre. Dans imprenable, il y a l'idée bien évidemment de forteresse qui se prête particulièrement bien, peut-être même trop bien, à Constantine. Pourtant la forteresse à laquelle je pense est moins celle qui réfère à la qualité exceptionnelle de son site, qu'au destin malheureux qu'y connut Sâlah bey, partant cet événement constitutif de l'histoire de la ville qui fut le point de départ de la recherche. C'est à travers lui que je devais rencontrer Constantine, du moins en tant qu'historienne, et m'y tenir. Mais imprenable réfère aussi à la notion de point de vue dont le sujet est l'objet, "ce qui ne peut être obstrué par d'autres constructions". Imprenable en ce sens est cette histoire précoloniale de la ville que les

²⁸ Louis Régis, *Constantine. voyages et séjours*, 1880, Calman Levy, Paris, 344 p. Les'Aysawa, sont une confrérie religieuse, dont les cérémonies culturelles sont l'occasion de rituels spectaculaires. A l'époque coloniale, certaines cérémonies étaient ouvertes au public.

Introduction

réalités contemporaines n'ont pas suffi à évacuer, et qui, quoiqu'on en pense, est constitutive du présent. Il s'agit là si l'on peut dire, des deux bornes qui sont à l'origine de ce travail, et qui à mon sens sont indissociables.

Enfin, une plus longue expérience de travail à Constantine même m'aurait sans doute permis non seulement peut-être d'amasser un matériau plus conséquent²⁹, mais encore, et c'est mon réel regret, d'entretenir une proximité plus intense avec le terrain. La situation qui règne actuellement en Algérie me l'a assez vite empêché. Il restait que la prospection dans le fonds d'archives de la Régence d'Alger et la documentation recueillie au Centre des Archives historiques de la Wilaya de Constantine lors de deux séjours, enfin, la mise à jour d'une chronique constantinoise parmi les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Tunis, tout cela pouvait constituer déjà un ensemble conséquent, à condition de l'entreprendre de façon intensive. Or, je dois l'avouer, j'ai aimé ce moment de la recherche, les lectures attentives et parfois ardues d'une archive dont le temps avait pour une part effacé les traces, cette calligraphie manuscrite progressivement maîtrisée, ces traductions solitaires³⁰. J'ai aimé ressentir ces bouffées du passé, qui se révélaient comme des fragments de vie, comme des confessions qui m'étaient adressés, aimé apprivoiser des langages qui n'avaient plus cours, aimé fouler une documentation dont personne n'avait jusqu'ici parlé, que personne sans doute n'avait lu depuis bien longtemps. J'ai éprouvé ce "goût de l'archive" dont parle si bien Arlette Farge³¹, que j'espère pour une part avoir restitué dans ces pages.

²⁹ Je pense en particulier à l'accès de fonds d'archives privés, auxquels je n'ai pas eu directement accès.

³⁰ J'ai pour certains documents, face auxquels ma connaissance de l'arabe achoppait parfois, été aidée par Kamel Chachoua, que je tiens à remercier ici.

³¹ Le goût de l'archive, Seuil, 1989.

Partie I

Entrer à Constantine en 1840

Introduction

Le 12 octobre 1839, Ferdinand Duc d'Orléans, fils aîné et héritier présomptif de Louis-Philippe Ier, parti deux jours plus tôt de Stora, petit port de la côte baptisé Philippeville et occupé depuis un an par une colonie européenne de près de deux milliers de personnes, approche de Constantine. Son séjour, d'une durée de quatre jours coïncide avec l'anniversaire de la prise de la ville deux ans plus tôt, le 13 octobre 1837.

Ce succès de l'armée française, dirigé par le frère du Prince, Duc de Nemours, avait été coûteux : un premier siège l'année précédente s'était soldé par un échec retentissant. Une seconde tentative mit fin à ces déboires, mais non sans peine. A l'assaut de la ville, par l'ouverture d'une brèche sur le rempart protégeant le seul accès existant, succéda une âpre bataille face à la résistance des habitants : il aura fallu prendre possession de la ville maison après maison. L'annonce de la soumission de la population, sous la forme d'une lettre signée par les notables, parvint au commandement français cinq jours après le début du siège. Constantine se rendait aux mains de ses conquérants.

Cette conquête, réalisée sept ans après la prise d'Alger et au lendemain du Traité de la Tafna, signé conjointement par Bugeaud et l'Émir Abd el-Kader qui instituait une trêve temporaire entre les antagonistes sur le terrain, entreprise après que Ahmad bey, le gouverneur du Beylik de Constantine, dont les principaux centres de la zone côtière avaient été conquis, eut refusé de reconnaître la souveraineté française, s'inscrit dans un projet d'occupation de l'Algérie alors encore balbutiant. En 1837, et jusqu'en 1848,

l'administration de la ville est laissée aux "indigènes" avec la nomination au titre de *Qâ'id al-blad**¹, de Hamouda b. al-Fakkûn, auquel est dévolue la charge de "maire". Cette décision s'accompagne de la création d'un "conseil municipal" de type français, dont les membres sont recrutés parmi les notables de la ville, et qui dans sa forme et ses prérogatives reste proche du type d'organisation urbaine préexistante. Un corps d'armée française, cantonné dans la Casbah, n'a théoriquement pour l'heure que la main haute sur "les choses militaires et la police de la ville"². L'administration urbaine proprement dite lui échappe.

Les réformes de ce système seront plus tardives qu'ailleurs, elles seront opérées à la suite d'un infléchissement politique après le départ, début 1841, du maréchal Valée, remplacé comme gouverneur de l'Algérie par le Général Bugeaud, qui met fin au principe d'une "occupation restreinte" pour imposer une politique de "conquête totale".

Par le biais de mesures énergiques portant en particulier sur les conditions des transactions immobilières, la ville n'accueille d'autre part, au moins jusqu'en 1845, qu'un nombre très limité d'Européens, estimé à 200 personnes à la fin de l'année 1838, à 615 fin 1842. La division de la ville d'est en ouest, en vue d'aménager un quartier européen est encore à venir : un arrêté l'instituera en 1844. Le 29 avril 1848 enfin, l'administration de la ville est soustraite aux Constantinois avec la nomination à sa tête, au titre de *Qâ'id al-blad*, du "citoyen Gasselin", un capitaine en retraite, sous le motif que "les fonctions remplies embrassent trop d'intérêts et sont trop importantes pour être convenablement remplies par l'agent indigène"³. Mais en octobre 1839, Constantine "est restée un camp et une ville indigène"⁴, et c'est cette ville là qui accueille le Prince d'Orléans.

¹ Les astérisques renvoient au glossaire. Le terme paraît bien être une contraction de deux fonctions distinctes avant la conquête, celles de *Qâ'id ad-Dâr* et de *Shâ'ikh al-blad*.

² Mercier, *Histoire de Constantine*, Constantine, 1903, p. 447.

³ Le Registre du Caïd el Bled de Constantine (30 mai 1848-28 février 1850). Analyse des Arrêtés pris par le Caïd el Bled, par M. MEGNAOUA Chérif, Impr. D. Braham, 1929, p. 4.

⁴ Mercier, op.cit., p. 483.

La route tracée par le service du génie empruntant la vallée du Rhumel, c'est d'abord sous l'angle d'une contre-plongée que le Prince découvre la ville. Sur la pente qui y accède, l'ensemble de la population, qui en a franchi les portes pour venir à sa rencontre, s'est amassée de bas en haut, formant une haie d'honneur jusqu'à l'entrée de la ville. La cité est en représentation. A la tête de ce "cortège", se trouve le corps des '*ulamâ*' *, hommes de sciences juridique et religieuse, précédé du *Shaykh al-Islam* *, la plus haute autorité religieuse et morale incarnée par Muhammad b. al-Fakkûn, un vieillard que soutiennent deux des leurs. A ses côtés, un *mufti* * se fait le porte-drapeau des couleurs de la France. A la suite des '*ulamâ*' viennent les membres du "corps municipal indigène", avec à leur tête le *Qâ'id al-blad*, puis les corps de métiers, comptant deux milliers de personnes, chacun devancé par son *amîn**, chef de corporation. En haut de la pente se tiennent les juifs. Enfin, sur l'esplanade sur laquelle s'ouvre la ville, le corps d'armée française formant carré précède les rangs des "goums venus de tous les points" du pays, entendons les indigènes recrutés dans l'armée.

En tout, trois corps sont représentés : les lettrés religieux, l'administration urbaine et les métiers. Deux communautés religieuses se distinguent : les musulmans et les juifs. Mais l'ordre qui structure cette mise en scène désigne des hiérarchies au sein du corps social urbain. L'élite citadine est représentée par les '*ulamâ*'. C'est à l'un d'eux que revient le port du drapeau, signe de ralliement politique s'il en est, et non à la "municipalité", qui en tant que corps constitué ne vient qu'après. Elle n'en est en fait qu'un prolongement. C'est en effet en raison du refus du *Shaykh al-Islâm* d'en prendre la tête en 1837 que la charge municipale aura été déléguée à son fils, encore à ce poste deux ans plus tard. Cet aménagement est donc, en dépit des apparences, une extension logique des prérogatives des '*ulamâ*' , consécutif à la chute des Turcs. Si à l'époque des Beys, les '*ulamâ*' ne prenaient pas de part effective dans le choix du gouverneur de la ville, il leur appartenait lors des cérémonies d'investiture organisées dans la ville d'entériner le choix du Dey d'Alger, en prononçant la *fatiha* * et en revêtant le Bey de

son *qaftan* * d'investiture⁵. La place des '*ulamâ*' en tête du cortège, manifeste enfin la prééminence des porteurs de la doctrine religieuse dans le corps social urbain, en tant que portes-parole des citoyens.

Le gros de la délégation est représentée par les métiers organisés en corporations. On manque de détails sur les modalités de leur mise en scène sur ce théâtre où ils n'occupent que la troisième place. Aucun des observateurs de cette cérémonie n'a rendu compte des hiérarchies structurant les corps entre eux, que d'autres témoignages accréditent clairement. Cette absence de détails, comme du reste le rang tenu par les corporations dans le cortège, sont significatifs de la moindre importance de ces organisations dans l'économie au moins symbolique et idéologique de la cité.

Les juifs, autre masse informe sur laquelle les descriptions ne donneront aucun détail⁶, ferment la "marche". Cette communauté est pourtant relativement importante en nombre à Constantine, mais son organisation nous échappe alors presque totalement. Et si l'on peut préjuger sans risque que leur mise en scène n'aura pas été sans une organisation expressive de ses membres, celle-ci n'aura pas eu dans cette occasion de décrypteur. La présence des juifs sur ce théâtre les désigne, par leur place au dernier rang de ce cortège urbain, entre musulmans et français, dont les forces militaires se déploient en amont, comme une communauté de seconde zone connaissant la réalité de la ségrégation religieuse que fait peser sur elle le statut de *zhimmî* * et dans le même temps rappelle, en la reconnaissant, qu'elle est l'une des composantes existant à part entière dans l'économie urbaine. Car enfin, dans ce déploiement des forces vives de la cité, les femmes sont complètement absentes : c'est une ville exclusivement virile que découvre le Duc d'Orléans.

Ce bel ensemble corrobore les appréciations et les analyses des historiens des villes maghrébines : on y retrouve les principaux groupes qui structurent l'espace urbain

5 Al-Naqqâd, Ta'rikh Sâlah bây.malik Qasantîna, manuscrit, feuillet n° 8

6 Al-'Antarî, qui relate pourtant l'événement, ne fait pas même mention de leur présence. Ta'rikh Qasantîna, établi et présenté par Yahya Bû'azîz, PUA, Alger, 1991, pp. 117 et suiv..

et une organisation et des hiérarchies bien connues⁷. Cependant, il s'agit là d'une représentation d'une permanence éprouvée⁸, d'une mise en scène lisse et sans accrocs, de cadres hiérarchiques qui ne sont que l'une des façons dont la ville se donne à voir. Que se cache-t-il derrière ce théâtre ? Ou encore, au prix de quels rapports de force cette image de la ville s'affirme-t-elle ? Car, si l'on peut porter crédit à cette mise en scène, c'est en tant qu'elle est révélatrice d'un ordre social dominant sur lequel se construisent les valeurs de la citadinité⁹. Mais dans le même temps, s'en tenir aux catégories sociales induites par cette mise en scène concourt à un double aveuglement. En premier lieu, est la tentation, en les prenant à la lettre, d'objectiver ces catégories en leur reconnaissant des propriétés susceptibles de les rendre accessibles à l'exercice d'une analyse opérant à l'horizon d'outils conceptuels contemporains, au risque de prêter à ces catégories une heuristique totalement anachronique¹⁰. Le second biais réside dans le risque de n'appréhender les individus qu'en fonction de ces catégories, cadres commodes d'une classification préconstruite, en se privant dès lors d'un questionnement relatif aux mécanismes qui ont

⁷ Zghall et Stanbuli, «La vie urbaine dans le Maghreb précolonial». in Annuaire de l'Afrique du Nord, 1972, pp.191-213 ; M. H. Chérif, Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin Ali (1705-1740), 2 tomes, PUT, 1984, A. Raymond, Grandes villes arabes à l'époque ottomane, Paris Sindbad, 1985, M. A. Ben Achour, Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXème siècle, INAA, Tunis, 1989, 542 p etc...

⁸ Sur cette permanence, voir G. Grandguillaume, Nédroma, l'évolution d'une médina, E.J. Brill-Leiden, 1976, pp. 48 et suiv., où il consacre une partie importante à l'analyse de l'idéologie urbaine. ⁹ Sur l'usage historiographique des représentations et/ou des rituels urbains, voir S. Cerutti La ville et les métiers, naissance d'un langage corporatif (Turin, 17°-18° siècles), Ed. EHESS, Paris, 1990, et l'usage qu'elle en fait en tant que questionnement préalable : "la ville se présente elle-même", pp. 25 et suiv.. Voir également P. Guignet, Le pouvoir dans la ville au XVIIIème siècle. Pratiques politiques, notabilité et éthique sociale de part et d'autre de la frontière franco-belge, Ed. EHESS, 1990.

¹⁰ C'est le principal reproche que l'on peut faire me semble-t-il à la première partie de l'étude de M.H. Cherif, Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin Ali, op. cit., consacrée aux catégories sociales de la Tunisie moderne. L'évidence de celles-ci s'impose en ce que l'historien peut leur prêter une double approche analytique, fondée d'une part sur les critères autochtones et de l'autre des critères contemporains. Les catégories n'existent donc pas en tant qu'elles s'imposent à l'historien comme des cadres pertinents de l'analyse sociale mais en tant qu'elles peuvent se prêter à des définitions préétablies de ce que doivent être ces catégories. Autrement dit ici la démarche est inversée. S'agissant de la même société, la démarche d'André Demeersman est un peu différente. Elle consiste à entreprendre les critères autochtones définis et considérés comme tels en les interpellant du point de vue des itinéraires individuels et familiaux. "Catégories Familiales et Judicature Tunisienne de la fin du XVIIIème à la seconde moitié du XIXème siècle", IBLA, 1980, pp. 245-277.

contribué à leur construction et à leur affirmation, dans le cadre où elles se donnent à voir¹¹.

Quel chemin prendre pour ne serait-ce qu'entrevoir autre chose que ce bel ordonnancement des fonctions urbaines, délivré par la ville à l'occasion de la venue du Prince ? L'occasion nous en est donnée avec la mise en pratique au cours de l'hiver 1840-1841 d'une procédure de déclarations de décès à laquelle les habitants musulmans de la ville sont conviés. Ces déclarations qui déplacent plus d'un millier de personnes ont été pour nous le moyen de prendre contact avec cette population d'une façon qu'aucun autre document ne permettait. C'est pourquoi le document qui en rend compte est l'occasion d'une exploitation minutieuse, pour découvrir de nouvelles facettes de l'espace social urbain.

11 cf S. Cerutti, *op.cit.*

I Un registre de décès

Entreprendre l'analyse des données d'un registre nécessite d'abord d'en décrypter les codes, c'est-à-dire de jauger à la fois les intentions et les conditions qui ont prévalu à sa production. Au cours de l'hiver 1840-41, les instances de la *mahkama* * malikite¹² (tribunal du *qâdhî* *) de Constantine procèdent à l'enregistrement des décès survenus au sein de la population musulmane de la ville. 591 actes sont ainsi dressés entre le 27 septembre 1840 et le 4 mars 1841, tous consignés dans un registre de près de deux cents pages¹³.

Ce registre, rédigé en arabe, est unique en son genre : on n'en connaît pas d'autre équivalent, mais peut-être en a-t-il existé une série depuis perdue¹⁴. Les conditions même

¹² Ecole juridique dominante au Maghreb parmi la population autochtone. Avec la venue des Turcs, le hanafisme, autre doctrine appartenant comme le malikisme au sunnisme s'implante à Constantine, comme dans les autres ville maghrébines sous domination ottomane, concourant à la création de deux institutions juridiques.

¹³ Les feuillets sont numérotés de 11 à 108. Je n'ai pu obtenir de travailler qu'à partir de 543 actes de décès.

¹⁴ Ce document conservé au Centre des archives historiques de Constantine a fait l'objet d'une rapide présentation de M. Bedjadja ancien directeur de cet établissement, qui en a exécuté une photocopie mise en circulation au Centre. Il y relate entre autres les conditions particulières dans lesquelles ce document a refait surface. Si selon lui d'autres registres du même type auraient existé, celui-ci est le seul qui à ce jour a été retrouvé. Une présentation plus longue et plus détaillée de ce document a été faite récemment par Fatma-Zohra Guechi, "Artisans et métiers à Constantine en 1840, voisinage et solidarité", *Revue d'Histoire Maghrébine*, 1996, vol. 23, n°81-82, pp. 269-301.

M. Bedjadja retient que les dates des actes consignés dans le registre couvrent une période qui débiterait un dimanche, premier jour de *sha'bân* 1256 et s'achèverait un jeudi, dixième jour de *muharam* 1257. Selon le calendrier julien, les actes se succèderaient entre le 27 septembre 1840 et 4 mars 1841. Or cela pose deux problèmes. Le premier est qu'à considérer le premier *sha'bân* comme correspondant au 27 septembre de l'année 1840 oblige à dater le dernier acte non du 4 mais du 3 mars. Plus ennuyeux encore, le mois de *sha'bân* dans le registre compte non pas 30 jours mais 31 ce qui est incompréhensible. Un autre détail apparu dans la datation quotidienne montre que le scribe fait des erreurs de datation ; au cours du mois de *Qa'ada* il fait en effet correspondre à plusieurs reprises deux jours de semaine successifs à une même date (samedi et dimanche 16; puis dimanche et lundi 17, enfin lundi et mardi 18), avant de rétablir son erreur. Cela est sans doute sans

de conservation de celui-ci, subtilisé par un habitant de la ville à la municipalité au début de ce siècle et rapporté après l'indépendance au service des Archives, montrent combien les documents administratifs de cette époque ont connu la dispersion et la dilapidation. Mais si l'on ne peut saisir l'ampleur de la perte, on peut par contre évaluer plus précisément l'époque à laquelle cette documentation émerge : cette série de registres, si d'aventure elle a bien existé, du moins le principe de cet enregistrement, a débuté au lendemain de la conquête française, et pas plus tôt : ce document est en effet marqué du sceau des nouveaux occupants.

A : Conditions et moyens

Les déclarations de décès étaient étrangères aux pratiques antérieures à 1837. D'autre part les modalités de cet enregistrement dénotent le caractère "commandé" de cette opération : les catégories d'énonciation de l'identité des personnes sont en tout point comparables à celles des documents administratifs français. On sollicite des personnes qu'elles fassent connaître leur nom, leur métier, leur âge et leur adresse. Autant d'éléments constitutifs d'une classification dont on perçoit fortement la parenté avec l'état-civil, ou plus globalement avec les documents administratifs existant en France depuis l'Ancien régime et qui jusque là est inconnue à Constantine.

Pour mettre en place cet enregistrement, les autorités françaises ont sollicité les compétences d'une institution citadine ancienne, l'institution juridique, relevant du *qâdhî*, et c'est donc auprès des tenants de cette institution, qui avaient à charge d'enregistrer mariages et répudiations, qu'il est pratiqué. Mais dans le même temps, les modalités

grandes conséquences mais indique que l'on ne peut se fier totalement à l'exactitude des datations transcrites, sans procéder préalablement à un examen au jour le jour permettant de débusquer les éventuelles "erreurs humaines" avant que de se reporter aux tables de correspondances. Cela m'amène à penser que la première date du registre n'est pas le premier *sha'bân* mais certainement le dernier jour du mois précédent, soit le 29 *redjeb*, et qu'il s'agit d'un dimanche correspondant au 27 septembre 1840. Si l'on retient ce calendrier, les actes du registre s'étaleraient sur une période de 160 jours, avec une fréquence d'enregistrement moyenne de 3 à 4 actes par jour.

mêmes de la procédure révèlent un premier aménagement des prérogatives de cette institution : sans doute le formulaire des actes emprunte-t-il à l'administration conquérante non seulement le questionnaire, mais aussi plus fondamentalement un *ton* aux accents anonymes et bureaucratiques tout à fait inédit par rapport à ce que l'on sait des documents antérieurs de cette institution, comme en témoigne cette formule qui invariablement introduit chaque acte : *devant (l'autorité) habilitée à l'enregistrement de la mahkama malikite de Constantine en vigueur (...)*. Il n'est cependant pas certain que les déclarants aient été sensibles à ce changement, avant tout scripturaire, alors que leur déposition se faisait sur le mode oral. On peut cependant se demander comment ils ont perçu un questionnement totalement nouveau dans sa forme. On y reviendra. Par contre, le principe d'un enregistrement obligatoire et préalable à tout enterrement a du non seulement constituer une contrainte nouvelle pour les habitants de la ville mais encore induire un rapport nouveau avec l'institution juridique, qui s'impose désormais comme un instrument de contrôle à des fins intéressant en premiers lieu l'occupant.

B : Contrôle d'un contact

L'institution de cette pratique correspond à un premier moment de contact et d'organisation encore fragile, et qui dans sa forme connaîtra des évolutions. Cette mesure précède en tout cas toutes les autres formes de contrôle préfigurant l'instauration de l'état civil en Algérie, qui, dans les dernières années du XIX^{ème} siècle, sera l'occasion d'une vaste campagne aux résultats d'ailleurs contrastés¹⁵. Ce n'est, par ailleurs, que le 20 juillet 1848 qu'un arrêté municipal fera "obligation aux indigènes musulmans de Constantine de déclarer la naissance de leurs enfants", obligation qui s'appliquera tant au chef de famille, qu'à "la sage femme et aux personnes présentes à l'accouchement"¹⁶.

15 Cf les pages consacrées par Ch. R. Ageron à l'instauration de l'Etat civil en Algérie, Les Algériens musulmans et la France (1811-1919), Paris PUF, 1968, T. I, pp. 176 et suiv.

16 Le Registre du Caïd el Bled de Constantine (30 mai 1848-28 février 1850).op. cit, p. 15 (arrêté n° 8).

L'enregistrement des décès effectué au cours de l'hiver 1840-41 a pour enjeu essentiel un contrôle sanitaire : chaque déclaration fait apparaître précisément la cause du décès et l'âge de la victime, et l'ensemble informe des raisons de la mortalité. Cette préoccupation désigne bien la réalité d'une approche encore balbutiante de la société que relayera bientôt dans ce domaine une politique sanitaire plus affirmée, dont Yvonne Turin a relaté en détail les évolutions¹⁷.

Les réalités du contact s'affirment encore à d'autres niveaux, en particulier lorsque se manifestent de nouvelles façons d'appréhender le cours du temps. Si les horloges ont fait leur entrée dans la ville à la suite de l'armée conquérante, c'est par contre un temps musulman qui a prévalu à l'établissement du registre. Le calendrier de l'hégire (mois et année : nous sommes en 1256, et les enregistrements ont eu lieu au cours des mois de *Sha'bân*, *Ramadhân*, *Shawâl*, *Qa'ada* et *Hidja*) est celui adopté par les instances de la *mahkama*, et avec ce dernier, une temporalité quotidienne qui débute avec le coucher du soleil¹⁸. Cette temporalité est mesurée, dans les mentions relatives au moment du décès, requises par le formulaire de l'acte, en unités de temps qui prennent pour points de repère les moments de prière (5 par jour) et plus généralement la position du soleil dans le ciel. Ces unités de temps divisent la journée et la nuit en une dizaine de moments¹⁹. Cependant à trois occasions c'est par référence au cadran horaire qu'est déterminé le moment du décès. Un homme indique en effet "qu'un fils lui est né au milieu de la nuit, qui est décédé à 7 heures le même jour". Un autre déclare le décès d'un parent mort la veille, à 7 heures également. Un homme enfin fait part de la mort d'un enfant décédé à 9 heures. Ainsi, au sein même de la *mahkama*, une nouvelle temporalité se manifeste -timidement.

17 Affrontement culturels dans l'Algérie coloniale (1830-1880), Paris, Maspéro, 1971, pp. 303 et suiv.

18 Un jour commence en effet par la nuit et non le contraire : c'est pourquoi on trouve qu'un tel "est mort au début de la nuit de ce jour".

19 La journée se divise selon les temporalités suivantes : '*achâ* (une heure après le coucher du soleil, selon le dictionnaire de Baussier) ; *shatr al-layîl* (milieu de la nuit) ; *thulth al-layîla* (troisième partie de la nuit) ; *qabla al-fardj* (point du jour, aurore) ; *fardj* (aube) ; *tulâ' ash-shams* (ascension du soleil) ; *dhahâ* (une heure après le levé du soleil selon Baussier) ; *zawâl* (midi, moment où le soleil entame son déclin) ; *zuhur* (une heure après-midi selon Baussier) ; '*asar* (milieu d'après midi) ; *ghurûb ash-shams* ou *maghrab* (coucher du soleil).

Si la montre à gousset n'est probablement pas totalement méconnue pour la population de Constantine, l'usage de la mesure horaire n'est certainement pas répandue. La référence qui en est faite, non pas incidemment mais sous la plume du greffier, n'en témoigne pas moins des incidences de la conquête sur la population.

Ce registre témoigne d'un contact. Il résulte encore d'une double traduction : la première est relative à l'importation d'un modèle de délivrance identitaire, au point que l'on peut se demander si l'énoncé standard des actes n'est pas lui-même la traduction littérale d'un document rédigé à l'origine en français. La seconde traduction consiste dans l'adaptation des réponses des gens à la grille des questions à laquelle leur témoignage est soumis.

C : Écarts de langage

Entre les attendus du questionnaire et les réponses induites, l'écart du strict point de vue de l'information brute révèle d'apparentes approximations liées à des ajustements constants et nécessaires à l'appropriation des questions par ceux qui y répondent. D'un côté, les causes de la mort, telles qu'elles sont définies par les gens eux-mêmes, font place à un savoir commun entendant signifier avant tout un état de dysfonctionnement : la majorité des personnes décédées souffraient de *bard*, littéralement le froid, mais qui ici désigne les effets d'un état fébrile. Le corpus de termes servant à désigner les maux, et en particulier ceux touchant les enfants qui sont les victimes les plus nombreuses, ne peut être appréhendé qu'en tenant compte des rapports entretenus avec les maux et la mort, dont les expressions transcendent largement les limites ou même les attendus du diagnostic médical²⁰.

²⁰ voir Tableaux I à IV en annexe.

A un tout autre niveau, les âges délivrés par les individus relèvent d'une construction que l'estimation seule n'explique qu'en partie. On aurait pu admettre en effet que ces âges soient le produit d'un calcul aléatoire. Certains observateurs européens au XVIIIème siècle pouvaient le laisser penser ; ainsi, ce Français captif, qui occupa auprès d'un bey du Titteri, la province centrale de la Régence, la haute charge de trésorier écrivait : *“Si quelquefois je demandais à quelqu'un d'eux quel âge il avait ou combien il y avait de tems qu'il était marié, il me répondait toujours qu'il naquit pendant le règne d'un tel bey ou pendant qu'on bâtissait telle maison et qu'il se maria dans le tems de telle ou telle époque (...)”*²¹. Et sans doute, le calcul n'est pas totalement absent de l'appréciation des âges. Il y a en particulier une grande différence entre la précision qui prévaut dans l'énoncé des âges des enfants et le vague concernant l'âge des adultes. Les âges des plus jeunes paraissent être assez clairement déduits d'un calcul établi en mois²² (de un à onze, dans un cas l'âge d'un enfant est estimé à 30 mois -ou en jours pour les nourrissons : un enfant a 12 jours, un autre 25), puis en années, jaugées de façon assez précises pour tenir compte le cas échéant des semestres -jusqu'à 5 ans. Une fillette est morte alors qu'elle avait “deux ans moins deux mois”. A partir de trente ans, les âges deviennent ronds : ce sont sauf exception des âges décennaux qui s'imposent. On pourrait y voir le résultat d'estimations d'autant moins précises que le temps a passé. Mais plusieurs indices montrent que la définition des âges des personnes ne relève pas ou pas seulement d'un travail de mémoire plus aléatoire au fur et à mesure que la personne a pris de l'âge.

On constate en particulier les écarts d'âge de la même personne venue témoigner plus d'une fois. Le boulanger, Sî Ahmad bin Zîb déclare avoir 40 ans le 3 octobre 1840, puis 50 ans le 5 novembre suivant. Le potier Muhammad b. Alî fait varier son âge d'une décennie lui aussi à 15 jours de différence. Muhammad bin al-Wasîf dit avoir 60 ans lors d'un premier témoignage, et 50 lors d'un deuxième, un peu moins de deux mois plus tard. Ces variations dans un espace temps relativement court montrent que le témoignage

²¹ Emerit, “Mémoires de Thédénat”, *Revue africaine*, T. XCI, 3-4ème trim. 1947, p. 334.

²² Très probablement en mois lunaires, correspondant à ceux du calendrier hégirien.

de ces hommes ne prend pas seulement appui sur la mémoire : d'autres éléments entrent en compte, peut-être le contexte même de la déclaration et les personnes en présence, sans que l'on puisse cependant repérer des "règles" et des régularités prévalant au, ou induites par le contexte.

Par contre, l'on peut avancer l'idée que les âges ici délivrés tendent globalement à être surestimés. Le premier indice est constitué par l'âge des femmes à leur mort. Sur les quatre mortes à leur accouchement, l'âge d'une seule est mentionné : elle a 40 ans. Plus explicite encore l'âge des femmes mortes d'une suite de couche : une a 40 ans, mais deux ont 50 ans et une autre 60 ans. Dans l'ensemble de la population adulte, celle des morts comme celle des vivants, les personnes ayant 50 ans et plus sont majoritaires.

Parmi les personnes décédées, les enfants représentent le plus grand nombre. Cependant les adultes sont globalement très âgés : pas moins de 41 % d'entre eux (soit 82 individus) ont entre 40 et 50 ans. 56 personnes ont atteint l'âge de 60 ans et plus (ce qui représente 10 % de l'ensemble de la population décédée, et pas moins de 26 % des adultes parmi elles). Enfin, on y rencontre, à pas moins de cinq occasions des centenaires : l'âge d'un homme et d'une femme sont en effet évalués à 100 ans, mais aussi deux hommes meurent respectivement à l'âge de 110 ans, une femme encore à 112 ans et une dernière s'éteint en ayant atteint l'âge vénérable de 120 ans. Cette propension au "vieillissement" révèle que la délivrance des âges n'est pas totalement comptable et qu'elle sert d'autres catégories d'entendement.

D : Les cadres d'une présentation de soi

L'énoncé d'une identité intégrant à la fois un nom, un métier (ou une fonction) et une adresse, constitue un type d'information que les documents tenus par l'institution juridique à la même époque comme antérieurement ne faisait pas apparaître. Si à l'occasion d'un mariage, d'une vente ou encore lors d'un conflit, l'identité

professionnelle des individus en présence était parfois signifiée, cette information n'avait rien de systématique et était en fait relativement rare. Dans l'ensemble des quelque 6 000 actes contenus dans un registre couvrant 5 années consécutives entre 1787 et 1791, et donc mettant en présence deux fois plus d'individus au moins, seules 400 personnes font connaître leur activité professionnelle²³. Quant aux lieux de résidence, il ne sont jamais mentionnés.

Les informations recueillies dans ce registre de décès doivent donc leur richesse à une façon nouvelle, au moins d'un point de vue formel, de se faire connaître et partant de se situer. Mais cette présentation de soi n'utilise pas moins des catégories empruntées au langage commun et faisant sens, faisant valoir une sémantique relativement cohérente. Ces constructions identitaires sont formulées en tenant compte, bon gré mal gré, des données normatives (indiquer son activité marchande n'est pas tout à fait pareil que de faire valoir un métier tel que celui de porteur d'eau, la hiérarchie des métiers urbains ayant des implications sur les façons de se dire à la ville), mais aussi pratiques et/ou opportunistes, en fonction des contextes qui prévalent à la déclaration. Aussi bien, à partir des catégories produites que sont le nom, le métier et l'adresse, la formulation des identités ne se départit pas du "paysage social" dans lequel elle s'inscrit. Mais dans le même temps, elle fait apparaître différents niveaux identitaires qui s'entrecroisent et s'imbriquent, et qui tous ont à voir avec l'identité urbaine. En tenter l'analyse concourt à rendre compte de sa diversité.

On tentera ici une "visite" de l'espace urbain en prenant pour point de départ ce que l'on peut appréhender de l'expérience de ses habitants. Paradoxalement, la maladie et la mort, et à l'horizon la déambulation dans les rues de la ville des cortèges funéraires en direction du cimetière, mettent en scène les vivants. Comment faire la part de la douleur et du deuil dans ces déclarations morbides, on a voulu en retenir les formes de solidarité

²³ Registre de *qâdhî*, intitulé Registre de mariages et de répudiations (1787-1792), conservé au Centre d'Archives historiques de la wilaya de Constantine.

que dans ces moments, les vivants se manifestent mutuellement. Car, s'il revient aux proches des personnes défuntées de venir déclarer leur décès, ceux-ci ne viennent que rarement seuls, mais déclarent en compagnie de deux autres personnes de leur connaissance qui, ayant décliné leur identité, témoignent pour eux.

Si les morts sont nombreux, les vivants le sont bien plus encore : à partir de ces actes, en procédant à la constitution d'une banque de données, on a mis à jour 2 154 identités, dont 1 607 concernent des vivants. Parmi eux, un certain nombre témoignent ou déclarent à plusieurs reprises, ce qui ramène ce chiffre aux alentours de 1 400 à 1 500. Avec quelque 2 000 individus, c'est plus du dixième de la population urbaine, estimée à 20 000 habitants, dont 15 552 musulmans, selon le premier recensement effectué en 1843, que ce registre de décès nous fait connaître. Une population ici presque exclusivement masculine : si la mort touche aussi bien les hommes que les femmes, ces dernières, venues déclarer un décès, sont en tout petit nombre (14 en tout), et aucune ne témoigne, ne pouvant juridiquement être sollicité que le témoignage d'hommes majeurs et de condition libre.

Chaque déclaration met en présence non pas une mais trois personnes. Il n'est pas certain qu'elles se connaissent toujours : deux déclarations successives révèlent parfois que les témoins mis à contribution ont été appréhendés dans l'enceinte même de la *mahkama*, donnant lieu à des échanges réciproques de témoignage entre déclarants respectifs, sans compter encore la mise à contribution des membres de l'institution. Soit par méconnaissance des conditions de la déclaration nécessitant la présence de témoins, soit par défaut de réseau de connaissances, quelques personnes arrivent seules pour déclarer un décès. Mais bien plus souvent, témoins et déclarants se connaissent. Au delà des identités singulières, cette déclaration est donc l'occasion d'observer des réseaux relationnels. On peut en particulier prendre la mesure des solidarités familiales, professionnelles ou de voisinage qui se manifestent à cette occasion.

Prendre le témoignage des individus pour point de départ de l'observation de l'espace social urbain ne peut que rendre plus complexe l'image de la ville qui s'en dégage : elle rend compte de la multiplicité des façons d'être à la ville. Plus fondamentalement, ce point de vue contribue à la mise en perspective des rapports des individus à la société urbaine sous ses différentes formes et de la façon dont ces derniers adhèrent, et à quel prix, aux manifestations dominantes des valeurs de la cité. Cette approche se veut une discussion avec les principaux états de la question formulés dans les études historiques sur les sociétés urbaines du monde arabe à l'époque moderne²⁴. Car enfin, l'entreprise de cette analyse, tout en tenant compte du contexte politique et social qui caractérise le moment dans lequel sont recueillis ces témoignages, est mue par la volonté d'éclairer ce qui peut l'être des modalités d'une citoyenneté qui dans sa forme et ses expressions a plus à voir avec le XVIIIème siècle finissant qu'avec ce qu'il en adviendra, quelques décennies plus tard, au contact de la colonisation et plus globalement avec l'entrée de Constantine dans la "modernité". C'est pourquoi, on n'hésitera pas à utiliser le cas échéant la documentation plus ancienne disponible, publiée ou manuscrite²⁵, soit pour comparer les situations, soit pour compléter l'information délivrée par ce registre.

24 Raymond, Grandes villes arabes à l'époque ottomane, Paris Sindbad, 1985 ; Ben Achour, Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXème siècle, INAA, Tunis, 1989, Abdelnour, Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane, Beyrouth, 1982.... pour ne citer que les principales études avec lesquelles on dialoguera.

²⁵ Il s'agit en particulier d'une part du Registre de mariages et de répudiations, 1787 et 1792, rassemblant les actes notariés établis devant l'instance du *qâdhi* malikite déjà cité ; d'autre part, de deux listes d'actes de propriété de Constantine, rédigés entre le XIVème siècle et le XIXème siècle, série Z, fonds AOM, Aix en Provence microfilmé sous la côte MI 69. Le Registre du Caïd el Bled de Constantine (30 mai 1848-28 février 1850), op.cit, a lui fait l'objet d'une publication.

II Se nommer, qu'est-ce à dire ?

Les identités nominales formulées ici, ont dans leur grande majorité à voir avec le “nom arabe” tel que Jacqueline Sublet en a défini les modalités d'élaboration et les sens à partir de l'étude des mentions prosopographiques rassemblées dans les recueils biographiques arabes du Moyen Age, et dont les composants sont :

- le *nasab* * (la généalogie), qui contient le '*ism* * , c'est-à-dire le nom que la personne a reçu à la naissance, suivi des '*ism* hérités de la branche paternelle ;
- La *nisba* * , que l'auteur traduit par “nom de relation” et qui est construit à partir d'un nom de métier ou d'une fonction autrefois exercée par un membre de la famille, ou encore à partir d'une région, d'une tribu ou d'une ville d'origine.

A cette dimension “verticale”, viennent s'ajouter les éléments contribuant à qualifier l'individu lui-même, qu'il s'agisse de l'activité qu'il exerce ou des titres d'honorabilité dont il est éventuellement gratifié²⁶.

Ces noms se donnent donc théoriquement à lire comme un ensemble d'éléments qui informent aussi bien, et de façon relativement exhaustive sur l'origine familiale que sur l'expérience et l'itinéraire des individus, au point d'apparaître comme de véritables biographies. Cela dit, en dépit de l'empreinte de ce modèle de construction onomastique, il s'en faut de beaucoup que les identités énoncées à l'occasion des déclarations de décès s'y conforment entièrement : ni identités posthumes, ni élaborations savantes, les

²⁶ Un dernier élément qu'est la *kuniya*, forgé à partir du nom de son enfant, n'est pas usité ici, sinon en lieu et place du '*ism*. Quant au *laqab*, ou surnom, il a ici un sens différent sur lequel on reviendra. Sublet, Le voile du nom, essai sur le nom propre arabe, PUF, 1991.

énoncés identitaires qui nous parviennent, délivrés par les gens eux-mêmes, n'en sont pas seulement, par comparaison, une pâle imitation. Plus sûrement à l'exhaustivité qui est la règle dans les recueils biographiques se substitue ici, avec les mêmes outils, différents moyens de dire qui on est.

A : Une construction

L'identité des personnes se donne à voir sous une forme labile, mais selon des codes connus de tous qui consistent à formuler une façon, parmi d'autres possibles, de se dire, au point qu'une même personne peut apparaître sous plusieurs "identités"²⁷. Le témoignage d'un homme est attesté à cinq occasions, toujours pour seconder des déclarants différents, et dont rien ne permet, pour ce que l'on en sait, de jauger l'horizon et la nature des liens qu'il entretient avec chacun. Cet homme, qui exerce la profession de couturier (*khiyât*), se fait connaître à chaque fois sous une identité différente. On le rencontre sous le nom de "Muhammad at-Tahîr", ou de "Sî at-Tahîr", dans ces deux cas, avec la mention de son activité professionnelle, mais encore sous l'identité de "Sî Muhammad at-Tahîr as-Saqnî", "Muhammad at-Tahîr as-Saqnî le couturier", et enfin "Sî at-Tahîr b. Muhammad as-Saqnî". Ce qui motive cet homme à mettre en avant l'une ou l'autre des facettes de son identité nous échappe. Par contre, chacune des identités qu'il décline lors de ses prestations successives est "un nom à part entière"²⁸. A partir des différents éléments dont dispose notre homme pour dire "qui il est", un *'ism*, Muhammad, qui est également le *'ism* de son père (b. Muhammad) ; un "surnom", at-Tahîr, dont il use aussi comme d'un *'ism* ; un "nom de relation" (*nisba*), as-Saqnî, qui révèle l'origine géographique et tribale de sa famille ; une profession, celle de couturier ; enfin, la reconnaissance d'une certaine respectabilité sociale qui lui permet de se qualifier

²⁷ Cf. Cl. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, éd. (fr.) PUF 1986, et la comparaison qu'il fait du concept de personne, pp.71 et suiv.

²⁸ Sublet, op. cit., p 8 : "...les éléments qui composent (le nom propre arabe) ne sont perçus que comme un tout que sous la plume du biographe qui est le véritable révélateur du nom."

(ou d'être qualifié) de *Sî*, Monsieur, il lui est loisible de se mettre au jour sous différents angles, soit en privilégiant la dimension généalogique, verticale de son identité, fondée sur l'héritage familial, soit la dimension spatiale, horizontale, qui s'appuie sur son expérience individuelle et en particulier son rapport présent à la ville. Cet exemple reste un cas "limite" : il est rare qu'un même individu apparaisse de façon si fréquente, plus rare encore sans doute, de faire à ce point varier son "nom". Mais il en ressort le principe d'une identité "modulable", et qui plus est forgée d'éléments tous susceptibles de rendre identifiable la personne qu'elle désigne²⁹.

Le métier, dans ce jeu d'identification, peut ne constituer que le seul élément complémentaire du *'ism*. C'est de cette façon qu'une centaine d'hommes se font connaître. Le métier constitue bien un élément à part entière de l'identité individuelle, tout autant que l'énoncé généalogique, au point de l'en soustraire. Dans de très nombreux cas d'ailleurs (dans près de 20 %), le métier est intégré au nom : on rencontre par exemple un certain "Ibrâhim le porteur d'eau b. al-Tabâl" ou encore "Bâchir fils d'Ahmad, nattier et originaire des Mzîta". D'autre part, la profondeur généalogique des énoncés identitaires, lorsqu'ils intègrent les éléments d'une filiation plus ou moins longue, précédés du suffixe patronymique *bin* * (fils de) n'est pas mesurable : Ainsi, on peut se demander si ce Balqâsam b. al-Djazâr, qui est cordonnier, est effectivement le fils d'un boucher (*djazâr* * signifiant boucher), ou si cette filiation désigne un patronyme familial hérité d'un ancêtre éponyme. Le nom, construit à partir du présent et de l'individu qui parle, peut se nourrir de plusieurs temporalités sans que l'on puisse savoir toujours ce qu'il en restitue.

Finalement, à quels horizons ces noms se confrontent ? Ils restituent une part de l'expérience des individus, ce en quoi ils sont, dans l'esprit qui anime leur construction, tout-à-fait comparables à ceux de ces savants de l'âge d'or de l'Islam, suffisamment célèbres pour occuper une place dans les recueils biographiques. Mais dans le même

²⁹ De la même façon, Robert Descimon, a montré comment, à s'en tenir aux catégories urbaines d'Ancien Régime définies par Mousnier, une même personne peut investir tout les niveaux de la hiérarchie sociale. Exposé développé dans le cadre de son séminaire mené conjointement avec Simona Cerutti à l'EHESS (1993-94).

temps, ces noms s'affirment en vertu de la nécessité pratique d'une identification individuelle connectée au contexte social immédiat dans lequel ils sont restitués. Les noms, forgés par ceux qu'ils désignent, peuvent dès lors être appréhendés comme un témoignage de ceux qui l'énoncent, et partant restituer la dimension d'expériences diversement formulées.

B : Le discours des origines au contact de la ville

Les études relatives aux structures sociales de l'espace urbain maghrébin traditionnel font ressortir l'impact d'une ségrégation ethnique qui s'affirme non pas toujours dans les modalités d'occupation de l'espace à l'image des quartiers communautaires des villes de l'Orient arabe, mais dans les modalités d'accès aux activités professionnelles. Une frontière se dessine ainsi entre deux gros types de métiers, que séparent à la fois le crédit social dont ils sont respectivement investis et le rendement proprement économique. Aux citadins, les *hadhar-s**, les métiers "techniques" valorisés, aux "étrangers", les *barani-s**, originaires des régions et tribus alentours, les métiers "manuels" de moindre considération³⁰.

Qui sont les "étrangers" à Constantine ? Deux sources du début du XIX^{ème} siècle nous permettent de les identifier. La première est le texte d'une *qassîda* * écrite en 1802, dont l'auteur était connu pour la vivacité acerbe de ses vers³¹. Cette chanson consiste, entre autres, en une dénonciation systématique et virulente de "l'envahissement" de la ville par les populations "étrangères", que l'auteur désigne comme les responsables du déclin des valeurs citadines. Ce sont les Kabyles, les Souafa, les Mzita et les Mzabites. La seconde source est le court extrait d'un manuscrit, dont le

³⁰ H. Touati, "Les corporations de métiers à Alger à l'époque ottomane", RHM, n°47-48, 1987, pp. 267-292 ; Miriam Hoexter, "Taxation des corporations professionnelles d'Alger à l'époque turque", ROMM, n°36, 1983, p. 19.

³¹ A. Cour, "Constantine en 1802 d'après une chanson populaire du Cheïkh Belqâsem Er-Rahmouni El-Hadad", Revue Africaine 1919, pp. 224-240.

traducteur ne révèle ni la date ni le nom de son auteur, qui traite des différents métiers qui se pratiquent à Constantine³². Aux métiers du commerce, succèdent les différents artisanats, pour finir sur les emplois de service. L'énumération des métiers est dominée par un ordre de préséance traduisant la valeur sociale reconnue respectivement à ces activités. C'est pourquoi, une fois passées en revue les activités les plus nobles, suit la liste de ceux exercés par les *barani*-s : à nouveau, sont nommés les Kabyles (maçons, bouchers, fabricants de savon ou fabricants d'outres et de tuiles), les Mzabites (cuisiniers), les Tunisiens (torréfacteurs) et les Nègres (badigeonneurs à la chaux)³³. Un rapport³⁴ enfin, établi au lendemain de la conquête, utilise à nouveau des catégories comparables s'agissant de l'exercice de ces métiers, avec des variantes³⁵ et en désignant outre Kabyles, Mzabites et Nègres, Mzâtî-s, Biskrî-s et Shawi-s³⁶.

On aurait pu s'attendre à ce que dès lors, les noms rendent compte de ce "grand partage" des prérogatives urbaines, en particulier par l'usage relativement courant (dans près de 25 % des cas) de compléter son nom par une *nisba*, ou nom de relation, désignant l'origine familiale des individus. Or les identités nominales qui sont délivrées ne restituent que très partiellement cette réalité. D'une part, la variété des énoncés des noms qui contiennent une *nisba*, loin de se cantonner aux seuls "étrangers" désignés plus haut, signalent jusqu'à 150 origines différentes : origines tribales (Abdannûrî, Saqnî, Rîghî, Darâdjî...) dont les territoires se situent le plus souvent dans le Constantinois, citadines (certaines proches de Constantine : Djîdjalî, Mîlî, Anâbî, Biskrî..., d'autres plus éloignées : Djazâ'irî (Alger), Tûnsî (Tunis)...), ou régionales (Qabâ'îlî, Shawî, Twâtî,

32 Ch. Feraud, "Les corporations de métiers à Constantine avant la conquête. Traduction d'un manuscrit arabe", *Revue Africaine*, n° 16, 1872, pp. 451-454.

33 Auxquels il faut ajouter les juifs, auxquels sont attribuées également des professions spécifiques : bijouterie et nettoyage des égouts. Par "nègres", terme qu'emploie Féraud dans sa traduction, il faut entendre les anciens esclaves.

34 Archives d'outre Mer, Aix en Provence, F. 80 556, cité par H. Touati, op. cit, p. 268.

35 Les Kabyles selon ce document, sont boulangers, maçons, bouchers, tisserands, forgerons et jardiniers ; les Mzabites sont marchands au détail, frituriers, traiteurs et bouchers ; les Nègres sont badigeonneurs, fabricants de paniers, marchands de pain, manoeuvres et domestiques. Cité par H. Touati, ibid.

36 Les Mziti-s sont fabricants de nattes et de tissus de laine, tailleurs et portefaix ; les Biskri-s sont frituriers, tripiers, éboueurs et portefaix ; Les Shawi-s sont baigneurs (hommes des hammams), portefaix, porteurs d'eau et manoeuvres. Ibid.

Waslâtî, Maghrîbî...). D'autres noms de relations signalent l'origine allogène des hommes : al-'Adjmî (non musulman), al-Indjachâ'irî (le janissaire), al-Qarghalî (le koulougli). A cette multiplicité, s'ajoute la dispersion : à peine 27 *nisba* concernent plus de trois personnes, et 90 n'en concernent qu'une. Mais d'autre part, et conséquemment, cette moindre manifestation d'une formalisation de l'ethnicité communautaire tient de ce que l'expérience des gens montre les choses autrement.

1/ Des traces du modèle segmentaire

Tenter de percer des comportements communautaires liés à une origine ethnique commune à partir de cette documentation s'avère à priori difficile. Difficile, mais pas impossible : les Mzîfî-s que le document nous fait connaître en font valoir la réalité.

a : Mzîfî

Ces originaires de Petite Kabylie ne sont qu'une dizaine de personnes. Trois habitent à Dâr b. Shamlâl, à proximité de Khirba Tîna, et sept à Khirba b. Sa'îd (autrement appelée Khirba al-'Arab). On se concentrera sur ces derniers, dans la mesure où plusieurs éléments nous permettent de mieux les appréhender. A la différence des premiers en effet, ceux là font part de leur activité économique : tous sont *halfawî*, fabriquent des nattes et pratiquent un artisanat à base d'alfa. Ils sont d'ailleurs les seuls à exercer ce métier sur l'ensemble de la population que nous fait connaître notre document. Leur lieu de résidence présume d'une pauvreté certaine : *khirba* * désigne une ruine ou une masure, et en tout état de cause, ces nattiers occupent le type d'habitat le plus précaire que l'on puisse trouver dans la ville. La communauté que l'on pressent ici est exclusivement masculine, et même les décès dans ses rangs n'y révèlent pas la présence d'enfants. Un nattier déclare le décès de son père, un autre celui de son frère : tous ces hommes sont des adultes. Enfin, c'est ensemble qu'ils se présentent à la *mahkama* pour déclarer ces décès.

Les Mzîfi que l'on rencontre ici représentent l'exemple, le seul repérable dans l'ensemble de la population que ce document nous fait connaître, d'un comportement communautaire enclavé. Mais il révèle du même coup- ou témoigne d'- un rapport à la ville à la fois fragile et précaire. L'ensemble tend à désigner en effet la réalité d'une migration récente, et peut-être une présence éphémère de ces hommes dans la ville, au prix d'une existence misérable et de rapports sociaux restreints. La logique communautaire ici perceptible s'affirme comme une parade à la moindre intégration de ces hommes dans l'espace urbain.

b : Saqnî

Très différent apparaît l'impact de commune appartenance tribale des Saqnî (parmi lesquels le couturier rencontré plus tôt), dont l'ancrage urbain est d'une tout autre nature. Huit en tout se présentent sous cette *nisba*. La tribu Saqniyya est l'une de celles dont le territoire, assez vaste, jouxte celui de la ville de Constantine au sud. Quels sont les degrés de parenté qui lient ces hommes entre eux, on ne le sait pas. Tout au moins est-on assuré qu'ils ne sont pas frères, et l'énoncé de leur filiation généalogique ne permet pas d'aller au-delà. Les adresses qu'il délivrent montrent que certains d'entre eux partagent la même maison : Sî at-Tahîr, le couturier, habite comme Ahmad b. Murâbit as-Saqnî, brocanteur, à Dâr al-Qanûfi. Ahmida (ou Hamida) b. Sî at-Tayib as-Saqnî, qui est sellier, et 'Alî b. Mas'ûd as-Saqnî, un marchand, demeurent tous deux à Dâr b. Khaznadâr. Enfin, c'est à Dâr al-Khawachmî qu'habitent 'Amâr as-Saqnî et Mubârak as-Saqnî. Lors de l'enregistrement du décès d'un parent du sellier, ce dernier se fait seconder par le marchand Mas'ûd et par un second marchand, *saqnî* lui aussi, at-Tahîr b. 'Alî. A l'occasion du décès de 'Amâr, Mubârak prête son témoignage.

Tous ces éléments montrent que la plupart de ces hommes se connaissent. Mais rien ne permet d'affirmer que les relations qu'ils ont les uns avec les autres procèdent d'une logique communautaire liée à leur origine *saqnî*. Au contraire, le contexte des déclarations au cours desquelles on les rencontre ensemble, montre plutôt l'impact du

voisinage et de la communauté professionnelle. Ainsi, c'est peut-être en parent, en tout cas en voisin, que Mubârak, avec d'autres voisins témoigne du décès de 'Amâr. De la même façon, l'origine commune liant le sellier et les deux marchands, est relayée d'une part par la communauté domestique (entre le sellier et l'un des marchands), de l'autre par la communauté de métier entre les deux témoins. Selon une logique identique, le même sellier déclarant une seconde fois le décès du fils de son frère se fait seconder par un autre de ses colocataires et par un sellier comme lui.

A partir de cette documentation, il n'est pas possible d'avoir un aperçu de la réalité familiale de ces hommes. Parce qu'ils agissent presque exclusivement en témoins, on ne peut dire s'ils sont mariés et ont des enfants³⁷. Si la question de l'ancrage familial apparaît être ici une piste faible, l'ancrage économique de ces hommes est plus suggestif. A une exception, tous font part de leur activité professionnelle, dont l'ensemble montre une certaine diversité. Ils s'adonnent au commerce (marchands et brocanteurs) à la Halle de la ville, travaillent en artisans le cuir (sellier et bourrelier) ou l'étoffe (couturier) : des activités pour certaines parmi les plus lucratives et qui sont regardées comme signifiant un certain statut de celui qui l'exerce. Elles sont loin de faire partie de ces petits métiers dévolus, dans les dires sinon les faits, aux "étrangers". L'ensemble de ces éléments montre que le ralliement à la ville de la plupart de ces hommes n'est pas nouveau, qu'en tout cas leur ancrage y est solide. Il montre enfin que la communauté d'origine dont se réclament ces hommes ne constitue en rien une alternative à l'expression de leur citoyenneté.

2/ Le métier, une alternative

A l'inverse, la prise en considération des origines, permet de mettre en lumière des modalités d'accès à la citoyenneté favorisées par cette communauté d'origine. Les Al-

³⁷ L'un d'eux déplore coup sur coup le décès d'un frère et celui du fils d'un autre frère, un enfant de 6 mois, ce qui atteste dans ce cas de l'existence d'une famille élargie, partageant le même toit, de mariages et de naissances constantinois. Au XVIII^e siècle, sont enregistrés dans les registres de *qâdhî* un certain nombre de mariages d'individus portant le *nasab* de Saqnî.

Indjachâ'irî, sont de loin les plus nombreux à revendiquer la même *nisba*, ils sont 21. Leur nom de relation ne désigne pas une origine tribale mais indique que les ancêtres de ces hommes, des janissaires et donc des étrangers au pays, y firent souche en exerçant une fonction militaire. La plupart de ces hommes exhibent d'ailleurs des identités dont les composants témoignent d'une filiation d'origine étrangère : Mustafa, Khalîl, Sulayman ou Isma'îl, sous lesquels eux ou leurs pères sont nommés, sont des noms plus spécialement portés par des Turcs au Maghreb. Derrière cette origine commune, s'expriment en partie des rapports de parenté entre quelques-uns d'entre-eux, mais la plupart ne sont pas liés par des liens familiaux et ni n'habitent ensemble, ni ne témoignent ensemble. Rien là donc qui permette de rendre compte d'un quelconque comportement de type communautaire.

Cependant l'énoncé de leur identité professionnelle montre une tendance à l'exercice d'une même activité. Le métier des armes, ou les fonctions dans l'administration politico-militaire que certains de leurs pères exerçaient encore, ont été abandonnés au profit d'activités artisanales et commerçantes qui témoignent de leur ancrage dans l'espace urbain. Un seul d'entre eux est militaire. Les autres sont fabricants de chaussures de femmes, (pour deux d'entre eux) ou vendeurs de tabac (deux également), tanneur, cafetier, forgeron ou brodeur : des activités relativement diverses. Cependant près d'un tiers sont cordonniers (plus du tiers si l'on ne considère que ceux qui indiquent leur métier). Or il semble que cette communauté de métier ne soit pas étrangère à l'origine militaire et allogène de ces hommes. Les identités nominales de la plupart de ceux qui se consacrent à la cordonnerie le montrent : les Mustafa (un nom généralement porté par les Turcs) y font légion, et l'on y trouve des gens dont la *nisba* rappelle l'origine militaire (al-'Askarî, littéralement le fantassin) ou non musulmane (al-'Adjmi). Derrière cette *nisba* commune, qu'est al-Idjachâ'irî, se profile donc la réalité d'un investissement de l'espace urbain dont les orientations sont en partie mues par une histoire familiale socialement identique. On retrouve là les éléments constitutifs de l'itinéraire analysé dans un autre contexte : celui de cet originaire de Jerba, "monté" à

Tunis à l'âge de 24 ans en 1934, sans capital financier ni connaissances techniques, et trouvant auprès des marchands jerbiens de la capitale, l'accueil et la solidarité nécessaires pour se former et être admis comme *dalâl* * (encanteur) dans le *sûq* des Jerbiens³⁸. Ce témoignage tardif contribue à donner un écho particulier au rôle des communautés dont l'organisation urbaine contribue à favoriser l'accès de ses ressortissants aux activités de la ville.

Mais alors, ces formes de solidarité renforcent dans le même temps, en la nourrissant, la dimension de l'identité communautaire dans la ville. De fait, certaines communautés aménagent les modalités de séjours de ses membres dans la cité. Les trois seuls Mzabites que le document nous fait connaître, et donc les trois seuls hommes qui font part de cette origine, viennent ensemble déclarer un décès. Ils n'habitent pas ensemble, mais résident tous trois à Rahba al-Djamal, une place commerçante de la ville située à proximité de ses portes. Ce lieu n'est pas anodin, c'est sur cette place que se trouve le *funduq* *, ou hôtellerie dans ce cas, des Mzabites, depuis lequel ces derniers avaient accueilli les assaillants français avec un feu nourri en 1837, et dans lequel justement l'un des trois hommes loge. Aucun d'eux ne fait part d'une activité professionnelle, et l'identité qu'ils délivrent de même que leur témoignage commun exprime à n'en pas douter la réalité d'une solidarité communautaire avérée. Mais dans le même temps ils ne sont que trois, trois c'est peu pour une communauté rendue si visible par les textes. Cette visibilité s'explique en partie en raison du particularisme religieux affiché des Mzabites, ce que fustige d'ailleurs l'auteur de la *qassîda* citée plus haut. La partielle absence des Mzabites peut s'expliquer encore par le fait que les migrations du Mzab vers les centres urbains ont globalement un caractère temporaire et surtout exclusivement masculin. Ni femmes, ni enfants théoriquement parmi eux en ville. Mais que dire alors du nombre si faible des Mzîfî-s, des Biskrî-s (7), des Shawî-s (1 seul)... ? Non pas qu'ils aient déserté la ville ; mais plus sûrement, il apparaît que la délivrance

³⁸ W. Glasman, "Entre la disparition et la survie : le métier de "dallâl" à Tunis", *IBLA*, 1982 /1, n°149, pp.3-36.

d'une identité professionnelle constitue une alternative à l'énoncé des origines. Ceux qui font part de l'activité qu'ils exercent sont en effet proportionnellement moins nombreux à délivrer une *nisba*, et sans doute derrière des *nasab* plus anodins se cachent ceux qui, originaires de ces régions, n'en font pas mention.

Mais dans le même temps, cette alternative suggère un autre rapport à la cité qui s'affirme dans l'expression d'une expérience urbaine de ces hommes, souvent longue et pouvant concerner plusieurs générations, qui rappelle que la ville est aussi produite par ceux qui s'y tiennent. Peu importe dès lors la cacophonie des sabirs que ces "étrangers" permanents font entendre au détours des ruelles, la ville est faite aussi de cela.

3/ Les *laqab*-s de la notabilité

A côté de ces identités nominales de type biographique, à la nature fluide, s'affirment, quoique de façon minoritaire, de véritables "noms de familles", qui à eux seuls constituent un marqueur probant de la notabilité de ceux qui les portent. Les *laqab*-s *, patronymes fixes, sont l'expression de la réussite d'un projet d'ancrage urbain durable, au point que se sont effacées les traces d'une origine tribale ou régionale de la famille pour ne plus retenir que l'expérience citadine de ses membres³⁹.

L'ancienneté de ces familles les rend d'autant plus vénérables. Mais à cette reproduction "naturelle", il faut ajouter la reproduction d'une réussite sociale relayée par un capital économique et/ou symbolique qui trouve alors sa source dans le domaine de la science religieuse. On ne peut prétendre à un nom de famille qu'à condition d'être inscrit dans un lignage, et un lignage reconnu. Et qui dit famille de ce point de vue, dit spécialisation dans les activités urbaines, qu'elles soit commerciales, administratives ou religieuses⁴⁰. On peut comparer ces noms, précédés de la particule *bin*, fils de, à ceux qui,

³⁹ Sur la ténacité du marquage des origines, s'agissant de familles depuis longtemps immigrées, voir entre autres, J. Berque, *L'intérieur du Maghreb*, Gallimard, 1978, p. 432. Notons qu'il est question là de lignages de lettrés.

⁴⁰ Ce que montre bien Demeersman, s'agissant des catégories sociales utilisées par le grand historien tunisien du XIX^{ème} siècle, Ibn Abî-l-Diyâf, en particulier dans les deux derniers des huit chapitres de son ouvrage, *Itahâf ahl az-zamân bi akhbâri mulûk tûnis wa 'ahdi l-amân* (Présent aux

dans les villes antoliennes, forgés avec le suffixe d'origine persane “*zâde*”, dont le sens recouvre celui de *bin*, sont portés par des famille de notables citadins, en particulier au XVIIIème siècle⁴¹. De fait, les lignages constantinois ainsi désignés, les ‘*aylat*’, s’imposent à la cité en tant qu’ils sont l’expression achevée de la citadinité, quand un patronyme hérité témoigne plus que d’où l’on vient, plus que ce que l’on fait, mais déjà ce que l’on est à la ville.

Mais si les *laqab*-s viennent confirmer l’existence de lignages citadins, que ni les *nisba*-s, ni à fortiori les identités professionnelles, soit pour les unes parce qu’elles délivraient une information mettant l’accent sur l’expérience familiale à la profondeur indéfinissable, soit pour les autres parce qu’elles s’arc-boutaient sur l’expérience individuelle, ne faisaient valoir, ces derniers ne sont pas comme tels identifiables. Seule une connaissance préalable de ces noms peut permettre de reconnaître l’identité familiale de ceux qui les portent. Or inversement, l’assise sociale de ces derniers, et leur notoriété, les dispense souvent de rendre compte de leur identité. Un certain nombre d’entre eux ne sont désignés dans les pages du registre que sous leur ‘*ism*’, précédé du titre d’honorabilité *Sî* ou *Sayid*.

C : Les titres d’honorabilité

Deux types de titres affectent l’identité des personnes, *al-Hâdj* d’une part, *Sî* ou *Sayid* (dont le premier est le diminutif du second), traduisible par Monsieur, de l’autre. Encore ces titres d’honorabilité, que ne portent qu’une minorité d’individus, témoignent-ils de réalités différentes.

hommes de notre temps, chap 7 et 8, dernière éd. Dar al-Tunsiyya lil-Nachar, 1989). Voir “Catégories Familiales et Judicature Tunisienne de la fin du XVIIIème à la seconde moitié du XIXème siècle”, *IBLA*, 1980, pp. 245-277.

⁴¹ Je remercie Isik Tamdoghan-Abel de cette information. C’est un point dont elle traite dans une thèse en cours sur Adana au XVIIIème siècle.

1/ Les *Hâdj*-s

61 hommes portent le titre de *Hâdj* * : Cela indique qu'ils ont effectué, une fois dans leur vie le pèlerinage aux lieux saints de la Mecque et Médine. Ce titre témoigne d'une expérience personnelle qui force le respect : le *hadjadj*, s'il constitue l'une des cinq obligations fondatrices de l'Islam est en réalité loin d'être effectué par tous les croyants, tant le voyage long, coûteux et parfois périlleux le rendent à priori peu abordable.

Pourtant beaucoup de ceux qui témoignent de cette expérience ne présentent pas le profil social qu'on attendrait : à considérer cet échantillon de *Hâdj*, on est frappé par le fait qu'aucun d'eux n'occupe une fonction religieuse, et que la plupart exercent des professions économiquement et socialement moyennes ou basses : on y compte plus de serviteurs que de marchands et deux cafetiers pour un seul sellier. Enfin deux de ces *Hâdj*-s sont des affranchis. Il y a incontestablement un biais dans la façon de revendiquer ou non ce statut : tout porte à croire que sa mise en avant l'est de préférence par les gens de peu dont cette expérience, témoin de leur foi et des sacrifices qu'elle nécessite, les hisse à la hauteur d'une certaine respectabilité sociale dont l'expression est moins nécessaire à ceux qui peuvent s'en prévaloir d'une autre façon. Cependant, cet échantillon tout peu représentatif qu'il soit indique qu'un vendeur à la criée ou un potier ont pu durant leur vie honorer cette obligation religieuse, et connaître sans les payer de leur vie les vertiges du grand voyage pieux.

Activités exercées par les *hâdj*-s

METIERS	NOMBRE DE HADJ
conducteur de mulets (<i>halâs</i>)	1
encanteur, vend à la criée (<i>dalâl</i>)	1
fabricant de chaussures "balagha" (<i>balaghdjî</i>)	1
fabricant de babouches (<i>bachâmqî</i>)	1
garçon de bain (<i>hammamdjî</i>)	1
calligraphe (<i>katâb</i>)	1
menuisier (<i>nadjâr</i>)	1
militaire (<i>'askar</i>)	1
parfumeur (<i>atâr</i>)	1

Entrer à Constantine en 1840

potier (<i>qalâl</i>)	1
sellier (<i>sarâdj</i>)	1
tanneur (<i>dabâgh</i>)	1
vendeur de tabac (<i>dakhakhnî</i>)	1
cafetier (<i>qahwâdjî</i>)	2
marchand (<i>tâdjir</i>)	2
boucher (<i>djazâr</i>)	3
cordonnier (<i>kharâz</i>)	3
serviteur (<i>khâdim</i>)	3
forgeron (<i>hadâd</i>)	6
tisserand (<i>hûkî</i>)	9

2/ Les *Sayid-s*

Signe de respectabilité toute citadine de celui auquel on le prête, ce terme qualifie 305 individus (dont 145 dont on connaît l'activité professionnelle). Rien de systématique dans cette énonciation : l'identité d'un homme se présentant à plusieurs reprises peut être affublé ou non de ce titre. C'est qu'une telle mention n'est pas toujours dénuée de sous-entendus, en tout cas que sa mise en oeuvre peut être en partie induite par le contexte de la déclaration et les rapports entre les hommes en présence. Par exemple, Balqâsam b. al-Hafsî, un tanneur, lorsqu'il vient témoigner pour le compte de son locataire, Balqâsam al-'Anânî, est qualifié de "Sî". Lors d'une seconde prestation, il n'arbore pas ce titre alors qu'il accompagne deux propriétaires comme lui. On a là l'indice que cette qualité joue, de façon opportune, le rôle de la distinction⁴².

Sa distribution en fonction des métiers montre néanmoins certaines régularités. Elle affecte l'identité des hommes exerçant des fonctions juridiques et religieuses qui, tous sans exception, en arborent le titre. Parmi les commerçants, on note que la majorité des couturiers et des parfumeurs, et près de la moitié des marchands peuvent revendiquer cette marque d'honorabilité. Mais le gros des artisans n'est pas concerné : moins d'un sellier sur 6 y prétend (14,7 %), presque autant de tisserands, et les uns et les autres sont proportionnellement moins nombreux que les cordonniers. Par contre deux des trois garçons de bain (*hammamdjî*) que nous fait connaître notre document sont gratifiés du titre de *Sî*, de même qu'un serviteur (sur 11) *Sî* 'Amâr b. Rahal. Enfin, seule une minorité parmi les hommes de l'administration politique de la ville en sont affublés et aucun des nombreux militaires.

Ce titre s'affirme et s'entend comme le marqueur d'une reconnaissance sociale avérée, qui traduit en partie le statut social des individus. L'octroi de cette reconnaissance

⁴² De la même façon, on constate dans les actes établis au XVIII^{ème} siècle, que l'identité des hommes, déclinée dans les actes de mariage, inclut beaucoup plus régulièrement le titre de *Sayyid* que dans ceux de répudiations.

recouvre pour une part une dimension familiale : quand le nom de ces hommes contient celui de leur père, dans la moitié des cas, ce dernier est gratifié de la même qualité. Mais le charisme ou la bonne réputation d'un individu peut aussi faire qu'il en soit crédité indépendamment de son horizon familial et social.

Activités exercées par les *Sî*

MÉTIER	NOMBRE DE <i>Sî</i>	TOTAL
crieur public (<i>barâh</i>)	1	1
enseignant (<i>ilmî</i>) du Coran	1	1
<i>Mufî</i>	1	1
<i>Wakîl</i> (administrateur) de mosquée	1	1
Assitant du <i>Shaykh al-Nâdhar</i>	2	2
brodeur (<i>târzi</i>)	2	2
Imâm	2	2
<i>katâb</i> (scribe) à <i>Dar al-Qadhâ</i>	2	2
<i>Wakîl</i> (administrateur) du <i>Beit el Mâl</i>	2	2
maréchal ferrant (<i>samâr</i>)	1	3
scieur ou étendeur (<i>munâcharî</i>)	1	3
fabricant de bois de fusil (<i>sarâr</i>)	2	3
garçon de bain (<i>hammamdjî</i>)	2	3
fabricant de bourses (<i>dazâdnî</i>)	3	4
<i>Qa'id</i>	2	5
teinturier (<i>sabâgh</i>)	2	5
fabricant de babouches <i>bachâmqî</i>	1	6
tamiseur (<i>gharâblî</i>)	1	6
barbier (<i>hafâf</i>)	3	7
fabricant de chaussures balagha	2	8
précepteur	8	8
boulangier (<i>kawâch</i>)	1	9
menuisier (<i>nadjâr</i>)	1	9
parfumeur (<i>atâr</i>)	6	10
serviteur (<i>khâdim</i>)	1	11
vendeur de tabac (<i>dakhakhnî</i>)	3	11
fabricant de chassures femmes (<i>chabârlî</i>)	3	12
brocanteur (<i>qachâr</i>)	4	12
témoin instrumentaire (<i>âdal</i>)	12	12
cafetier (<i>qahwâdjî</i>)	3	14
couturier (<i>khayât</i>)	10	17
marchand fruitier (<i>sûqî</i>)	2	20
bourelier (<i>barad'î</i>)	2	21
boucher (<i>djazâr</i>)	1	23
forgeron (<i>hadâd</i>)	2	23
tanneur (<i>dabâgh</i>)	5	40
tisserand (<i>hûkî</i>)	7	55

sellier (<i>sarâdj</i>)	8	55
marchand (<i>tâdjir</i>)	20	55
cordonnier (<i>kharâz</i>)	11	70

3/ Une affaire d'époque

A regarder sur le long terme, les marques distinctives qui précèdent les noms ont varié selon les époques. Pour en prendre acte, on a constitué, en se fondant sur les identités délivrées dans des actes de propriétés établis à Constantine entre le XV^{ème} et le début du XIX^{ème}, et rassemblés au début de la conquête française, trois corpus de libellés identitaires délivrés à différentes époques, en distinguant les titres de respectabilité dont ils sont affectés⁴³.

Un premier corpus de 81 actes, rédigés entre la fin du XVI^{ème} siècle et le début du XVII^{ème} (1570-1622), soit au début de la conquête turque, comprend les titres attachés aux noms des partenaires d'un même homme, un *qâ'id*, le Hâdj Hasîn b. Hasîn, lors de ses transactions. Un deuxième ensemble rassemble ceux qui affectent les identités nominales des partenaires du petit-fils du précédent, dont les transactions, opérées un siècle plus tard (1683-1714), constituent la matière de dix-neuf actes. Le dernier corpus est composé des titres figurant dans 42 actes établis dans le premier tiers du XIX^{ème} siècle (1835 correspondant à la date la plus récente). Toutes les personnes désignées ont pour point commun d'être des propriétaires de biens fonciers et/ou immobiliers. Rassemblant cette documentation, on n'a pas tenu compte des conditions d'énonciation des identités, tout en sachant qu'une même personne plusieurs fois nommée, pouvait faire usage à chaque fois de titres différents ; on a voulu ne retenir que l'importance relative des titres utilisés, ou non, pour qualifier les personnes, et la nature de ces titres.

⁴³ "Actes des biens existants à l'intérieur de la ville de Constantine", et "Actes des biens existants à l'extérieur de la ville de Constantine". listes d'actes de propriété rassemblés dans un registre, microfilmé à Aix en Provence sous la cote 1Mi69 (déjà citées). La première liste se compose de vingt-neuf feuillets, la seconde de quarante-neuf, respectivement riches de 132 et 194 documents notariaux.

Une constante, le titre de *Hâdj* affecte en proportion comparable les identités des individus dans les trois corpus. Pour le reste, de notables différences apparaissent. Globalement, le nombre de personnes dont le nom est précédé d'un titre est plus important dans le corpus le plus ancien que dans les deux autres. Inversement, ces marques distinctives sont, au tournant du XVI^{ème} siècle, beaucoup plus variées.

Au XIX^{ème} siècle, mis à part celui de *Hâdj* trois autres titres sont exhibés, mais dans des proportions bien différentes. *Al-mu'adhdham*, l'Illustre ou le Très Honorable et *al-mukarram*, le Vénéré, apparaissent, encore qu'en très petit nombre. Ici, *Sî* ou *Sayid*, affectent, de la même façon que ce que l'on observe dans notre registre de décès, la grande majorité des noms précédés d'un titre.

A la fin du XVI^{ème} siècle et au début du XVII^{ème} par contre, *Sî* et *Sayid* sont pratiquement inexistantes. On ne relève que trois occurrences de ce type. *Al-mu'adhdham*, *al-mukarram* surtout, sont plus courants. Le terme de *shaykh*, marque d'honorabilité s'il en est, absent du corpus du XIX^{ème} siècle est dans sept cas usité. Mais les noms sont encore régulièrement affectés d'autres termes, faisant valoir une fonction. On repère ainsi des cavaliers, *fâris*, des marchands, *tâdjir*, des juristes, *fâqih*, et des lettrés, *tâlib*. Ces fonctions, n'ont pas le même rôle que les mentions de métier, que l'on peut rencontrer aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles à la suite d'un nom. Placées avant le nom, elles désignent dans le même temps un statut.

Dans le troisième corpus rassemblant des identités délivrées au tournant du XVII^{ème} siècle, on constate le phénomène d'un entre-deux. Les *Sayid*-s sont proportionnellement plus nombreux, et les *al-mukarram* moins qu'ils ne le sont près d'un siècle plus tôt. Quelques *shaykh*-s et juristes sont désignés, mais n'apparaissent plus ni marchands, ni cavaliers.

A deux siècles d'écart, les modes de désignation statutaires ont changé, et avec elles les modes d'inscription sociale dans la cité. A la fin du XVI^{ème} siècle, les catégories fonctionnelles qui départagent le corps social distinguent clairement trois

statuts, celui de l'homme de guerre, du combattant, celui de l'homme de sciences et de justice religieuses, celui enfin, de l'homme du commerce et de l'argent. Un découpage qui renvoie, dans une vision idéale, aux trois grands ordres qui fondent la société, et dans lequel la hiérarchie proprement citadine ne s'affirme pas.

Avec le XVIII^{ème} siècle, s'impose un mode de distinction qui lui, met précisément l'accent sur le principe d'une hiérarchie sociale, indépendamment de la fonction occupée par celui qui en est crédité. Avec les *Sayid-s*, dont l'acception entend moins rendre compte de l'honorabilité de celui dont elle affecte l'identité, que déjà de sa notabilité, se formalise le principe d'un modèle d'intégration et de citoyenneté, qui dans le même temps témoigne de l'affirmation de la cité comme espace social, mais encore politique, économique et culturel, dominant.

Le nom est un marqueur d'identité dont on a vu que l'usage est adapté aux différentes façons, plus ou moins opportunes de se présenter, partant de s'inscrire dans l'espace social urbain. Dès lors, loin d'être neutre, leur construction répond, selon les moyens, aux impératifs de cette manifestation. Dès lors une approche de type prosopographique⁴⁴ permet de rendre compte non pas seulement de la diversité des populations de la ville, mais encore de la façon dont les individus entendent faire valoir leur expérience urbaine. Certes, elle a des apories, significatives d'ailleurs des usages opératoires que les individus mettent en oeuvre dans la définition de leur identité nominale : le souci de détail de celle-ci s'étiole proportionnellement à la renommée sociale de ceux qu'elle désigne. On a vu également de quelle façon l'usage des titres d'honorabilité, loin d'être systématique, pouvait à son tour servir ponctuellement les modalités d'inscription sociale, alors même qu'on constate que l'évolution de ces titres sur

⁴⁴ Sur une réflexion sur ce type d'approche est susceptible voir entre autres C. Ginzburg et C. Poni, "La micro-histoire", *Le Débat*, 17, 1981, pp. 133-136.

plusieurs siècles affirme un progressif amarrage des identités urbaines à la notion de citoyenneté.

L'usage des identités professionnelles est, lui aussi, travaillé par les hiérarchies qui structurent l'univers des métiers urbains. Mais l'analyse de ces identités permet également de saisir de quelle façon, et dans quelles conditions, la communauté professionnelle constitue un cadre relationnel probant.

III La ville au labeur

Un peu plus de la moitié des hommes dont l'identité est enregistrée à l'occasion des déclarations de décès, font part de leur activité professionnelle. Une fois pris en compte le fait qu'une même personne peut s'être présentée à plusieurs reprises, on peut estimer à près de 800 le nombre de personnes exerçant l'une des activités recensées à partir de ce document.

A : L'épreuve de l'enregistrement

Première surprise, ces activités sont nombreuses et variées : on en dénombre 86 différentes. Par comparaison, le nombre d'activités recensées 50 ans plus tôt était de 60⁴⁵. Parmi elles, pas moins de 23 avaient trait à des charges administratives et religieuses. Par contre, les activités du *sûq* apparaissent beaucoup plus diversifiées dans le registre de décès : on en comptabilise 53, contre 37 cinquante ans plus tôt. On a là en tout état de cause, un effet d'enregistrement. L'énoncé des métiers exercés est beaucoup plus systématiquement sollicité en 1840, tandis que les fonctions administratives et religieuses, plus volontiers délivrées dans les registres de *qâdhî*, agissent comme les témoins du statut social de ceux qui les détiennent. On y trouve en particulier un certain nombre de chefs de corporations de métiers (les *amîn-s*), qui font totalement défaut dans

⁴⁵ Recensement établi à partir du registre de *qâdhî* malikite rassemblant environ 6000 actes notariés établis entre 1787 et 1792, op.cit.

les libellés professionnels des hommes qui se font connaître 50 ans plus tard. Par contre, alors que l'on n'identifie dans la population de la fin du XVIII^{ème} siècle aucun simple militaire, ils apparaissent ici relativement nombreux. Sans doute, la conquête de la ville a-t-elle sollicité, ou suscité, de nouvelles vocations, en particulier dans le domaine des armées. Un certain Muhammad b. 'Isâ, originaire de Biskra, fait savoir qu'il est interprète (*turdjamân* *). Entendons interprète militaire de l'armée française. Mais il n'est pas le seul à avoir rallié ses rangs. Certains individus exercent des fonctions dans la hiérarchie militaire dont la terminologie est directement empruntée au vocabulaire des conquérants : ils sont sergents dans deux cas, gendarmes dans six, brigadier ou officier. Les termes employés sont une transcription telle quelle du mot français. Un sergent est désigné par le terme *sârdjân* (ou *sardjan*, les mots étant voués à une transcription variable)⁴⁶. Brigadier se dit *barqâdî* et l'on trouve encore "*fustiyân al-isbâ'ihyya*" pour officier des spahis. Tout porte à croire cependant que la plupart de ces hommes étaient des militaires dès avant la conquête et qu'ils ne firent que rallier les rangs de l'armée conquérante. Leurs noms mêmes indiquent des origines militaires : l'un des sergents se nomme Ahmad Qîsârîlî al-Indjachâ'irî, quant à l'officier, il est issu de la tribu militaire des Zuwâwa. Ce ralliement, et les changements de statut que parfois il implique, se donne à voir dans l'énoncé même des identités. L'un des gendarmes témoigne à trois occasions : il se nomme Muhammad al-Wasîf ou se fait appeler simplement al-Wasîf (littéralement "le Noir"). S'il n'indique qu'à deux reprises qu'il exerce la fonction de gendarme, il n'omet jamais par contre de rendre compte de ce qu'il occupait précédemment celle de *Khalîfa al-lîl* (garde de nuit). L'une et l'autre charge ne donnent pas à son détenteur les mêmes prérogatives : celle de *Khalîfa al-lîl* constituait l'une des hautes fonctions de la force publique urbaine à l'époque des beys, ce que celle de gendarme en 1840 n'est pas. Ce rappel d'une fonction anciennement détenue, suggère un double langage qui témoigne non seulement des changements provoqués par la conquête,

⁴⁶ Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français*, Alger, 1958 (1^{ère} éd. 1887), relève deux autres transcriptions du même terme : "sardjnân" et "sarâdjan".

mais encore de l'aptitude des énoncés identitaires et professionnels à s'inscrire opportunément dans le paysage social de la cité.

Dans le même temps, le tableau que l'on peut dresser à partir des activités professionnelles délivrées par les individus n'est que partiellement représentatif de celles que pratiquent ces hommes, comme du nombre de ceux qu'elles mobilisent effectivement.

D'une part, les hommes de religion et de sciences apparaissent très peu nombreux. Certes ces activités ne sont pas celles qui occupent les plus grand nombre. Mais celles que nous avons repérées constituent sommes toutes, mise à part peut-être celles relevant du domaine de la judicature (9 *udûl* * se font connaître), les fonctions les plus laborieuses exercées par le corps des '*ulamâ*'. Les précepteurs (*mûwadab* *), professant dans une maison ou une *zawiya* * familiale, ou plus souvent une mosquée, sont de loin les plus nombreux, suivis des scribes (*katâb* *) et des assistants ('*awun* *) rattachés aux offices qui du *qâdhî*, qui de l'administrateur des biens de mainmorte (*shaykh al-nâdhar* *) ; tous occupent des fonctions subalternes. L'on peut penser que si la plupart des hommes exerçant quelque activité de lettrés se sont dispensés d'en faire part, c'est que la simple mention de leur nom aura suffi à les désigner. L'identité nominale dans ce cas épargne celui qu'elle désigne de rendre compte des activités qu'il exerce. Les nominations de fonctionnaires des mosquées en 1848, consignées dans un registre dont le contenu a été publié depuis⁴⁷, désigne des individus qui se présentant à la *mahkama* en 1840, n'ont pas cru nécessaire, ni non plus le scribe qui a enregistré leur témoignage, de faire part de leurs prérogatives dans ce domaine⁴⁸.

Au contraire, s'agissant des métiers du *sûq* qui occupent près de 80 % des individus qui déclarent une activité, la propension à déclarer son métier est en rapport

⁴⁷ Le registre du Caïd el Bled de Constantine, op. cit.

⁴⁸ C'est le cas en particulier de Sî Mustafa bin 'Abd al-Djalîl, qui occupait la fonction de *Qâdhî*, du Sayyid Muhammad bin Bâch-tarzî, du Sayyid Muhammad bin Kudjuk 'Alî, de Sî al-Darâdjî bin Watâf et de Sî 'Alî b. Zaghmâr.

avec la nature de cette activité⁴⁹. Si on ne rencontre qu'un chaudronnier, et pas plus de trois portefaix, quand 35 selliers, 40 tanneurs, 55 tisserands, autant de marchands et 70 fabricants de babouches se font connaître, ce n'est pas seulement en raison de la disparité du nombre d'hommes exerçant l'une ou l'autre activité, mais aussi parce que certains métiers sont rendus plus visibles. Cette visibilité suggère le phénomène d'une déclaration opportune des identités professionnelles. On peut en effet s'étonner de ce que tout le petit commerce alimentaire soit quasi inexistant : mis à part les marchands de fruits et légumes, ils sont 20, ce domaine n'est représenté que par un rôtiiseur et un marchands de gâteaux : aucun vendeur de lait ou de miel dont A. Nouschi notait le grand nombre à la même date⁵⁰.

Cela s'explique en partie par le fait que les hommes qui exercent les activités ici les mieux représentées sont aussi ceux dont le témoignage est le plus souvent sollicité. Cela est particulièrement vrai des marchands, qui témoignent à 51 occasions, quand ils ne déclarent un décès que dans 9 cas, mais aussi des fabricants de babouches (dont 62 sont témoins quand 16 seulement déclarent), des tisserands (46/19) et dans une moindre mesure des selliers (26/14) et des tanneurs (29/17). Cette propension au témoignage suggère que ces hommes disposent dans la cité d'un large réseau, signe d'une solide intégration dans l'espace citadin, mais surtout signe d'une certaine reconnaissance sociale.

Il en va également de la nature des métiers : les mieux représentés sont aussi les plus lucratifs, qu'il s'agisse du commerce ou des métiers en rapport avec les deux grandes industries constantinoises que sont celles du cuir et de la laine : ce sont ces activités qui sont présentées comme étant les métiers exercés par les *hâdhar-s*, et qui dans la hiérarchie des métiers sont considérés comme étant les plus nobles⁵¹.

⁴⁹ Voir le tableau se trouvant à la fin du chapitre.

⁵⁰ Nouschi, "Constantine à la veille de la conquête", *op. cit.* p. 381, données de 1840.

⁵¹ Nouschi, *ibid* ; voir aussi "Les métiers constantinois..." déjà cité. La liste des métiers présente en première position le commerce de la laine. A propos de la tannerie, elle est présentée comme l'une des professions les plus lucratives, "car, dit le texte, tous ceux qui l'embrassent s'enrichissent". A propos de la sellerie, "ce métier est entre tous le plus honorable. Les fils de grande famille ne rougissent pas de l'exercer". Quant au tissage, c'est un "métier en vogue". Cette hiérarchie ne recoupe que partiellement celle que permettent d'établir les sources islamiques

Déclarations opportunes et qui font la part belle à ceux que le métier crédite d'une certaine respectabilité, les identités professionnelles délivrées ici ne sont qu'un miroir déformant de la réalité. Cela dit, on peut tenter de mesurer ce que recouvrent ces identités professionnelles en leur prêtant une lecture qui tienne compte des conditions contextuelles de leur énoncé.

B : Les horizons professionnels des appels à témoin

Certains individus montrent plus que d'autres des prédispositions à témoigner. C'est en particulier le cas du Sayid Muhammad as-Sâlah bin Tâza qui intervient, au cours de ces cinq mois, à huit occasions au titre de témoin. Cette assiduité est à mettre en rapport avec la fonction qu'il occupe, celle d'administrateur (*wakîl*) du *Baît al-Mâl*, institution urbaine de laquelle relève la gestion des successions vacantes ou en déshérence, le service des inhumations et la surveillance des cimetières. Son témoignage est en particulier requis lors d'enregistrements de décès pour lesquels les déclarants font défaut⁵² et c'est encore sous sa responsabilité que sont enlevés les corps sans vie d'inconnus découverts dans quelque lieu public de la ville⁵³. On ne saurait dire par contre si le témoignage des *'udûl*, témoins assesseurs de la *mahkama*, est motivé par la charge qu'ils occupent ou plutôt en vertu de leur liens avec les déclarants. En effet, leur témoignage, s'il est sollicité un certain nombre de fois, ne l'est pas dans des proportions telles que l'on puisse envisager qu'ils s'acquittent de cette tâche en "professionnels". Le Sayid 'Abd al-Karîm b. Kirad prête son témoignage à cinq occasions. Mais il est parmi ses pairs le plus assidu. Le Sayid Mustafa, son parent, et lui aussi *'adal*, ne figure comme témoin que trois fois, un troisième *'adal*, le Sayid b. Balûm, deux fois seulement. Sans occuper de telles

classiques. Voir en particulier sur ce point, R. Brunshvig, "Métiers vils en Islam", *Studia Islamica*, XVI, 1962, pp. 41-60.

⁵² Dix déclarations de décès se font en l'absence d'un déclarant. B. Tâza témoigne pour deux d'entre elles.

⁵³ Ces décès ne font pas à proprement parler l'objet d'un acte mais d'une note succincte au bas des pages du registre.

fonctions, d'autres personnes agissent à ce titre aussi ou plus souvent⁵⁴, et leur présence récurrente à la *mahkama* témoigne sans doute de leur disponibilité et de la reconnaissance qu'on leur prête d'une certaine respectabilité, mais en premier lieu d'un réseau de relations assez large. Un peu différentes paraissent être les motivations d'un certain Muhammad b. Zanfûf, dont le témoignage est requis à huit occasions. Sans doute la proximité de sa demeure de la *mahkama* fait-elle de lui un témoin accessible⁵⁵. Néanmoins sa disponibilité ne semble pas seulement servir les personnes de sa connaissance : il lui arrive par exemple de témoigner deux fois de suite au cours d'une même matinée, ce qui tend à montrer qu'il agit en faveur de déclarants auxquels rien ne le lie, et que son assiduité au témoignage relève davantage d'un rapport particulier de l'homme avec l'institution elle-même. Cette familiarité n'est pas liée à sa fonction : il est lui-même en effet fabricant de savon (*sabân* *).

Mais à contrario le profil de certaines activités professionnelles favorise la disponibilité des hommes qui les exercent. La plupart des barbiers que le document nous fait connaître agissent au titre de témoin à plusieurs occasions et pour le compte de personnes les plus diverses. Sont-ils intervenus pendant la maladie de la victime ? Il est en effet dans leurs attributions de pratiquer les saignées, ce qui explique pour une part leur présence assidue auprès des déclarants. Mais d'autre part les barbiers, dont les échoppes constituent un lieu important d'échanges de nouvelles et de contacts, peuvent se prévaloir d'un réseau relationnel consistant. Dans une moindre mesure, on peut observer le même phénomène s'agissant des cafetiers, dont la profession est loin d'être considérée en elle-même comme une activité urbaine noble. Ces activités, par les rencontres qu'elles suscitent, contribuent à la réputation des hommes qui les exercent, les mettant au contact d'un univers relationnel qui fait aussi leur richesse⁵⁶. Ces observations permettent

⁵⁴ On a signalé plus haut le cas du couturier qui témoigne pas moins de 5 fois. Nombreux sont encore ceux qui agissent à ce titre deux ou trois fois au cours de la période que couvre le registre.

⁵⁵ Comme le fait judicieusement remarquer F.Z. Guechi qui a elle aussi remarqué la présence assidue de ce personnage. op. cit. p. 281.

⁵⁶ Ce n'est au contraire pas le cas des douze domestiques qui apparaissent, dont les témoignages ont pour horizon dominant la maison du maître qu'ils servent, et que le plus souvent, ils secondent dans sa déclaration de décès.

d'appréhender sous un autre angle, celui de la pratique, ce que les hommes de ce temps entendaient par le terme de '*adala*, cette aptitude à l'honorabilité requise dans le témoignage, dont on voit qu'elle pouvait se constituer à l'appui de la qualité des relations individuelles issues des contacts quotidiens.

L'appel à témoins s'inscrit le plus souvent dans des rapports de contiguïté, dans lequel le métier joue un rôle. Peut-on évaluer dès lors celui de la communauté de métier ?

1/ Les tendances aux témoignages intra-professionnels.

Les manifestations de solidarités au sein d'un même groupe professionnel n'apparaissent, dans le cadre des déclarations de décès que très partielles. D'autres réseaux s'affirment beaucoup plus nettement à cette occasion, et en particulier ceux constitués par la communauté de résidence, ce sur quoi on reviendra plus loin. Cela dit, chercher à y appréhender le poids relatif et les modalités d'interpellations intra-professionnelles peut permettre de rendre compte du sens des regroupements professionnels, ou au contraire de leur absence dans ce contexte.

Certains métiers ne montrent qu'une très faible propension à faire jouer la solidarité professionnelle à l'occasion de la déclaration de décès de l'un de leurs membres. Sur les treize forgerons venus déclarer un décès, seuls trois font appel à un, dans un cas deux, autres forgerons. Les autres sont secondés par des hommes de professions variées. Mais dans le même temps, les forgerons témoins apparaissent peu nombreux : ils ne sont que treize, dont seulement dix témoins pour des non forgerons. Cela suggère une activité dont le témoignage des membres n'est que fort peu sollicité, et y compris par ses propres membres. Les bouchers par comparaison montrent plus de propension au témoignage : ils sont dix-sept à s'acquitter de ce rôle, quand seulement huit déclarent. Cela dit, la solidarité professionnelle ne joue pas non plus : un seul boucher se fait seconder par l'un de ses pairs. Même constat parmi les muletiers, les

marchands fruitiers, ou encore dans une moindre mesure, parmi les bourreliers (deux déclarants sur sept seulement se font accompagner par deux bourreliers, et quatorze autres témoignent en dehors de la communauté professionnelle). Ici, les hommes, recrutent ailleurs qu'au sein de leur profession leurs réseaux de témoignage.

Dans d'autres branches cependant s'affirme plus nettement le poids des solidarités professionnelles. C'est en particulier le cas des professions les plus massivement représentées. Cinq des neuf marchands déclarant un décès sont secondés par un, dans deux cas deux autres marchands. On retrouve cette propension au témoignage intra-professionnel, dans des proportions identiques (de près d'un demi), parmi les cordonniers (7/16), les tisserands (8/19) et les tanneurs (8/17), dans des proportions un peu moindre s'agissant des selliers (5/14). Mais la force relative de ces liens professionnels, se matérialise autrement encore, cette fois en se tournant vers l'extérieur : parmi les cinquante-quatre cordonniers témoignant pour un tiers ne partageant pas avec eux leur communauté de métier, pas moins de dix-huit agissent de pair. Quoique de façon moins pertinente, ce phénomène s'observe encore parmi les tanneurs (6/19), les marchands (10/43), les tisserands (8/52) et les selliers (4/20). Ces éléments permettent d'affirmer que quoique sollicitée de façon minoritaire, la communauté de métier de ces hommes constitue pour eux une dimension palpable de leur identité, mais dont l'impact dépasse aussi les limites de leur profession, ce dont atteste la forte sollicitation à témoigner dont ils font l'objet.

Cependant, les solidarités professionnelles qui se manifestent ici ne constituent pas, loin s'en faut, le monopole des métiers socialement les plus reconnus. Au contraire, les comportements observables à partir des déclarations de décès, de groupes professionnels beaucoup moins bien représentés, et partant, dont le témoignage des membres apparaît moins recherché, suggèrent que la communauté de métier constitue un horizon social important. Parmi les porteurs d'eau par exemple, trois des quatre déclarants se font seconder par au moins un homme exerçant le même métier qu'eux, et ils ne sont que cinq à témoigner en dehors du groupe professionnel. Le profil du groupe

des onze potiers (*qalâl **), que fait connaître notre document est également significatif. Un seul d'entre eux déclare un décès, et il est accompagné de deux autres potiers. Les autres, tous déclarants, à deux exceptions près agissent de pair. Or ceux qu'ils accompagnent ne mentionnent jamais la nature de leur activité, et il est fort possible que ces hommes soient eux-mêmes des potiers⁵⁷. Ici, la communauté professionnelle paraît constituer l'espace privilégié des relations sociales, et dans le même temps suggère que son rôle de premier ordre s'affirme par défaut d'horizons plus larges dans le rapport que ces hommes ont à la ville.

2/ Le cas des militaires

A eux seuls, les hommes se consacrant au métier des armes représentent près de 10 % de ceux qui énoncent leur activité professionnelle. Ils sont donc nombreux. Les auteurs du registre font une distinction entre ces métiers et ceux des *sûq*-s par l'emploi de deux termes différents : les activités des premiers sont introduites par le mot *sana'*, quand celles des seconds l'est par celui de *hirfa*. L'un et l'autre ont un sens identique : tous deux désignent le "métier" au sens d'activité professionnelle. Mais cette distinction scripturaire suggère dans le même temps que ces deux types d'activité recouvrent deux univers différents. Cela dit, tous les militaires ne déclarent pas la même fonction. Mis à part le brigadier, les cinq gendarmes, l'officier des spahis et les deux sergents, dont on a déjà dit un mot, se présentent deux canonniers (*tabdjî **), deux fusiliers (*makhâlî **), six agents de police (*qabdjî **), dix-neuf cavaliers (*spahi **) et quarante-cinq fantassins ('*askar**).

Parmi ces deux derniers groupes s'affirme assez fortement la solidarité de métier⁵⁸. Les cavaliers en particulier se prêtent main forte : des cinq déclarants qui se présentent, un seul ne fait pas appel à au moins l'un de ses pairs. Si bien que seuls huit des quinze déclarants cavaliers, agissent pour le compte d'un tiers n'appartenant pas à

⁵⁷ Ces comportements arc-boutés sur l'identité professionnelle se retrouvent parmi les hommes de bains (*hammamdjî **) et dans une moindre mesure parmi les vendeurs de tabac.

⁵⁸ Outre que deux gendarmes agissent ensemble et les deux fusiliers également.

leur corps. Sur les onze fantassins venus déclarer un décès quatre se font accompagner d'un, et plus souvent (dans trois cas sur quatre) de deux autres fantassins. Mais sur les trente témoins n'agissant pas pour le compte d'un fantassin, dix se présentent ensemble à la *mahkama*. Or, si l'on cherche à savoir avec qui les uns et les autres traitent en dehors des limites de leurs communauté de fonction respective, c'est à nouveau l'espace militaire qui surgit. Le seul *spahi* qui ne se fait pas seconder dans sa déclaration par un autre *spahi*, est en fait accompagné par un brigadier (le seul que ce document nous fasse connaître) et un fantassin. Un autre fantassin prête son témoignage à un cavalier que seconde déjà l'un de ses pairs. Inversement, l'un des fantassins a fait appel à deux cavaliers pour témoigner avec lui. Deux fantassins encore secondent un agent de police et un autre témoigne en compagnie du sergent, pour le compte d'un tiers, de même enfin qu'un cavalier et un gendarme prêtent ensemble leur témoignage.

Autrement dit, les conditions dans lesquels les hommes, exerçant à un titre ou à un autre le métier des armes, déclarent et témoignent, dessinent les contours d'un groupe soudé. Pas moins de treize d'entre eux sur vingt-deux déclarants agissent en compagnie d'un, mais plus souvent encore de deux des leurs. Dans huit cas en effet, ils sont trois à se déplacer ensemble. Et inversement, ils ne sont que vingt-neuf sur soixante-quatre à témoigner en dehors du réseau militaire. Or cette cohésion s'affirme encore dans la communauté de résidence de ces hommes, qui si elle se manifeste parfois entre des gens exerçant le même métier, s'affirme dans leur cas d'une façon particulièrement forte : seule une faible majorité d'entre eux paraissent en effet ne pas connaître d'autres voisinage que celui de militaires. La plus grosse concentration est perceptible à Dâr Marâd, qu'occupent cinq d'entre eux, parmi lesquels un fantassin et quatre cavaliers. Mais quelques-uns d'entre eux partagent aussi pour résidence un café, et le sergent loge dans une annexe de la caserne (*qashâla*).

Tout porte à croire que les militaires ont une place à part dans la ville. Certes, un certain nombre d'entre eux y sont mariés, y ont une famille : ce sont des enfants, des épouses, des parents dont ceux qui viennent déclarer font part du décès. Mais dans le

même temps, les fonctions exercées par la plupart d'entre eux les en éloignent durablement et c'est dans l'attente, ou le souvenir des champs de bataille qui les font vivre que leur présence dans la ville se manifeste ici.

Métiers des sùq-s

barbier (<i>hafâf</i>)	7	forgeron (<i>hadâd</i>)	23
bijoutier (<i>sâïghî</i>)	1	homme de bain (<i>hammamdjî</i>)	3
boucher (<i>djazâr</i>)	23	maçon (<i>banây</i>)	18
boulangier (<i>kawâch</i>)	9	march fruitier (<i>sûqî</i>)	20
brocanteur (<i>qachâr</i>)	12	marchand (<i>tâdjir</i>)	55
brodeur (<i>târzi</i>)	2	maréchal ferrant (<i>samâr</i>)	3
cafetier (<i>qahwâdjî</i>)	14	menuisier (<i>nadjâr</i>)	9
cardeur (<i>qarâdchî</i>)	3	muletier (<i>hamâr</i>)	22
chaudronnier (<i>nahâ'issî</i>)	1	ouvrier en bâtiment(<i>bayâd</i>)	2
chevrier (<i>sarâh</i>)	1	parfumeur (' <i>atâr</i>)	10
colporteur (<i>shayâd</i>)	3	passementier (<i>qazâz</i>)	1
conducteur de mulets (<i>halâs</i>)	3	plâtrier (<i>djabâs</i>)	5
couturier (<i>khayâr</i>)	17	portefaix (<i>hamâl</i>)	3
encanteur (<i>dalâl</i>)	6	porteur d'eau (<i>saqâ</i>)	13
équarisseur (<i>qassâb</i>)	1	potier (<i>qalâl</i>)	11
fabric. chaussures d'hommes (<i>kharâz</i>)	70	rémouleur ? (<i>rahwî</i>)	1
fabric. de bourses (<i>dazdân</i>)	4	rotisseur (<i>kabdâdjî</i>)	1
fabric. bois fusil (<i>sarâr</i>)	3	savetier (<i>malâkh</i>)	13
fabric. chaussures femmes (<i>shabârlî</i>)	12	savonnier (<i>sabân</i>)	3
fabric. chaussures balâgha (<i>balâghdjî</i>)	8	scieur (<i>munâcharî</i>)	3
fabric. de babouches (<i>bashâmqî</i>)	6	sellier (<i>sarâdj</i>)	35
fabric. de bâts, bourelier (<i>barad'i</i>)	21	tanneur (<i>dabâgh</i>)	40
fabric. outres (<i>qarâb</i>)	2	teinturier (<i>sabâgh</i>)	5
fabric. pommeaux de selles (<i>qarâbsî</i>)	3	tisserand (<i>hûkî</i>)	55
fabric. produits halfa (<i>halfâwî</i>)	5	vendeur de tabac (<i>dakhakhnî</i>)	11

Entrer à Constantine en 1840

fabric.cuivre (<i>safâr</i>)	1	vendeur de gâteaux (<i>halwâdjî</i>)	1
fabric. tamis (<i>gharâbli</i>)	6		

C : Où s'arrête la ville, où commence la campagne ?

Faut-il le dire, les militaires ne sont pas les seuls témoins du phénomène d'intrusion de l'univers extra-urbain dans la ville. Ni la guerre bien sûr, le seul rapport que la ville entretient avec son arrière pays. Pourtant, le registre de décès laisse mal augurer de la perméabilité des frontières entre la cité et la campagne et des mouvements constants opérés entre l'une et l'autre.

De fait, un déclarant unique réside en dehors de la ville, du moins est-il le seul à le faire savoir. Mais le décès qu'il vient faire enregistrer est celui de sa soeur, qui elle est morte en ville. L'impression qui ressort est que seuls les habitants de la cité, délimitée par ses remparts, sont concernés par ces déclarations. La circonscription administrative de l'institution juridique, sous l'égide de laquelle sont opérées ces formalités se limiterait-elle à la ville intra-muros ? Si c'est le cas, elle ne recouvre alors qu'en partie celle dont relevait le *qadhâ'* * de Constantine avant la conquête française, qui lui s'étendait à l'ensemble du territoire de la ville⁵⁹. Il n'est cependant pas certain que dès 1840 une telle réforme ait été accomplie⁶⁰. Plus sûrement il faut penser que les déclarations exclusivement intra-urbaines de ce registre témoignent d'abord des moyens dont disposent les nouvelles autorités françaises pour la mise en place d'une politique sanitaire à cette date. Si le contrôle de la population urbaine intra-muros était possible, et en particulier concernant l'accès aux cimetières situés à l'extérieur, il n'est pas sûr qu'il ait

⁵⁹ Ibn Mchâwar Mzarâqihi al Hafsî, "a été nommé aux fonctions de *qâdhî* de Constantine la bien gardée et de son territoire, le dimanche, premier jour du mois de *hidja al-harâm*, et il a siégé le lundi pour départager les adversaires par son jugement". Registre de *qâdhî*, p. 122. La circonscription du *qâdhî* s'étendait au delà de la ville, sur un espace dont on ne connaît pas précisément les limites mais qui devait être assez vaste.

⁶⁰ On sait que sera créée par la suite une *mahkama* de la banlieue de Constantine, dont le siège sera situé à l'extérieur de la médina.

pu s'appliquer aux populations dispersée dans les villages alentours, d'autant qu'alors régnait dans la région un climat de guerre⁶¹.

1/ La campagne à la ville

Quatre hommes habitant la ville⁶² font savoir qu'ils sont *khammâs*, quinteniers, au service de propriétaires fonciers dont ils déclinent l'identité. Cette façon de rendre compte de leur métier est en tout point comparable à celle des domestiques attachés à un employeur ; et de fait, les *khammâs*, paysans sans terres ont pour seul atout la force de leurs bras et ne peuvent prétendre qu'à des revenus misérables et incertains. Ils sont peu nombreux, et peut-être la plupart d'entre-eux ne résident effectivement pas en ville ; mais encore cette profession peu valorisante est-elle par d'autres passée sous silence, ces hommes sont en tout cas, les seuls à faire état d'une activité agricole.

Pourtant, leur présence ici est une allusion explicite à l'existence de citadins qui tirent une part de leurs revenus de l'affermage de jardins et de terres de culture, situés aux portes de Constantine⁶³ et plus loin. En 1841, sur la demande du Ministère de la Guerre, une liste est dressée qui recense les propriétés particulières des principales familles possédantes de la ville. Soixante-huit sont ainsi répertoriées, parmi lesquelles certaines peuvent se prévaloir d'un patrimoine foncier très conséquent⁶⁴.

A côté de ces grands propriétaires, la ville abrite encore de nombreux hommes et familles qui vivent de l'activité agricole. Ce que confirme en 1843 un observateur

⁶¹ Hâdj Ahmad Bey ne se rendra qu'en 1847, et la pacification du pays ne sera effective qu'après la grande révolte kabyle de 1871. Notons enfin combien furent difficiles à mettre en place les contrôles sanitaires et le principe des déclarations d'état civil en dehors des villes. Cf Y. Turin, Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, op.cit. Ch. R. Ageron, Les Algériens musulmans et la France (1811-1919), op.cit.

⁶² Du moins trois d'entre eux. Un seul n'indique pas son lieu de résidence.

⁶³ Sur le Qudiyâ Attf, une colline qui fait directement face à la ville, et au Hamma, dans le prolongement de l'oued. Cf. A. Raymond, «Les caractéristiques d'une ville arabe "moyenne" au XVIII^e siècle. Le cas de Constantine», R.O.M.M., n° 44, 1987, pp. 134-147 ; A. Nouschi, «Constantine à la veille de la conquête française», in Cahiers de Tunisie n°11, 1955, pp.371-387.

⁶⁴ En particulier les b. al-Fakkûn, les b. Kudjuk 'Alî, les b. 'Abd al-Djalîl, les b. Hasîn, les b. Sâlah Bey ... "Propriétés particulière", rapport établi par le Dr Warnier, AOM F80 522. Voir également A Nouschi, *ibid.*

français, lorsqu'il note que la plupart des habitants de la ville sont propriétaires ou fermiers de douars éloignés où ils font de longs séjours pour surveiller les travaux des champs ; et qu'inversement l'hiver de nombreux campagnards viennent en ville pour éviter les rigueurs du froid⁶⁵. Pour en rendre compte, il nous faut nous reporter à une autre source documentaire, le registre de *qâdhî* de cinquante ans plus ancien dont il a déjà été question, et dont le contenu des actes permet de saisir la prégnance du monde rural sur les habitants de la ville⁶⁶.

Prêtons attention aux actes de ventes qui y figurent. Les plus nombreux sans doute concernent des transactions immobilières -beaucoup plus rarement relatives à des terres et des jardins- les seules à faire systématiquement l'objet de l'établissement d'un acte notarié. La vente d'animaux, bétail ou équidés, n'est enregistrée que lorsque le paiement est différé⁶⁷ et génère une dette⁶⁸. D'autres affaires permettent de prendre acte de tels échanges et du commerce dont les bêtes sont l'objet, à propos de locations⁶⁹, ou quand l'acheteur se plaint de l'irrégularité de la vente et conteste la qualité de l'animal : il s'agit d'une bête vieille⁷⁰, ou aveugle⁷¹, maltraitée⁷², ou atteinte du mal du "taon"⁷³...

Des accusations en assez grand nombre ont trait encore aux négligences et/ou aux violences perpétrées à l'encontre des bêtes. Nombreux sont ceux qui accusent un tiers d'être responsable de la mort de sa mule ou de son cheval⁷⁴, de leur vol⁷⁵ ou de leur perte⁷⁶. Petites affaires, qui soulignent cependant à la fois la fragilité tout comme

⁶⁵ Tém. Lapaine, commissaire civil de Constantine, Tableau de la situation administrative de Constantine établi à la fin du premier semestre 1843, AN F80 1674. Cité par Nouschi, "Constantine à la veille de la conquête française", op.cit. pp. 384.

⁶⁶ Registre de mariages et de répudiations, 1787-1792, op.cit..

⁶⁷ 10 *shawâl* 1205, 275. Il s'agit d'un boeuf de couleur verte, pour partie payé. 5 *safar* 1205, 220, à propos de bœliers.

⁶⁸ Par exemple, 16 *rabî' awal* 1203, 76 ; 18/20 *shawâl* 1203, 115 ...

⁶⁹ 12 *radjab* 1203, 98.

⁷⁰ 12/13 *rabî' awal* 1202, 12 ; 4 *muharam* 1205, 214.

⁷¹ 16 *hidja* 1202, 59.

⁷² A propos d'un mouton affamé, 19/20 *qa'ada* 1202, 55.

⁷³ 15 *radjab* 1202, 34. Il s'agit d'une chamelle, qui en est morte.

⁷⁴ 14 *rabî' awal* 1203, 76 ; 20 *djumâdâ thâni* 1203, 94 ; 12 *radjab* 1203, 98 ; 13 *rabî' awal* 1204, 144 ; 28 *radjab* 1204, 176 ; 27 *safar* 1205, 227, 3 *ramadhân* 1205, 267 ; 6 *shawâl* 1205, 275.

⁷⁵ 5 *hidja* 1204, 208. L'accusé nie sa culpabilité. Le plaignant revient sur son accusation et reconnaît que rien ne lui a été pris.

⁷⁶ 24 *rabî' awal* 1205, 232.

l'importance de cette richesse. S'il est assez souvent question de mules, de mulets d'ânes et dans une moindre mesure de chevaux (dans un cas une chamelle), c'est que ces bêtes, si présentes dans la ville, y constituent le moyen de transport essentiel. Ce sont elles qui charrient les grosses charges dans les ruelles étroites, pour elles que sont aménagées des aires d'attache à proximité des zones de marché. Derrière les transactions les concernant se profile le monde du commerce et de l'artisanat, dont on pressent qu'elles représentent une force de travail de premier ordre. Ainsi, un burrelier opère l'achat d'un mulet auprès d'un homme, muletier de son état. Le montant de la bête n'étant pas versé dans sa totalité, l'acheteur est redevable au vendeur de 27 *riyâl*⁷⁷ encore à payer. Le chef de la corporation (*amîn al-djama'a* *) des burreliers se porte garant du paiement de l'arriéré qui sera versé en mensualités à raison d'un demi *riyâl* chaque mois, jusqu'au remboursement total du montant⁷⁸. Un autre jour, le propriétaire d'un mulet, qui est boulanger, obtient le remboursement de sa bête, tuée sous le poids d'une charge imposée sans son autorisation par un tiers⁷⁹.

Outils de travail pour les artisans et les commerçants, les équidés ne sont pas seulement utilisés pour le transport de charges : certaines affaires les montrent actifs aux champs. Un homme en accuse un autre de lui avoir vendu un cheval de couleur bleue, qui s'avère être aveugle. Le vendeur récuse l'allégation du plaignant, qui finalement se rétracte en reconnaissant qu'il a fait usage de la bête pour battre le grain et que de là vient sa cécité⁸⁰. Ici, la campagne fait son intrusion dans la ville. Nombreux sont en effet les citadins que la propriété d'un jardin ou d'une terre amène à quitter la ville pendant les périodes de semailles et de récoltes, nombreux sont les hommes qui exercent une double

⁷⁷ Le *riyâl* *, frappé dans la ville, constitue la monnaie en cours à Constantine au XVIIIème siècle. Il y a progressivement remplacé le dinar, qui jusqu'au milieu du XVIIème siècle dominait l'économie monétaire. Les transactions désignent parfois le *riyâl kabîr*, ou grand riyâl, qui paraît se distinguer du riyâl simple, lui-même connaissant des subdivisions, demi, quart, huitième.

⁷⁸ 16 *sha'bân* 1205, 262.

⁷⁹ 20 *safar* 1204, 140.

20 *safar* 1204, 140.

⁸⁰ 16 *hidja* 1202, 59 ; une même affaire est enregistrée s'agissant d'un cheval : 29 *qa'ada* 1204, 206. Voir aussi 15 *hidja* 1204, 209, un mulet pris de douleur et mort suite au battage.

activité, à la ville l'hiver, dans les champs à la belle saison, et dont la vie se déroule dans un mouvement constant entre ville et campagne.

2/ La ville à la campagne

Si ces activités n'intéressent pas l'ensemble des habitants de la ville, la campagne y imprime en tout cas très fermement ses rythmes. Le calendrier saisonnier se manifeste assez souvent à l'occasion de la définition des échéances dans les paiements différés : l'automne et le printemps en constituent les moments privilégiés quand l'hiver n'est mentionné en tout qu'à une occasion, et l'été jamais. Il est bien évident que ces échéances correspondent aux périodes fastes de l'activité agraire que sont les époques de récolte. De plus il n'est pas rare de voir apparaître sous la plume du scribe le terme du mois d'avril (*shahr al-abrîliz* *) qui réfère directement au calendrier agricole en usage dans les campagnes, et qui tranche avec les pratiques de datation de l'enregistrement juridique qui s'appuient exclusivement sur le calendrier lunaire, hégirien. Ici, la campagne est dans la ville, qui fait cohabiter deux systèmes de temporalité. Ces éléments indiquent l'existence d'un rapport étroit qui unit l'espace de la ville à celui de la campagne. C'est que la ville est largement ouverte aux flux commerciaux et humains, sa survie dépend pour beaucoup de l'activité rurale qui s'élabore à ses portes ou plus loin.

Car Constantine est la plaque tournante d'un gros commerce de bétail⁸¹, de laine, de grain et d'huile. La grande majorité des marchands qui se font connaître à l'occasion d'un décès en 1840-1841 indiquent qu'ils commercent à la halle de la ville, grand terre-plain très vite accessible en entrant dans la ville où se fait l'essentiel du trafic urbain avec l'arrière pays, et qui voit affluer les populations de toute la région et au delà. Ce trafic a

⁸¹ A nouveau, l'information ponctuelle sur ces transactions est fort peu développée dans les registres de *qâdhî*, l'enregistrement des ventes n'étant pas systématique. En juin 1781 par exemple, une vente porte sur 107 ovins. Mais si un acte est dressé, c'est que le paiement est soumis à échéance du "7 du mois d'avril prochain".14 *radjab* 1202, 34.

été très affecté depuis 1837, il reste néanmoins encore actif⁸². Or un commerce d'une telle nature suggère des rapports très étroits avec les producteurs de bétail et de culture. Il en va encore des industries les plus florissantes de la ville et les plus développées : tissage, sellerie, tannerie, cordonnerie ... Des artisanats dont l'usage qui est fait de matières premières de type agraire (laine et cuir), suggèrent l'amplitude des contacts et des échanges privilégiés des populations de la ville avec celles de la campagne sur lesquels se fonde la prospérité de Constantine⁸³. Des contacts qui s'affirment et s'entretiennent ailleurs que dans les rapports économiques. "la population musulmane de Constantine est très liée aux populations des environs de la ville", peut écrire notre observateur français. Et de noter l'impact des alliances matrimoniales entre citadins et ruraux, dont témoignent largement les sources de la fin du XVIIIème siècle⁸⁴, mais encore la communauté des genres de vie⁸⁵.

⁸² Cf Nouschi, "Constantine à la veille de la conquête", op.cit., pp. 378 et suiv.

⁸³ Une étude récente revisite de façon très pertinente les rapports ville campagne à partir de l'analyse des réseaux économiques favorisés par le commerce et les industries urbains dans la Palestine du XVIIIème siècle. B. Doumani, Rediscovering Palestine. Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900, Berklay and Los Angeles, University of California Press, 1995.

⁸⁴ Registre de *Qâdhî*, 1787-1792. On en prend acte en particulier à la lumière du nombre important d'actes de mariages dans lesquels une clause spécifique que l'époux s'engage à loger son épouse dans la ville et à ne pas l'en sortir sans son consentement". L'analyse de l'énoncé de ces clauses montre entre autres la réalité de mariages entre des campagnards avec des citadines et inversement. C'est un aspect que j'ai développé dans "La campagne à la ville, la ville contre la campagne. Analyse des expressions de la territorialité à partir de l'énoncé des clauses définies dans les contrats de mariage (Constantine - XVIIIème siècle)", texte établi dans le cadre du groupe de recherches sur les villes et les communautés locales ss la dir. de A. Henia (IRMC Tunis) et présenté lors de la table ronde qui s'est tenue à Tunis les 15/19 sept. 1998 (à paraître courant 1999).

⁸⁵ Cf. Nouschi, *ibid*, p. 384.

IV Les affranchis

Si une population d'affranchis affleure à la surface de la ville à partir du registre de décès, c'est de façon très discrète. On les rencontre proportionnellement plus souvent en tant que déclarants qu'en tant que témoins : ils sont douze dans le premier cas (dont trois femmes), onze dans le second. Leur déposition ne rencontre aucune entrave légale, mais dans la pratique, ces chiffres nous indiquent que leur témoignage n'est pas volontiers sollicité.

Sollicité, il l'est en premier lieu par d'autres affranchis : c'est le plus souvent pour secondar la déclaration d'un des leurs qu'ils témoignent. Dans deux cas, des affranchis accompagnent encore un voisin : leur univers social, tel qu'on peut en juger à partir de l'enregistrement des décès apparaît restreint. Un seul de ces affranchis agit au titre de témoin dans un cadre autre que domestique ou relatif aux relations entre affranchis⁸⁶. Un autre aussi témoigne en dehors de ces limites, mais le contexte montre qu'il s'agit d'un témoignage par défaut : s'il s'est rendu à la *mahkama*, c'est pour déclarer lui-même un décès. Mais il s'y est rendu seul, et les hommes auxquels il prête son témoignage le lui rendent en retour. Lui mis à part, les affranchis, lorsqu'ils vont déclarer un décès se font accompagner par leurs voisins ou par d'autres affranchis. La solidarité entre affranchis à ce niveau apparaît relativement palpable : 5 des 12 déclarants font appel à un affranchi au moins sans apparemment partager d'autre lien que cette communauté de statut : en effet, témoins et déclarants dans ce cas ni n'habitent la même maison, ni n'ont connu toujours

⁸⁶ Il agit pour le compte d'un marchand fruitier aux côtés d'un forgeron.

le même maître. Mais cette solidarité paraît témoigner avant tout de la misère sociale de ces gens dont le statut, inscrit dans l'énoncé même de leur nom, témoigne d'une candidature fragile à la liberté tant juridique que sociale, que l'acte d'affranchissement de leur maître ne suffit pas seul à garantir⁸⁷.

Entendons-nous : les affranchis dont il est question ici, sont noirs, originaires d'Afrique et amenés, eux-mêmes ou leurs ascendants à Constantine par le biais du commerce transsaharien qui se pratique bon gré mal gré jusque dans le XIX^{ème} tardif, alimentant en esclaves les principales villes du Maghreb septentrional⁸⁸. D'où venaient les esclaves exactement, rien ne permet de le savoir à partir du registre de décès. Si par contre on se reporte aux actes d'affranchissement, ou de mariages et de répudiations d'affranchis, enregistrés à la fin du XVIII^{ème} siècle⁸⁹, quelques noms d'affranchis sont plus bavards, en particulier quand s'y annexe un "nom de relation" relatif à leur origine géographique : on repère de cette façon plusieurs *Tunbuktî* (originaires de Tombouctou), deux *Djnâwî* (venus de Djéné), une *Arabiyya Muwallada* (arabe métisse). Plus vague est l'origine géographique de ces deux *Gharbî* (de l'ouest) et de cette al-Djaza'riyya, en provenance d'Alger, ou encore de ce Mzâbî, du Mzab, qui peut-être déterminent le lieu de leur achat ou de leur première condition servile. Cependant, ceux-là, depuis que ce trafic existe, n'ont jamais été concernés par les tractations engagés depuis l'Europe chrétienne pour le rachat des captifs de la Course, ni une fois affranchis n'ont pour l'immenses majorité tenté un retour dans leur pays d'origine. L'affranchissement constitue pour eux le moyen d'intégrer leur société d'accueil, mais par la petite porte.

⁸⁷ voir M. Ennaji Soldats, domestiques et concubines, l'esclavage au Maroc au XIX^{ème} siècle, Tunis, Cérès Editions, 1994, pp 91 et suiv.

⁸⁸ Emerit, «Les laisons terrestres entre le Soudan et l'Afrique du Nord au XVIII^{ème} et au début du XIX^{ème} siècle», TIRS, Tome XI, 1954, pp. 29-47. Féraud, "Délivrance d'esclaves nègres dans le sud de la province de Constantine", Revue Africaine, 1872, pp. 167-179.

⁸⁹ Registre de *qâdhî* 1787-1792.

A : Les conditions de l'affranchissement

Pour prendre acte de l'expérience que ces hommes et ces femmes ont connue, il n'est peut-être pas inutile de s'arrêter un instant sur la façon dont, d'esclave, on devient affranchi. Il est de bon ton de comparer l'esclavage se pratiquant au Maghreb avec celui qui s'exerce aux Amériques pour l'en distinguer aussitôt : ces deux formes extrêmes d'assujettissement de l'homme par l'homme n'ont répondu ni aux mêmes besoins ni ne se sont manifestées dans les mêmes proportions. Il n'en demeure pas moins qu'à Constantine, comme dans l'ensemble des centres maghrébins au début du XIX^{ème} siècle, le nombre d'esclaves et d'affranchis d'origine africaine représente une minorité non négligeable de la population urbaine⁹⁰. Le recensement de la population constantinoise de 1846 établit à 1240, soit 5 % du total, le nombre de "nègres" habitant la ville⁹¹. L'information est intéressante à un autre titre : ce recensement organisé et publié par les nouvelles autorités françaises, distingue les "nègres" des musulmans et des juifs. Le terme désigne clairement un groupe que la couleur des personnes qui le composent ne suffit pas à distinguer : il s'agit bien ici de dénombrer le nombre d'esclaves et d'affranchis que compte la ville, qui y constituent une communauté à part. Distinction juridique, enclavement communautaire aussi. De la même façon que les affranchis témoignent entre eux, il existe une tendance nette à l'endogamie de groupe. Pour en mesurer l'ampleur, l'on peut se reporter aux actes de mariage et de répudiations établis à la fin du XVIII^{ème} siècle⁹², qui montrent que sur un corpus de 50 actes concernant un affranchi, au moins 29 concernent l'alliance de deux affranchis entre eux⁹³.

⁹⁰ Cf L. Valensi, "Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au XVIII^{ème} siècle", Annales E.S.C., 1967, pp. 1267-1287, A. Larguèche, L'abolition de l'esclavage en Tunisie à travers les archives 1841-1846, Tunis, éd. Alif, 1990 (93 p.) pour ce qui regarde la Tunisie. Pour le Maroc, voir Ennaji déjà cité.

⁹¹ La population comprend au total 25 035 habitants, dont 19 429 musulmans et 4 366 israélites. A. Nouschi, "Constantine à la veille de la conquête", op. cit, p 375.

⁹² Registre de *qâdhî* 1787-1792.

⁹³ Dans les autres cas, il s'agit du mariage (ou de la répudiation) d'une affranchie dans 14 cas sur 21, d'un affranchi dans les 7 cas restants.

Dans la même source, le trafic dont les esclaves font l'objet ne transparait que timidement, et sous un angle minimaliste. Une fois encore ce type de transactions entre particuliers ne donne que rarement lieu à la rédaction d'un acte notarié. A une occasion cependant, le vendeur prudent y aura eu recours. L'acte spécifie en effet que l'esclave vendu "a le défaut de la fuite" : c'est un esclave marron. Ce dont déclare s'accommoder le futur propriétaire. Mais il n'est généralement question d'achats d'esclaves qu'à la suite de conflits opposant vendeurs et acheteurs, ces derniers venant dénoncer une entorse dans les conditions légales de la transaction. Le plus souvent, il s'agit pour eux de faire valoir un "défaut" de l'esclave acquis, qui n'aura pas été signalé au moment de la vente, en vue d'obtenir sa restitution au vendeur contre la somme versée. Dans un cas la plainte est déposée après la mort de l'esclave, une femme qui après qu'elle eut été achetée s'est avérée être enceinte et peut-être en est morte. La cause de son acheteur est entendue.

Il ne semble pas que le prix d'un esclave ait été trop élevé, mais les données manquent pour en rendre compte⁹⁴. D'autre part ce prix devait varier en fonction de l'offre et de la demande, mais encore du sexe et de l'âge des esclaves, le cas échéant des "défauts", ou au contraire des qualités qu'ils pouvaient présenter⁹⁵. Il n'était cependant accessible qu'à des familles ayant une certaine aisance matérielle, mais sans que celle-ci fut exceptionnelle : "est riche qui est connu pour l'argent, le bétail, les biens immobiliers ; non celui qui a une maison à sa convenance, une esclave pour le servir et autres choses analogues qui sont une nécessité" pourrait-on reprendre ici de ce qui est dit concernant le Maroc⁹⁶. Les dons nuptiaux délivrés par les hommes à leur future épouse, dont le contenu est toujours défini dans les actes de mariage, comprennent parfois en plus d'une somme d'argent et d'effets vestimentaires "une servante ayant qualité d'esclave". Ce

⁹⁴ Pour une étude générale de ces aspects, E. Toledano, The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890, Princeton, 1982.

⁹⁵ Le prix de l'esclave marron dont on a parlé plus haut était de 50 *riyâl*. Le prix de la conciliation obtenu par l'acheteur de cette femme morte est établi à 85 *riyâl*, un prix qui ne devait pas égaler celui de son achat. Par comparaison, les dons nuptiaux de cette époque s'élevaient en moyenne à 60 *riyâl*. Selon al-Naqqâd, à l'époque de Sâlah bey au cours de laquelle les prix avaient baissés, la mesure de blé, le *sâ'*, équivalant à huit double décalitres était vendue au prix de 1/4 à 3/8 de *riyâl* et le mouton valait entre 1/2 et un *riyâl*. Cf, Ta'rîkh Sâlah bây.malik Qasantîna, op. cit.

⁹⁶ Extrait d'un texte manuscrit marocain du XIX^{ème} siècle cité par Ennaji, cit. op. p.19.

don, peu courant, n'intéresse qu'une minorité : il complète les dots les plus élevées parmi celles pratiquées et en consacre la dimension prestigieuse.

Peut-on avoir une idée du profil des maîtres à partir de la documentation dont on dispose, à la fois à la fin du XVIII^{ème} siècle (en particulier les actes d'affranchissement et, plus nombreux les actes de mariages concernant des affranchis) et au début du XIX^{ème} (qui se résume à ce registre de décès) ? L'on y distingue aussi bien des membres d'origine allogène, occupant des fonctions politico-militaires, ou les membres de leurs famille (y compris des femmes dont les esclaves sont généralement elles-mêmes des femmes mais pas toujours), que des citadins, dont certains sont issus de familles religieuses, ou qui eux-mêmes exercent ce type de charge, les uns et les autres globalement à égalité dans l'une et l'autre série. Par contre, le nombre d'affranchis des uns et des autres n'est pas proportionnel : des 105 affranchis répertoriés dans les actes du XVIII^{ème} siècle, 21, parmi lesquels 10 femmes et 11 hommes l'ont été par Salah bey, le gouverneur de l'époque, quand la plupart des citadins n'apparaissent qu'à une ou deux occasions. De la même façon au XIX^{ème} siècle, les affranchis du Hâdj Ahmad bey et des membres de son entourage politique représentent la grosse majorité des 32 recensés. On a ici deux types différenciés de l'économie de l'esclavage. Certes, le nombre d'affranchis de Salah bey est un signe de sa richesse en esclaves, mais une richesse plus "étatique" que personnelle, c'est-à-dire plus en rapport avec son rôle politique qu'avec sa personne. En témoigne le statut même d'affranchis de ces individus : alors que ces derniers ont recouvré, en nombre, la liberté du vivant de leur maître, c'est généralement au contraire, à l'article de la mort ou en vue de celle-ci, que les maîtres, soucieux d'accomplir un acte pieux qui sera récompensé dans l'autre monde, testent en faveur de l'affranchissement de leur(s) esclave(s), ce qui sera accompli dès après leur mort. C'est pourquoi, les actes notariés d'affranchissement les plus courants consistent soit dans cette prise de disposition du maître à l'égard de son esclave, soit dans l'attestation de l'exécution, suite à sa mort, des vœux du défunt en la matière. Dans le premier cas, le terme employé est "*dabbara*" : il s'agit d'une promesse d'affranchissement pouvant

concerner un ou plusieurs esclaves. Ainsi un homme, “malade mais sain d’esprit” déclare affranchir à sa mort “ses deux esclaves ‘Alî et son épouse Mabrukâ”⁹⁷. Dans un autre cas, c’est sous la forme d’un legs que le Hâdj Ahmad al-Ahrâsh établit “l’affranchissement de six de ses servantes” qu’il nomme tour à tour⁹⁸.

Il revient aux héritiers ou, s’il a été désigné, au testateur du défunt de réaliser l’affranchissement d’un esclave qui en a reçu la promesse. Mais si une telle procédure a nécessité l’établissement notarié d’un nouvel acte, c’est on peut le croire, soit le fait d’une précaution de la part de l’une des parties, soit que cette réalisation ne s’est pas opérée sans désaccord. C’est en particulier le cas d’une femme esclave, en faveur de laquelle son maître, au cours de la maladie qui l’a emporté, avait prononcé l’affranchissement. Or cette femme a un enfant dont elle demande qu’il soit lui-même affranchi, en vertu du principe que “l’enfant de toute femme affranchie suit la condition de sa mère”. Elle obtient gain de cause, après délibération des juristes, au motif que lorsque son maître “l’a achetée, (son enfant) était avec elle”⁹⁹.

Une autre façon de sous-entendre l’affranchissement de son esclave à sa mort, lorsqu’il s’agit d’une femme, consiste pour son maître à reconnaître que les enfants de cette esclave sont le fait de ses oeuvres. Cette femme ne peut plus dès lors être vendue et son affranchissement est effectif sitôt son maître décédé ; mais parfois cette reconnaissance de paternité n’est pas sans conséquences directes sur le statut de la mère. Dans l’un de ces actes, un homme atteste que son esclave, Fâtima fille de 'Abdallah, originaire de Tombouctou, à mis au monde quatre enfants qui sont de lui. Cette reconnaissance tardive s’accompagne néanmoins de l’affranchissement immédiat de la concubine.

Ces pratiques viennent rappeler que l’un des rôles dévolus aux femmes captives consiste à rassasier l’appétit sexuel de leur maître, dont l’une des conséquences est que les enfants des femmes esclaves, dès lors que leur paternité est attestée, acquièrent des

⁹⁷ Registre de *qâdhî*, 29 *hidja* 1203, p. 127.

⁹⁸ 1 *Qa'ada* 1202, p.52.

⁹⁹ 28 *hidja* 1204, p. 212.

droits identiques à ceux des héritiers de leur père issus de mariages avec des femmes libres. Une dernière affaire illustre les enjeux d'une telle conséquence et les conflits dont elle peut faire l'objet. L'affaire oppose un homme à son fils et à son neveu, après que le premier ait reconnu une femme comme étant sa propre fille. Sans doute l'établissement d'une telle filiation met-elle en péril les attentes de ses héritiers concernant sa succession. Toujours est-il que les deux cousins "se sont dressés en alléguant à l'encontre de cette femme qu'elle est une esclave (*mamlûka*) dont rien ne prouve qu'elle est libre et que le propos de leur tuteur (*wali*) disant "c'est ma fille" n'est qu'allégation". Le père, et partant la fille, auront raison de leurs détracteurs¹⁰⁰.

L'affranchissement, en mettant un terme à la condition servile, donne des droits à ces hommes et ces femmes : droit de se marier, droit de témoigner, droit d'hériter également. Avec quel bagage et pour quel avenir ?

B : Quel bagage ?

Le nom des affranchis que l'on rencontre dans le registre de décès est un marqueur parlant de leur statut et partant de cette difficile quête d'appartenance à la communauté des "hommes libres". Ce nom ne se compose généralement que d'un '*ism* ou nom personnel. Dans 4 cas (sur 32), ce '*ism* est suivi de *bin*, ou *bint* 'Abdallah (fils/ fille de 'Abdallah). Cette "généalogie" est une fiction : 'Abdallah qui signifie "esclave de Dieu" est en réalité une convention utilisée pour qualifier la filiation aussi bien des affranchis que des esclaves¹⁰¹. Cette filiation est en même temps une clôture au delà de laquelle plus rien n'est dissible.

Dans l'intervalle, la généalogie des affranchis, lorsque ceux-ci en font -manifestement rarement- cas, se construit à partir de l'expérience de la servilité pour peu

¹⁰⁰ 11 *safar* 1205, p. 222 (20).

¹⁰¹ A propos de cette convention, J. Sublet Le voile du nom. essai sur le nom propre arabe, op.cit., pp.28 et suiv.

qu'elle ait concerné une ou plusieurs générations d'esclaves : aussi rencontre-t-on à la fin du XVIIIème siècle à Constantine des affranchis dont le *nasab* (la généalogie) inclut le nom d'un père, lui-même esclave.

Pour tout héritage généalogique, la plupart des affranchis n'ont qu'un *'ism*, ce nom personnel reçu théoriquement à la naissance. A en observer le corpus cependant, on constate son caractère restreint et corrélativement, la récurrence d'un petit nombre de noms. La comparaison avec un corpus du même type établi à partir d'une population plus nombreuse d'affranchis vivant à Constantine 50 ans plus tôt corrobore cette observation. Pas d'exotisme donc, comme aurait pu le laisser présager l'origine lointaine des captifs, et peu de diversité ; ces noms loin d'être spécifiques sont en grande majorité empruntés au registre religieux musulman¹⁰².

On pourrait penser que ces noms ont été reçus au moment de l'affranchissement et que ce "baptême" accompagnait l'entrée de l'esclave dans la société des hommes libres. En réalité, les esclaves eux-même portent des noms issus du même registre onomastique. Ces noms, on ne les repère que rarement dans la documentation constantinoise plus ancienne, il n'en est pas question à propos des transactions dont les esclaves font l'objet, traités à ce titre comme une simple marchandise à l'égal du bétail¹⁰³. On les rencontre en fait dans la généalogie des affranchis, lors de leur mariage ou à l'occasion de leur affranchissement consignés dans des actes de la fin du XVIIIème siècle : ainsi un affranchi se présente sous le nom de Mas'ûd fils de Sa'ad, un autre sous celui de Barîka fils de Balkhaîr. Une affranchie se nomme Mabrûka fille de Sâlah ; une esclave "la servante de Dieu Sa'ûda fille de Barka" est affranchie par son maître à l'article de la mort.

C'est donc bien avant leur affranchissement, mais à la suite de leur capture, ou dès leur naissance, que les esclaves reçoivent un nom, un nom musulman. L'exemple

¹⁰² Voir le tableau "Noms des affranchis en 1840/41 et en 1787/92" qui suit.

¹⁰³ Les actes consignés dans les registres de *qâdhî* de la fin du XVIIIème siècle qui concernent ce type de transaction sont généralement dressés suite aux conflits opposant vendeurs et acheteurs, les premiers venant dénoncer un défaut de l'esclave, tout comme l'on dénonce les défauts d'un mulet ou d'une chamelle. Parmi ces défauts cependant, celui de "la fuite", témoin s'il en est de leur humanité, leur est spécifique !

constantinois n'a rien de spécifique dans ce domaine. Cette pratique est attestée dans l'ensemble du monde musulman à différentes époques, et les textes¹⁰⁴ en portent témoignage à plusieurs occasions.

Ce "baptême", parce qu'il s'assimile à une conversion¹⁰⁵, brouille définitivement les frontières d'une pratique de l'esclavage qui selon l'Islam ne doit s'exercer que sur une population non musulmane, une prescription dont on sait qu'elle fut régulièrement mise à mal, en particulier dans les contrées africaines où le commerce des captifs faisait peu cas de la religion de ses victimes¹⁰⁶. Pourquoi dès lors la visibilité si manifeste de cette transgression religieuse ? La piste dogmatique est en fait une impasse et c'est du côté de la société humaine que se dessine une réponse : nommer les esclaves revient à euphémiser la pratique violente et inhumaine que constitue de fait l'esclavage, de la même façon que la filiation fictive signifiée par le nom de 'Abdallah associe la condition servile à l'amour de Dieu.

Si l'on prête attention aux sens que ces noms recouvrent, une même idée prévaut à la plupart : celle de bonheur et de chance. Ainsi parmi les plus courants, on trouve Barka et les noms construits sur la même racine (Barîka, Mubârak et ses versants féminins, Mubâraka et Mabrûka) auquel est associée l'idée de bénédiction. Sa'ad (féminin Sa'ada), Mas'ûd (féminin Mas'ûda) portent en eux la notion de plénitude et de félicité, tout comme Zahîra ou Farhiya. Râbah évoque la prospérité. Au sens de certains noms prévaut l'idée de complétude : Sâlim désigne ce qui est sain et sans défaut, Sâlah l'intégrité. D'autres noms de ce corpus évoquent l'idée d'émancipation : Balkhaîr est construit à partir de la contraction de *abû* (père de) et *khâîr* (bien, bon, juste honnête) dont la racine contient aussi le sens de choix. Fardj renvoie à l'idée d'ouverture et

¹⁰⁴ voir par exemple les Mille et Une nuits.

¹⁰⁵ Comme c'est à un autre niveau le cas des "renégats".

¹⁰⁶ Emerit, "Les liaisons terrestres entre le Soudan et l'Afrique du Nord au XVIIIème siècle et au début du XIXème siècle, op. cit. p. 33. Sur le témoignage d'un esclave musulman en fuite à la fin du XIXème siècle, voir Féraud, "Délivrance d'esclaves nègres dans le sud de la province de Constantine", op. cit. Cf. aussi, pour Tunis, Dr L. Frank, Histoire de Tunis, 2ème éd. Tunis, Bouslama, p.117.

d'accession à la liberté. Enfin, quelques noms féminins à priori moins répandus et puisés dans un registre autre que religieux, désignent des pierres précieuses et d'ornement, tels Yaqût (rubis) et Murjana (féminin de murjan, corail).

NOMS DES AFFRANCHIS EN 1840/41 ET EN 1787/92

HOMMES	1840	1787/92	FEMMES	1840	1787/92
Fardj	1	1	Sa'ada	1	1
Mubâarak	1	1	Hawâ	1	0
Muhammad	1	2	Khamîsa	1	0
Bûdjam'a	1	0	Murdjâna	1	0
Ibrâhim	2	0	'Aysha	2	3
Balkhaîr	3	4	Fatîma	3	3
Sâlim	3	5	Zahîra	3	0
Mahdî	3	0	Bata	0	1
Barka	5	4	Djazi'a	0	1
'Alî	0	1	Falfala	0	1
Barîka	0	1	Fassîya	0	1
Bûbakar	0	1	Halîma	0	1
Dawûd	0	1	Khadîdja	0	1
Marzûq	0	1	Mariam	0	1
Muhammad al-Barka	0	1	Rahmûna	0	1
Mûlûd	0	1	Yaqût	0	1
Râbah	0	1	Farhiya	0	2
Sa'ad	0	1	Mubâraka	0	2
Sâlah	0	1	Rahma	0	2
Ahmad	0	2	Sitra	0	3
Mas'ûd	0	3	Mabrûka	0	6
'Abdallah	0	4	Mas'ûda	0	7

TOTAL	20	38	TOTAL	12	39
-------	----	----	-------	----	----

Certains de ces noms d’esclaves font partie des “noms fictifs” dont on use pour compléter une chaîne de transmission des *hadith-s* du prophète et de ses compagnons¹⁰⁷ : ce rapprochement est intéressant parce qu’il relève de la même logique : de la même façon que ces noms fictifs ont pour objet, par ce qu’ils évoquent, de rassurer le lecteur sur la validité de cette transmission tout en signifiant son invalidité, en tout cas son aménagement opportun, les valeurs véhiculées par le sens des noms des affranchis, le Béni (Mubârak), le Prospère (Râbah), le Libre (Fardj) ... sont inversement proportionnelles à la situation sociale et éthique des affranchis et des esclaves : ces noms fonctionnent comme par antiphrase, en signifiant à l’opposé la position de leurs détenteurs et comme par compensation, en restituant symboliquement à ceux que l’on nomme ainsi ce dont ils sont dépourvus ; enfin, comme une prophylaxie en prêtant à ces noms des vertus contre les malédictions d’une existence précaire ou incertaine.

Parce que tous ces phénomènes se retrouvent dans l’ensemble du monde musulman, ces noms pourraient constituer le point de départ d’une sociologie de l’esclavage et des rapports que ces sociétés entretiennent avec cette pratique et ses conséquences sociales.

Noms d’esclaves, noms d’affranchis, noms d’enfants d’affranchis : certains des affranchis qui se présentent en 1840 viennent déclarer le décès de leurs propres enfants qui se nomment dans un cas Muhammad, mais aussi Fâtima, ‘Aysha, Zahîra (dans deux cas) ou encore ‘Abdallah. De la même façon, dans les actes notariés du XVIIIème siècle, on rencontre Mabrûka et Mubâraka, toutes deux filles d’affranchis. Le choix de ces noms ne fait qu’obéir aux règles élémentaires de la nomination pratiquée par la société

¹⁰⁷ J. Sublet, *Le voile du nom*, op.cit, pp. 33 et suiv.

d'accueil, qui consiste à réutiliser le stock des noms portés par les ascendants. En vertu d'une stratégie de normalisation sociale se perpétue du même coup d'une génération à l'autre le stigmate de la condition servile qui marque l'histoire familiale, par l'emploi de noms "esclaves". Desparmet, notait qu'en Algérie, au début de notre siècle, les "prénoms en vogue" parmi la "population nègre", étaient "Mbarek, Sâlem, Barka, Farâdjî, Marzouq (et) Bel-Khîr"¹⁰⁸.

C : Affranchis et maîtres : quelles relations ?

De Mabrûka et Mubâraka citées plus haut, on ne saurait rien de l'origine servile de leur père, et donc par filiation, de la leur, si le statut d'affranchi de ces derniers n'était signifié dans l'énoncé de leur nom. Or les pères eux-mêmes ne sont pas même désignés. En lieu et place, c'est-à-dire en fait un guise de filiation, apparaissent les noms des anciens maîtres de ces derniers.

Filiation ambiguë, elle ne s'explique ici que comme une conséquence pratique du *wâlâ'*, ou droit de patronat, droit inaliénable et transmissible qui lie tout affranchi à son maître. Aucun des affranchis que l'on rencontre en 1840 n'apparaît sans le nom de son maître. Les affranchis sont toujours l'affranchi de quelqu'un, qu'il soit vivant ou mort : par exemple, le *qâ'id* al-Barka, qui témoigne à une occasion, est l'affranchi de Husîn bey al-Mamlûk, qui fut de son vivant bey de Constantine en 1818 et à nouveau en 1820-22. Et si à sa mort, l'ancien maître laisse une descendance masculine, celle-ci hérite du droit de patronat sur l'esclave affranchi. C'est le cas de ces deux affranchis, liés à une famille, ou plutôt une "maison" : ils sont les affranchis de Dâr Husîn bey¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Joseph Desparmet, *Coutumes, institutions et croyances des indigènes de l'Algérie*, trad. Pérès et Bousquet, Alger, Typo-Litho et Carbonel, 1939, p. 22. Marzûq, que nous n'avons nous-mêmes pas rencontré dans nos sources, signifie "le fortuné, l'heureux, celui qui porte bonheur" (Beaussier). Mas'ûd passe également pour être en Algérie un prénom porté de préférence par les hommes noirs.

¹⁰⁹ La transmission de ce droit de *wâlâ'* est également visible au travers de l'énoncé des identités de certains affranchis. Anisi, un certain Mûlûd, contractant le mariage d'une affranchie, est lui-même "affranchi".

Ce lien, comparable à celui de la parenté au moins dans sa dimension légale, se vérifie en particulier lorsqu'un homme vient déclarer le décès de "son affranchi", comme cela arrive dans un certain nombre de cas. Dans les actes de mariage du XVIII^{ème} siècle, il n'est pas rare que l'affranchisseur contracte le mariage de son ancienne esclave, et parfois cet affranchisseur est une femme : l'affranchisseur, quel que soit son sexe, est le tuteur légal de l'esclave qu'il a affranchi(e), comme un père -une mère- l'est à l'égard de ses enfants. Dans un cas le "maître" du marié atteste même prendre en charge l'apport du don nuptial. Assez clairement d'ailleurs, on perçoit que l'appartenance à un même maître crée des liens presque familiaux entre les affranchis. C'est en particulier ce que l'on croit pouvoir lire à travers la déclaration de décès que formule une affranchie concernant l'une de ses pairs : cette déclaration, ne fait pas valoir d'autres relation entre déclarante et défunte que celui de leur commune expérience de servilité dans la même maison.

Mais en même temps ce lien n'est pas dépourvu d'une certaine ambiguïté qui ne laisse pas de rendre floue la frontière entre la condition servile et celle de l'affranchi ; ce que l'on saisit par exemple à travers la confusion qui prévaut à l'emploi des termes '*aîq* * (ou *ma'tûq*, féminin *ma'tûqa*) qui désigne l'affranchi (e), et *mamlûk* * (féminin *mamlûka*) qui désigne l'esclave. Certes, des maîtres viennent déclarer le décès de leur *mamlûk* qui pourrait être un esclave. Mais ce n'est pas le cas d'un certain Barka, venu déclaré le décès de son fils Muhammad qui est pourtant désigné lui aussi comme étant le *mamlûk* d'un-tel. Or il est bien évident que sa condition d'esclave, s'il en était ne lui permettrait pas de déclarer légalement. On retrouve cette confusion dans les actes notariés du XVIII^{ème} siècle, où l'on voit des *mamlûk*-s contracter mariage. De la même façon c'est indifféremment par les termes de maître (*sayid*) et d'affranchisseur (*mu'taq* *) que sont désignés les anciens maîtres¹¹⁰. Mais ces confusions reflètent non pas tant l'absence de reconnaissance légale de l'affranchissement que la réalité d'une condition domestique qui n'a pas pris fin en dépit de l'émancipation de l'esclave et contribue à prolonger un

¹¹⁰ Ainsi tel affranchi habite la maison de "son maître" (*sayyidi-hi*).

type de rapport de domination, qui de légal est devenu social. C'est en effet indifféremment que l'on désigne une esclave par le terme de servante (*ama*)¹¹¹. Et inversement, c'est le même vocabulaire d'assujettissement qui est utilisé s'agissant d'hommes libres exerçant l'activité de *khadîm* (domestique) à propos des rapports qui les lient à leur employeur¹¹². L'affranchissement, s'il signifie l'émancipation du statut d'esclave, ne met pas un terme à une condition sociale et économique précaire face à laquelle le maître constitue le garant pour le meilleur et pour le pire.

D : Quel avenir ?

Ce qui confirme sans doute l'activité domestique de ces affranchis, c'est que très peu font part de l'exercice d'un métier : "être affranchi de" tient pour la plupart lieu d'identité à la fois sociale et économique. Trois d'entre eux cependant, font exception. Le premier occupe la fonction de *qâ'id al-wasfân*, ou *qâ'id* des esclaves noirs du Beylik. Son appartenance à une maison beylicale (il est affranchi d'Ahmad bey al-Mamlûk) mais aussi sa condition servile lui auront valu de se hisser à ce poste politico-administratif. C'est sur les traces de son ancien maître que le second, militaire, se sera formé au métier des armes. Un seul de ces affranchis exerce une activité artisanale : il est maçon. Mais peut-être le témoignage de cet homme constitue-t-il l'exception qui voudrait que faire part de l'exercice d'un métier dispense d'exposer sa condition servile préalable : c'est ce que l'on croit pouvoir lire à partir des déclarations de deux hommes, tous deux se nommant Muhammad b. 'Abdallah al-'Afwânî¹¹³ et habitant la même maison, venus faire enregistrer le décès de leur voisine, elle-même affranchie. Ils exercent le métier d'ouvrier blanchisseur à la chaux (*bayâdh*), une activité généralement pratiquée par les noirs¹¹⁴.

¹¹¹ Par exemple un homme vient déclarer le décès de "sa servante" sans même la nommer.

¹¹² Un certain nombre de *khadim*-s apparaissent dans le registre de décès et l'un d'eux habite lui aussi la maison "de son maître." Le nom de ce dernier est d'ailleurs toujours spécifié.

¹¹³ Nom de relation construit à partir de la racine 'a-fa-wa : exempter, pardonner, gracier, abolir.

¹¹⁴ Voir, sur ce point, Féraud, "Les corporarion de métiers à Constantine avant la conquête française, traduction d'un manuscrit arabe", *Revue Africaine*, n°16, 1872, p. 454.

Affranchis eux-mêmes ? Ils ne le disent pas et il n'est pas certain, en particulier lorsque l'on peut faire valoir une activité urbaine, quel qu'en soit le degré de noblesse, que l'on spécifie son origine servile : dès lors la manipulation devient possible. C'est la cas peut-être aussi de cet homme dont le nom ne laisse pas de penser qu'il a lui-même, ou ses ancêtres, connu la condition servile : il s'agit de Fardj b. 'Amâr al-Tunbuktî (de Tombouctou) qui est plâtrier.

Car on ne reste pas éternellement "l'affranchi de", et il vient un moment où cette façon d'être à la ville s'estompe au profit d'une vie d'homme libre et citadine. C'est ce que raconte peut-être le nom de ce tisserand, arborant le titre respectable de *Sayid* et propriétaire de sa maison, qui spécifie être originaire de Gnawa, "pays de la Négritie"¹¹⁵. Cet homme est noir, c'est évident, il n'est pourtant ni esclave, ni affranchi, si un jour il le fut.

¹¹⁵ Ou Djénné, selon les deux possibilités que propose la dictionnaire de Beaussier.

V Configurations familiales

Lors d'une déclaration de décès, les trois personnes qui se présentent à la *mahkama* n'ont pas le même rôle juridique ni, dans un tel contexte, leur présence le même sens. Le rôle juridique des témoins est plus nécessaire à l'enregistrement légal de la déclaration que le rôle du déclarant lui-même. Dans dix cas, ce dernier fait d'ailleurs défaut. Son identité même, telle qu'elle est recueillie dans l'acte, apparaît moins complète que celle de ceux qui témoignent : il ne lui est pas demandé son âge et la mention de son activité professionnelle n'est rapportée que dans 30 % des cas, soit globalement deux fois moins souvent que pour les témoins. Cependant, il revient au déclarant de décliner l'identité de la personne défunte, de faire connaître l'âge de celle-ci, la cause et le moment de sa mort. C'est elle qui comparait (*hadhara*), prend la parole et rapporte les faits : elle "déclare" (*zakara*), tandis que les deux personnes qui l'accompagnent attestent ses dires : "ses déclarations ont été rapportées par deux témoins... qui ont témoigné de cela après qu'on les eut interrogés". En dépit de la moindre portée légale de la présence du déclarant, son rôle de porte-parole l'engage autrement dans cette déclaration : sa responsabilité, au delà de l'information, est liée au rapport qu'il entretient avec la personne décédée, direct ou indirect, et partant témoigne de sa place, comme de celle de la personne défunte, dans l'ordre de ce rapport.

A : L'identité des déclarants

Si l'on interroge les 10 situations dans lesquelles ne se présente pas de déclarant, on s'aperçoit que dans la majorité des cas, les personnes décédées ne sont qu'imparfaitement identifiées : deux d'entre elles sont des "étrangers" (*gharîb*), un homme et une femme. L'âge d'un autre homme n'est pas mentionné, l'adresse de deux autres personnes n'est pas indiquée. La cause du décès d'une femme n'est pas non plus déterminée. Les témoins présents à l'enregistrement sont, pour certains, les propriétaires de la maison qu'habitait le défunt, mais le plus souvent aucun lien ne paraît lier les uns aux autres. Par contre on identifie parmi eux des hommes de l'administration urbaine : le *Wakîl* * du *Baît al-Mâl* * deux fois témoin, mais encore le *Khalîfa al-lîl* * et le *Qâi'd ad-Dâr* *: leur présence ici s'impose apparemment par défaut de témoignage spontané ou guidé par des liens personnels. Enfin, les personnes décédées s'avèrent dans ce cas, être surtout des femmes : 4 enfants, et deux hommes (dont un, inconnu)¹¹⁶ contre 4 femmes. Il est difficile de tirer des conclusions nettes quant à la signification de l'absence de déclarant. Cette absence, cependant ne paraît pas anodine. L'impression qui se dégage, est qu'elle est en partie liée à l'isolement social des personnes décédées. L'importance relative des femmes n'est pas le moindre indice de cette position : dans cette société patriarcale, les femmes sont potentiellement les plus fragiles dans le contexte d'une désagrégation des liens familiaux ou communautaires favorisée par la misère urbaine.

On peut encore observer les cas où ce sont des femmes qui assurent la position de déclarante. Elles sont, on l'a dit, fort peu nombreuses : 14 seulement. 8 d'entre elles déclarent le décès d'un enfant, en grande majorité le leur ou, dans un cas, une femme celui de son fils. Les autres font enregistrer le décès d'une mère, d'une cousine, d'une

¹¹⁶ Et dont l'autre, dont on ne connaît pas l'âge, paraît avoir été victime d'un accident : il était "malade du dos". Or les morts accidentelles sont particulièrement rares.

soeur (dans deux cas), une affranchie déclare la mort d'une autre qui a connu le même maître. Aucune de ces femmes ne se fait seconder dans sa déclaration par un parent, mais 9 d'entre elles agissent avec au moins l'un, le plus souvent deux de leurs voisins qui leur servent de témoins. Il faut peut-être donc voir dans ces femmes des veuves ou même des soutiens de famille, qui agissent en conséquence comme le ferait un homme dans leur position. Mais dans le même temps la prise en charge de cette responsabilité suggère que ces femmes appartiennent plutôt aux milieux les plus défavorisés, que leurs réseaux sociaux et familiaux sont restreints. D'ailleurs, pas moins de trois de ces femmes sont des affranchies et celles-ci représentent le quart des déclarants affranchis.

Cependant, aucune de ces femmes ne déclare le décès d'un homme : mis à part les enfants, les personnes décédées sont toujours des femmes. Faut-il y voir une limitation d'ordre légal de leur champ d'action, rien n'est moins sûr. Plus certainement, les déclarations féminines témoignent des possibilités et des limites du champ d'action des femmes auquel, indépendamment du milieu dont elles sont issues, elles sont tenues. Elles témoignent encore de ce que l'identité du défunt induit elle aussi celle du déclarant. Le défaut de déclarant comme les déclarations féminines montrent que la position des déclarants n'est pas neutre.

Dans une centaine de cas, les déclarants ne précisent pas la nature de leur lien avec la personne décédée. Cependant, ce lien peut parfois être déduit de l'énoncé des identités individuelles et des adresses et ainsi informer la nature des relations existant effectivement entre déclarant et décédé. Ainsi, Ahmad b. 'Awun, vient déclarer la mort du "petit-fils de Sî Hafsî b. 'Awun". Les noms indiquent une parenté partagée, mais à un degré qui n'est pas établi. Ailleurs, un homme déclare successivement les décès de deux personnes dont en fait il habite la maison. Dans d'autres cas, des liens sont apparents entre le défunt et l'un des témoins. Un certain Amallah Bû-Khiya (?) déclare le décès d'une jeune enfant, Qarmiya fille de 'Arbî b. Kalîghilân. Et c'est un membre de la

parentèle de cette fillette qui fait office de témoin¹¹⁷. Le décès de Hâwa, affranchie de Muhammad b. al-Badja'î, est porté à la connaissance des instances de la *mahkama* par un certain al-Madanî mais l'accompagne encore pour témoigner Ham b. Badja'î¹¹⁸.

Ces éléments ne sont que les indices de relations dont l'ampleur et la nature nous échappent en grande partie. Le déclarant agirait-il en quelque sorte comme par procuration, pour le compte d'un tiers, ou bien certains liens indiscernables dans l'énoncé de la déclaration relient-ils en réalité directement le déclarant et la personne décédée ? Peut-être encore ces liens sont-ils d'une autre nature que ceux de type familial ou du voisinage : les termes des actes ne traduisent pas les relations d'amitié ou de connaissance en dehors du langage de la famille et de la communauté domestique. Et même dans ce cas, les exemples précédents le montrent, les liens ne sont pas toujours explicites, en partie parce qu'ils sont sous-entendus, mais en partie également parce que légalement il n'est pas nécessaire de les notifier¹¹⁹.

Dans la grande majorité des cas cependant, l'identité de la personne décédée est déclinée en vertu des liens qui le rattachent au déclarant. Ici, se déploie le langage de la parenté. Assez souvent d'ailleurs, cette forme d'identification prend le pas sur l'identité nominale des personnes, entendue dans le rapport de parenté qui les lie aux déclarants. Ainsi Râbah b. Sa'îd déclare le décès de "sa mère Halîma" ; Charîf b. al-Abiyâdh fait enregistrer le décès de Mustafa, qui est son neveu, "le fils de son frère".

117 Autre exemple : Sî al-Mas'ûd déclare le décès de Lakhdar Ibn Sî al-'Arbî b. Djalûl. L'un des témoins est Sî Ahmad b. Djalûl. Tous, déclarant et témoins, habitent d'autre part "Dâr b. Djalûl".

118 Qui est au moins un parent de l'affranchisseur, et peut-être même l'affranchisseur lui-même : Ham est le diminutif de Muhammad.

119 L'énoncé des actes ne permet de ne cerner en procédant à des reconstitutions, qu'une faible part de la teneur de ces relations, lorsqu'elles ne sont pas précisées. Sur la centaine d'actes, une vingtaine seulement permettent de tels recoupements. Mais l'on peut en particulier soupçonner que parmi la vingtaine de femmes dont les décès sont enregistrés, un certain nombre sont en réalité les épouses des hommes qui les déclarent. Un dernier problème se pose : dans la grande majorité des cas, l'adresse des personnes défunes n'est pas spécifié, alors qu'en l'absence de déclarant, elle l'est le plus souvent. Cela indiquerait que ces personnes habitaient dans la même maison que leur déclarant.

B : Les contours des groupes familiaux

Ici également, s'esquisse, quoique grossièrement, la physionomie des familles -mais aussi la façon de la dire- en vertu de la responsabilité que prennent les individus en venant déclarer le décès d'un proche. A partir des relations de parenté explicitement délivrées l'on peut tenter une lecture des coalitions familiales, de ses contours et de ses limites.

1/ La famille conjugale

La relation de parenté la plus visible, c'est-à-dire la plus souvent attestée, est sans conteste celle de la paternité (de la maternité s'agissant des déclarantes). Sont en effet déclarés par leur père (et mère) les décès de 107 filles et de 109 garçons. Il s'agit presque exclusivement d'enfants non pubères : seuls 7 d'entre eux sont entrés dans l'âge adulte¹²⁰.

C'est ensuite la relation conjugale qui s'exprime de façon la plus récurrente. A 39 occasions des hommes viennent déclarer le décès de leur épouse. Par contre, on l'a dit plus haut, aucune femme ne se déplace pour faire enregistrer celui d'un mari : aucun époux ne meurt en somme, et il faudra chercher dans d'autres expressions de la parenté la réalité des trépas des hommes mariés.

Les hommes déclarent encore les fausses couches subies par leur femme (14 cas). Celle-ci est désignée nommément et c'est par elle que s'exprime cette paternité avortée et non revendiquée comme telle¹²¹. Enfin un homme se déplace pour faire connaître le décès de son épouse répudiée (*mutlaqatu-hu*).

¹²⁰ Deux des filles ont 14 et 16 ans mais une autre à d'après le registre, 50 ans. Deux fils ont 20 ans, un autre 40 et un dernier 50 ans.

¹²¹ "On ne prie point sur (la dépouille) de l'enfant (nouveau-né) décédé sans avoir vagi à la naissance. Un tel enfant n'est ni héritier ni successible". Al Quayrawani, La risâla. Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite, Trad. L. Bercher, Ed. IQRA, 1996, p.95.

Entrer à Constantine en 1840

Progéniture et conjointes représentent ensemble plus de 50 % des décès déclarés. Cela rend particulièrement visible les contours de la cellule familiale et les responsabilités qui prévalent : lors des déclarations, les hommes agissent avant tout en tant que pères de famille, et dans une moindre mesure en tant qu'époux. Pourtant, d'autres déclarations de décès désignent la réalité de groupes de parenté plus vastes. L'identité des actants permet de jauger la teneur des solidarités qui les traversent et d'en apprécier les spécificités.

Déclarants (hommes) agissant au titre de :

Père 210	Époux 39	Frère 23	Oncle 22	Cousin 18	Fils 16
Grand-père 8	Neveu 6	Parent 8	Allié 22	Voisin 31	Maître 6

Déclarantes agissant au titre de :

Mère 6	Soeur 2	Grand-mère 1	Cousine 1	Fille 1
-----------	------------	-----------------	--------------	------------

La position des femmes dans les relations de parenté à partir de l'identité des défunts

NATURE DES LIENS	ENFANTS	ADULTES	TOTAL
la fille du déclarant	104	3	107
son épouse	0	39	39
la fille de son frère	9	1	10
sa mère	0	10	10
sa soeur	3	5	8
son alliée (sahratuhu)	1	7	8
la fille oncle paternel	3	4	7
la fille de son fils	5	0	5
sa parente (qarībatuhu)	1	3	4
sa répudiée	0	1	1
sa tante paternelle	0	1	1
la fille de son oncle maternel	1	0	1
la fille de sa soeur	1	0	1
la fille de son allié (sahrihi)	1	0	1
l'épouse de son oncle paternel	0	1	1

sa voisine	0	9	9
la fille de son voisin	6	0	6
son esclave	1	4	5

La position des hommes dans les relations de parenté

NATURE DES LIENS	ENFANTS	ADULTES	TOTAL
le fils du déclarant	105	4	109
son frère	4	11	15
le fils de son oncle paternel	1	11	12
son allié	0	9	9
le fils de son frère	6	3	9
son père	0	7	7
son parent	0	4	4
le fils de son fils	3	0	3
son oncle	0	3	3
le fils de sa soeur	2	0	2
son oncle maternel	0	1	1
le fils de son allié	1	0	1
le fils de son épouse	0	1	1

son voisin	0	7	7
le fils de son voisin	7	0	7
son esclave	1	2	3
son affranchi	0	1	1

2/ La préférence masculine

Les hommes viennent encore déclarer le décès de leurs frères et soeurs, en nombre relativement important puisque vingt-trois d'entre eux agissent à cette occasion. Cette responsabilité fraternelle s'exerce en majorité à l'égard d'adultes : seuls quatre des frères et trois des soeurs sont encore des enfants¹²². Elle s'exerce encore, s'agissant des adultes, plus volontiers à l'égard des frères que des soeurs, qui sont ici deux fois moins nombreuses (5 contre 11). On a là un premier indice de la configuration de groupes familiaux fondés sur la solidarité agnatique, qui se manifeste plus clairement encore, s'agissant des responsabilités prises à l'égard de la génération suivante.

Si en effet, un certain nombre d'hommes agissent au titre d'oncle, ils sont là très majoritairement en tant qu'oncles de la lignée paternelle : 3 hommes seulement déclarent le décès d'un enfant de leur soeur, quand ils sont 18 s'agissant de celui de leur frère. Ajoutons qu'un homme fait enregistrer la fausse couche de sa soeur et un autre, celle de l'épouse de son frère. Les enfants de leurs frères dont les hommes font connaître le décès sont aussi bien des filles (10) que des garçons (9). Ce qui varie cependant c'est l'âge des unes et des autres. Les filles, à une exception près (l'une d'elle a 16 ans) sont toutes de jeunes enfants, tandis que parmi les garçons, on dénombre trois adultes.

L'ordre agnatique qui prévaut à la structure familiale s'impose à nouveau lorsque l'on observe les déclarations de décès de petits-enfants : dans les huit cas qui se présentent, c'est toujours la progéniture des fils qui déplacent les grands-pères, jamais celle de leurs filles. Et de la même façon les cousins et cousines se rattachent aux

¹²² Est-ce dans ce cas le signe qu'il s'agit d'orphelins de père ? C'est possible. Néanmoins, cela nécessite encore que le frère déclarant ait atteint l'âge de témoigner.

déclarants par la lignée paternelle : dans un cas seulement un homme déclare le décès de la fille -une enfant en bas âge- de son oncle maternel.

3/ La “république des cousins”

Le groupe familial ne concerne pas seulement la fratrie, elle intègre plus largement les collatéraux issus d'un grand-père commun. Les familles élargies apparaissent au travers des déclarations accomplies par les hommes et relatives au décès de leurs cousins et cousines paternel(le)s.

On peut faire un parallèle entre ces déclarations et celles relatives aux membres de la fratrie. Presque aussi nombreuses (18 contre 23) elles concernent également en grande majorité des adultes ; de façon moins évidente s'agissant des cousines - trois sont des enfants et trois des adultes-, le pourcentage d'adultes est très important pour ce qui concerne les cousins : sur les douze déclarés, seul l'un d'entre eux est un enfant en bas âge. Le nombre de déclarations de décès de cousins adultes est le même que celui des frères ; ce qui suggère des configurations familiales dans lesquels les agnats du premier comme du second degré tendent dans une certaine mesure, à se confondre dans la hiérarchie des rapports de parenté.

Moins nombreux sont les hommes qui viennent déclarer le décès d'un oncle ou d'une tante : certains se manifestent cependant à ce titre, confortant le principe des familles élargies. Trois d'entre eux déclarent le décès de leur oncle paternel, et un autre celui de l'épouse de son oncle paternel, et un encore de sa tante paternelle. Si à nouveau la famille patrilinéaire domine, un homme cependant vient faire enregistrer le décès de son oncle maternel. Mais celui-ci porte le même *laqab* que son neveu : la parenté maternelle se double ici d'un lien patrilinéaire plus lâche.

4/ Le poids des alliances matrimoniales

La responsabilité des déclarants, et à travers elles les solidarités familiales, s'étend encore, à l'occasion des déclarations de décès, aux parents par alliance. vingt-et-un hommes font enregistrer la mort qui de son *rabîb* *, qui de son ou sa *sahr(a)* *, qui enfin du fils, de la fille de son *sahr*. Les deux termes distinguent deux types d'alliance. Le premier, *rabîb*, désigne la progéniture de l'épouse, conçue lors d'un mariage précédent. Une personne, un enfant, est ainsi identifiée. Le second, *sahr* (fém. *sahra*) se rapporte plus généralement à la parenté des femmes : il peut s'agir aussi bien des frères et soeurs de l'épouse du déclarant que de ses père et mère, mais encore des gendres du déclarant (l'époux de sa fille). Les déclarations paraissent désigner en majorité - l'âge des personnes en est l'indice- les beaux-parents du déclarant : il s'agit de femmes (7) autant que d'hommes (7 également). Ces derniers apparaissent presque en aussi grand nombre que les propres parents des déclarants : sept hommes font établir le décès de leur père et neuf celui de leur mère. Cela suggère un certain poids des alliances matrimoniales dans l'ordre familial, venant contrebalancer sa dimension patrilinéaire affichée. Ces alliances ne sont pas toujours les seuls liens unissant déclarants et décédés : dans deux cas, peut-être trois, on a l'indice qu'elles se doublent de relations de parentés préalables. Mais cette forme de parenté est encore actualisée en partie par la réalité de la cohabitation : dans un cas, c'est effectivement dans la maison de son beau-père que loge l'homme qui déclare la mort de ce dernier.

C : La famille confrontée à la mortalité précoce

Le déploiement horizontal de la famille, depuis la cellule nucléaire jusqu'à la famille par alliance en passant par la fratrie et les collatéraux, souligne par contraste la faiblesse des déclarations relatives aux décès des ascendants. Pères et mères sont dans l'ensemble fort peu nombreux -oncles et tantes moins encore- ce qui est surprenant.

1/ L'absence relative des enfants déclarants

L'âge à leur mort des cousins, cousines, frères et soeurs, du moins celui délivré, désigne en majorité une population adulte, parmi lesquels un certain nombre d'individus à priori suffisamment âgés (beaucoup ont 40 et 50 ans) pour pouvoir potentiellement disposer d'une progéniture susceptible d'être majeure. Cela signifierait que la prise en charge des déclarations de décès s'imposerait globalement plus fréquemment aux membres de la famille appartenant au même palier générationnel qu'aux enfants des défunts.

A cette appréciation s'oppose cependant une forte réserve : le manque de fiabilité que constituent les âges délivrés, dont on a noté la tendance générale à une forte surestimation. Si d'autre part, on considère l'âge à leur mort des pères et mères des déclarants, on constate que la grande majorité a soixante ans et plus. Deux seulement (il s'agit de femmes) n'ont que cinquante ans. Autrement dit, les parents dont le décès est déclaré par leurs enfants ne sont pas seulement en âge d'avoir des enfants majeurs, ils font surtout partie de la population la plus âgée de l'échantillon. On a là l'indication de ce que l'échelle des âges correspond à un ordre de grandeur, mais encore une première réponse au constat de l'absence relative des descendants parmi les déclarants : l'indice d'une forte mortalité précoce que ne permettait pas d'apprécier la valeur brute des âges délivrés. Si donc les déclarants interviennent si peu pour faire enregistrer le décès de leurs parents, c'est que la plupart de ces derniers meurent globalement trop jeunes pour que leur déclaration puisse être prise en charge par leurs enfants.

2/ Mourir vieux, une gageure dans l'ordre des familles ?

En analysant précisément cette population la plus âgée de notre corpus (ayant soixante ans et plus), l'on peut apprécier plus sûrement les conditions dans lesquelles les décès de parents potentiels sont déclarés. Les auteurs de ces cinquante-six déclarations sont pour quinze d'entre elles les enfants des personnes défuntes, beaucoup plus rarement des

neveux (dans 2 cas seulement) et des personnes partageant une parenté de type indéfini (dans 2 cas). Qui d'autre déclare le décès des personnes les plus âgées de l'échantillon ? Epoux, frères et cousins se présentent respectivement à 3, 2 et 1 occasions. Dans deux autres cas, des hommes déclarent la mort qui de son affranchi, qui de son esclave. Les autres déclarants, soit plus de la moitié, sont, pour huit d'entre eux des parents par alliance, pour huit autres des voisins et enfin, dans 13 cas la relation n'est pas explicite.

Comment appréhender ces résultats ? D'une part, les déclarations opérées par les propres enfants des défunts et leurs neveux représentent au total à peine le tiers de l'ensemble. D'autre part, frères et cousins ne sont quasiment pas représentés ce qui tend à signifier que le groupe formé par les collatéraux ne s'impose pas parmi les déclarants comme une alternative aux enfants potentiels des défunts. Enfin, la responsabilité de la déclaration des décès des personnes les plus âgées est pour une part non négligeable transférée à d'autres réseaux que celui de la famille patrilinéaire, en particulier ceux constitués par les membres de la famille par alliance et les voisins. Cette répartition suggère que mourir "vieux", c'est-à-dire en position de disposer d'enfants adultes, consisterait dans le même temps à prendre le risque de leur survivre. Mais une autre explication, peut être avancée : celle selon laquelle le défaut relatif d'enfants déclarant le décès de leur père ou mère, serait lié au fait que le choix d'un déclarant s'impose au plus âgé parmi ceux qui forment le cercle des proches, constitué soit par les parents au sens large, soit par les voisins et amis. Ici, la famille ferait place à d'autres réseaux de relations dans lesquels les individus sont inscrits, en vertu d'une logique qui lui est familière, celle de la préséance accordé au plus âgé ; ce qui dans le même temps suggère l'impact de ces réseaux extra-familiaux dans l'environnement social des habitants de la ville.

D : La famille en pratique

Fille, fils, père, mère, frère et soeur (par le père ou la mère), cousin, oncle, tante (paternel(le) maternel(le)), termes désignant la parenté consanguine, mais encore, époux, épouse, père/la mère de l'époux/se, ... qui renvoient à la parenté par alliance, le vocabulaire de la famille est prégnant et riche dans notre source. Il s'en faut de beaucoup cependant que la famille soit cet espace inamovible et une fois pour toute constitué, dans lequel viendrait se lover confortablement les manifestations du rapport à la ville. Non pas qu'elle déroge à son rôle de structure des entités et des groupes sociaux. Les langages de la parenté, dont l'ensemble constitue un code identificatoire probant, hantent férocement l'ensemble des interactions humaines.

Mais, c'est au prix d'inventions et de transformations constantes que la famille s'affirme encore à Constantine, imposant à l'idéal lignager et patriarcal des configurations familiales autrement plus riches et variées, sous l'effet du dynamisme des pratiques matrimoniales, mais encore en raison de la capacité des individus à sceller des liens entre eux que la famille génétique, est inapte à produire. Pour en rendre compte, reportons-nous à nouveau cinquante ans plus tôt, et prêtons à nouveau attention à ce que les données du registre de *qâdhî* de la fin du XVIII^{ème} siècle peut nous révéler quant à la nature des espaces familiaux auxquels dans la pratique les individus réfèrent.

1/ La fluidité de l'institution matrimoniale

S'agissant de l'expérience conjugale dans les sociétés urbaines musulmanes à l'époque moderne, il est souvent question du phénomène plus ou moins développé de la polygamie¹²³. Cette pratique nous est parfois signalée à Constantine à la fin du XVIII^{ème}¹²⁴ siècle lorsqu'au moment des mariages sont définis les conditions de

¹²³ Cf. pour Istanbul, C. Behar, "Polygyny in Istanbul, 1885-1926", *Middle Eastern Studies*, vol. 27, n°3, juil. 1991, pp. 477-486 ; pour les villes de Syrie, C. Establet et J.-P. Pascual, *Familles et fortunes à Damas. 450 foyers damascains en 1700*, Institut Français de Damas, Damas, 1994, pp. 55 et suiv. ; V. Glasman, "Les documents du tribunal religieux de Hama. Leur importance pour la connaissance de la vie quotidienne dans une petite ville de Syrie centrale à l'époque ottomane", D. Panzac (ss dir.), *Les villes dans l'Empire ottoman : activités et sociétés*, ss dir. D. Panzac, 2 tomes, éd. du CNRS, Paris, 1991, pp. 34.

¹²⁴ Registre de *qâdhî* 1787-1792, op.cit.

cohabitation entre la nouvelle épouse et une autre¹²⁵, ou la situation envisagée pour être refusée¹²⁶. Avérée encore, mais de façon exceptionnelle, à l'occasion d'une répudiation prononcée par un homme à l'encontre n'ont pas de sa femme mais de ses deux épouses¹²⁷, ou encore dans l'énoncé de résiliation de dettes¹²⁸, enfin lors de l'établissement (en très petit nombre) de testaments. Rien qui cependant permette d'en mesurer l'ampleur, à fortiori d'apprécier l'identité sociale des polygames.

Par contre, notre documentation nous fait pressentir qu'une partie non négligeable des femmes sont susceptibles de connaître au cours de leur vie conjugale deux partenaires et plus. En effet les mariages enregistrés devant l'instance du *qâdhî* sont nombreux - entre 50 et 90 par mois¹²⁹-, et si l'on observe la nature des alliances contractées¹³⁰, on prend acte de l'importance relative de contrats concernant des femmes ayant connu préalablement une première (ou d'avantage peut-être) expérience conjugale. Sur une période de trois mois, on dénombre autant d'actes informant de cette nouvelle alliance que d'actes définissant les conditions de ce qui représente pour les femmes une première expérience matrimoniale. Les uns et les autres constituent respectivement un peu plus de 30 % du nombre d'actes de mariages enregistrés dans ce laps de temps¹³¹. Cet ensemble de données suggère une forte activité dans le domaine matrimonial, en

¹²⁵ Par exemple : "Elle a posé la condition que s'il la fait cohabiter avec son épouse 'Aysha sans qu'elle y consente, Rahmuna a son autorité en main". 21 *Djumâdâ* I 1203, 88 (55).

¹²⁶ Plusieurs clauses font savoir que l'époux s'engage à ne pas reprendre la femme qu'il a préalablement répudiée.

¹²⁷ "Il a été établi que Muhammad b al-Mabrûk as-Salâmî a parjuré et que son épouse Fâtima fille de Muhammad b Hamûda al-Fallâhî est répudiée et de même que son épouse Fâtima également, fille de Mas'ûd as-Salâmî, selon la décision de celui qui la possède et qui est le Sayyid Bal'abâs al-Handâwî. Jugement intégral et public, comme cela est claire par ailleurs, à la date". 22 *Djumâdâ* I 1203, 89 (61).

¹²⁸ "Fâtima fille de Sî al-Talbî a reconnu qu'il ne lui reste rien (à percevoir) de ce que lui avait consenti son époux en fait de sadâq; de même que 'Uîcha fille de Sî 'Abdalqadar al-Charîf a reconnu qu'il ne lui reste rien de ce qu'il lui avait consenti également; de même que la Hâja Fâtima fille du Sayid Ahmad b. Masbah a reconnu qu'elle accorde à son époux sus-nommé, qui est le Sayîd Mohammad bin al-Djûdî ce qui lui reste de sa dot, mis à part le drap, qu'il lui doit jusqu'à présent". *Safar* 1202, 9, n°2 (96). Ce *bâqî* dont l'échéance du paiement est généralement de quelques années, peut aussi être versé très rapidement après le contrat de mariage, parfois même à quelques jours de distance.

¹²⁹ Voir Tableau VI en annexe.

¹³⁰ Il s'agit de la situation des femmes au mariage : elles peuvent n'avoir jamais été mariées, et sont qualifiées alors de *bikr* *, "jeune fille". le terme *thayib* * indique au contraire que la femme dont il est question a déjà été mariée, elle peut alors être divorcée ou veuve.

¹³¹ Voir Tableau VII en annexe.

désignant, du côté des femmes au moins, la réalité d'une polyandrie successive relativement fréquente, qui ne s'explique pas seulement en raison de la mortalité précoce des hommes et/ou l'écart d'âge entre les époux au mariage : les femmes divorcées autant que les veuves se remarient. On a le signe ici d'une certaine animation des pratiques matrimoniales affectant de façon non négligeable l'espace conjugal, ce qui atteste de la fluidité de l'institution du mariage. Mais cette mobilité des relations conjugales affecte encore l'ensemble de l'économie familiale.

2/ Le parti des enfants

A l'occasion de la définition des termes d'une répudiation, le père de l'époux s'engage à subvenir aux besoins de la fille de son fils à raison d'un demi *riyâl* et d'une mesure de blé équivalant à un demi *sa'a* *¹³² chaque mois, d'un vêtement neuf chaque hiver et été, et d'un couffin de victuailles les jours de fêtes religieuses. Sans doute s'agit-il d'une pension cossue. L'épouse répudiée est la soeur du Sayid Umar b. Sharîf, alors *muftî* ce qui indique qu'elle est issue d'une famille de notables. Toujours est-il que cette pension représente la part matérielle ou *nafaqa* * que le père consent à accorder pour l'entretien de sa fille dont il n'a pas la garde, ou *hadhana* * car il est précisé que la mère de l'enfant recevra cela tant qu'elle en aura le soin¹³³.

La prise en charge matérielle des enfants, en particulier à la suite d'une répudiation, est une question à laquelle le contenu des actes dressés fait souvent écho. Soit parce que les pères, en dépit des décisions prises n'assurent pas leur rôle, ce qui peut faire l'objet d'un conflit porté devant les instances judiciaires. Soit parce qu'il incombe aux mères de subvenir aux besoins de leurs enfants, ce qui est alors dûement notifié dans les actes de répudiation. Il s'agit souvent de l'entretien de jeunes enfants que leur mère allaite encore, et celles-ci en seront quittes à la fin du sevrage. Mais parfois, il est prévu pour durer plusieurs années, jusqu'à la puberté de l'enfant, si c'est un garçon, jusqu'à son mariage s'il s'agit d'une fille. Car à la différence du cas cité plus haut, l'entretien matériel des enfants est souvent lié dans les faits au droit de garde reconnu aux mères. Parfois des aménagements se font jour : une mère prendra en charge l'entretien matériel de sa fille, mais sans avoir à se préoccuper des frais générés par son habillement¹³⁴. Dans d'autres cas la mère doit choisir, au moment de sa répudiation "soit de subvenir totalement et

¹³² Selon Vayssettes un *sa'a* équivaut à 160 litres, "Histoire de Constantine ...", *RSAC* 1867, p.351. Al-Naqqâd, *Ta'rîkh Sâlah bây*, op. cit., raconte qu'à cette époque, le prix de *sa'a* de blé était à 1/4 de *riyâl* et quelque et pouvait monter jusu'à 3/8, et celui du *sa'* d'orge à 1/8 de *riyâl* et des poussières.

¹³³ Le 18° jour de *Qa'ada* 1202.

¹³⁴ 11 *djumâdâ thâni* 1204, 164.

définitivement aux besoins de l'enfant, soit de le rendre à son père passée la durée de l'allaitement". Quelques-unes se résolvent à cette dernière solution, la plupart acceptent de garder auprès d'elles leurs enfants, quitte à prendre à leur charge le prix de leur entretien.

C'est ce que montre assez clairement les prédispositions prises à l'occasion des nouveaux mariages contractées par ces femmes. En effet, nombreuses sont celles qui obtiennent que leur nouvel époux s'engage à entretenir leurs enfants issus d'un premier lit. Sans doute, parmi celles dont les enfants intègrent ainsi la maison de leur mari y en a-t-il un certain nombre qui sont veuves. Mais d'autres ont été répudiées. Quelques fois, ce nouvel époux prend en fait le relais des parents de la mère. Il arrive assez souvent en effet que la prise en charge matérielle d'un enfant incombe à ces derniers, lorsque la répudiation a ramené leur fille dans la maison familiale. Ainsi cette femme, dont le fils du gendre se trouve sous sa protection, et qui ne demande rien concernant son entretien, "dès lors qu'il reste chez elle"¹³⁵. Ou cette autre qui vient attester qu'elle a abandonné son droit de garde sur sa petite-fille, car la mère de celle-ci s'étant remariée, elle est allée rejoindre¹³⁶. Ce sont ici surtout les grands-mères qui agissent, elles auxquelles est reconnu le droit de garde lorsque leur fille ne peut y pourvoir, ou lorsque celle-ci est décédée. L'une de ces femmes obtient que son gendre s'engage à pourvoir aux besoins de son fils. Les frais seront perçus sur ses biens personnels et non sur ceux du garçonnet, en contrepartie de quoi elle accepte de lui en laisser la garde¹³⁷. Les grand-mères ou les tantes maternelles de ces enfants, ce dont on prend acte à nouveau à l'occasion de pourparlers engagés avec les pères de ces enfants¹³⁸, ou pour en faire valoir l'existence et les conditions¹³⁹. Mais on en prend acte encore, quant à l'occasion de leur propre

¹³⁵ 7/8 *Radjab* 1202, 32.

¹³⁶ 15 *Rabi' I* 1203, 76 (12)

¹³⁷ 14 *Safar* 1205, 223 (26).

¹³⁸ Par exemple, 22 *Sha'bân* 1203, 107 (37).

¹³⁹ Qabâsiya fille de Muhammad al Azîzî a disculpé le fils de sa soeur Ahmad de ce qu'il lui devait pour la *nafaqa al fardh* (entretien légal) qu'elle a dépensé en subvenant à ses besoins et elle lui abandonne la *nafaqa* à venir dès lors qu'il est chez elle, excepté 10 *riyâl* qu'elle a pris. Consentante à la date. 6 *Muharam* 1204, 129 (6).

mariage, les époux de ces grand-mères ou de ces tantes s'engagent à prendre matériellement en charge ces enfants dont elles ont la garde.

3/ Famille d'adoption

Ainsi, au sein de la famille patriarcale se définissent de nouvelles configurations familiales. Les enfants ont à faire avec leur famille paternelle, dont ils portent le nom, mais encore avec celle de leur mère, au sein de laquelle les femmes palient l'absence ou l'indigence de leur fille. Ils ont encore aussi bien à faire avec leur père, leur oncle, qu'avec l'époux de leur mère, que l'on voit agir à leurs côtés, contracter le mariage de leur belle-fille. Inversement, les femmes qui à leur mariage, intègrent un nouveau foyer, peuvent y trouver les enfants de leur époux, avec lesquels elles nouent des relations quasi-maternelles : ce dont témoigne pour une part croyons-nous ces legs féminins établis en direction des enfants, garçons ou filles de leur époux.

Au fond, l'expérience familiale est régulièrement en butte aux changements provoqués par les ruptures en son sein. Mais elle se formalise encore par le biais de recompositions qui créent de nouvelles responsabilités et de nouveaux liens au sein des espaces domestiques mais aussi des familles, et qui ne sont pas seulement imposés par l'extérieur. A l'occasion de déclarations, certaines prises en charge matérielles désignent des pratiques d'adoption, effectives en dehors même de toute relation de parenté. L'adoption est en droit inexistante en Islam, et aucune procédure ne permet ni d'y avoir recours, ni de la faire légalement reconnaître. Mais on en saisit des applications de fait, lorsqu'une femme vient attester s'être "engagée à entretenir la fille en bas âge, durant son existence chez elle, jusqu'à la limite légale qui incombe à son père s'il était vivant, c'est à dire (son entrée en) mariage". En exécutant ces dépenses "avec ses biens personnels", alors "qu'elle n'a aucune obligation vis à vis de l'enfant" et qu'elle "désire par cet acte, est-il notifié, s'assurer la faveur de Dieu, qu'il soit exalté"¹⁴⁰. Ici, le droit de garde n'est

¹⁴⁰ 6 *radjab* 1203, 97 (12). Cf aussi, *Rabi' I* 1204, 241.

pas acquis, ni imposé, il est induit par la pratique d'une action généreuse, une pratique en direction des orphelins, religieusement approuvée, et qui contribue à enrichir l'espace familial.

La famille agnatique, à travers cette documentation, apparaît bien vivante. Cependant, si l'on prête attention à la façon dont s'affirment les configurations familiales dans la ville, force est de constater qu'elles n'ont pas la dimension hégémonique et sans partage qu'on est tenté de leur prêter, ni ne se limitent au cadre du modèle patriarcale. D'une part, parce qu'elles sont affectées par la dynamique des pratiques matrimoniales, de polyandrie successive et d'adoption qui concourent à en remodeler régulièrement les contours. D'autre part, parce que d'autres réseaux les traversent sans cesse, dont l'ensemble constitue l'armature des modes de sociabilité urbaine. Au nombre de ces derniers, les relations de voisinage apparaissent particulièrement importantes, si l'on en croit la façon dont elles sont mises à contribution dans le choix des témoins.

VI Les façons d'habiter la ville

En 1840-1841, lors des déclarations de décès, déclarants et témoins déclinent leur nom, leur métier et leur âge, mais délivrent encore leur adresse. Les façons d'habiter la ville se matérialisent, de façon d'autant plus nette que le document est sur ce point assez bavard. Quelle ville émerge de ces informations ?

A : Voisinages

Très nombreux dans cette population sont les hommes et les femmes dont l'adresse révèle qu'ils cohabitent dans une même maison. La concentration s'avère particulièrement forte au sein de certaines bâtisses : cinq personnes au moins occupent Dâr'Asliya et Dar b. al-'Atâr, six logent à Dâr 'Azûziya et à Dâr b. Sâlim, sept habitent à Dâr b. Kûdjuk 'Alî, Dâr b. Khaznadâr ou Dâr Bû 'Udwa, et l'on dénombre pas moins de huit hommes à Dâr b. 'Awun et à Dâr al-Qanîffî, neuf même à Dâr al-Khawâchmî. Ces reconstitutions sont par définition minimales, on doit en effet envisager que seule une partie des occupants de ces maisons nous est connue. Rien ne présage donc ici ni de la taille des maisons ni du nombre d'occupants réel, en réalité plus important, d'autant que derrière chacun de ceux que l'on identifie -essentiellement des hommes- en tout cas de la plupart d'entre eux, se profile la réalité potentielle d'un foyer, et partant l'existence de femmes, d'enfants et éventuellement encore d'autres membres de leur famille qui

occupent avec eux la demeure. Or contrairement à l'idée dominante quant aux modalités de l'occupation des maisons, ces hommes qui cohabitent ne partagent généralement pas entre eux de liens de parenté. Au contraire, ces maisons abritent plusieurs familles, dont les hommes présentent souvent des profils divers, et la cohabitation, loin de ne concerner que les plus pauvres, intéresse aussi bien ceux dont les métiers présagent d'un certain niveau de fortune. Elle concerne par exemple au moins trente-cinq des cinquante-cinq marchands que l'on a pu identifier et plus de la moitié des fabricants de chaussures pour hommes¹⁴¹.

1/ Des "maisons à voisins"

Le voisinage au sein d'une même maison apparaît ici comme une condition dominant les façons d'habiter la ville. Sans doute la cohabitation est-elle en partie suscitée par la surpopulation de la ville. Le rocher, d'une superficie de 48 hectares connaît déjà alors une très forte densité de population, supérieure à la plupart des grandes villes arabes à la même époque, dont la position de la cité n'a pas permis de déverser le surplus. Des faubourgs il y en a eu, mais si la ville débordait de ses remparts au XVIIIème siècle, ce phénomène est toujours resté assez marginal : à la suite du premier siège de la ville par l'armée française, le bey n'a pas hésité à faire raser l'ensemble des bâtisses situées au delà de ses portes. Mis à part un homme qui indique loger dans la *zawiya* de Muhammad al-Ghurâb, dont on sait qu'elle se situe à quelques kilomètres de la ville, aucune des résidences mentionnées par les adresses délivrées par les gens en 1840 ne se situe aux portes de la ville. C'est à l'intérieur de ses remparts que la ville abrite sa population.

Le type d'habitation dominant, *dâr **, se prête à la cohabitation. La cour, qui en forme le centre, distribue sur son pourtour et souvent à l'étage de nombreuses pièces. Il n'est globalement que les *'ulwâ **, qui ne connaissent pas cette disposition. Ce terme, qui

¹⁴¹ Voir le tableau V en annexe : 149 maisons accueillent plus d'une des personnes dont on connaît le métier, et qui représentent ici 395 personnes, soit plus de la moitié de cette population.

n'apparaît que dans une cinquantaine d'adresses, désigne l'annexe d'un édifice dont il constitue la partie la plus élevée (la racine '*a-la-wa* exprime cette idée de hauteur). Elle peut constituer l'étage supérieur d'une boutique ou d'une écurie, ou l'annexe d'une maison, auquel cas, elle en constitue "la partie donnant sur la terrasse et est accessible par l'escalier commun"¹⁴². Dans les actes de vente de biens immeubles à Constantine à la fin du XVIII^{ème} siècle, les '*ulwâ-s* en transaction sont toujours distingués de la partie de l'édifice qu'ils surmonte. Cependant il semble qu'en particulier lorsque le '*ulwâ* s'intègre à une maison, ses habitants désignent indifféremment la maison et cette partie spécifique. Tâhir b. Makrûh, lors d'une première apparition, dit habiter au '*ulwâ* Saq al-Bardj. Mais lors d'autres prestations, il indique qu'il réside à Dâr Saq al-Bardj. Cela explique peut-être en partie pourquoi le '*ulwâ* n'apparaît comme un type d'habitat dominant : quelle que soit la partie de la maison que les gens habitent, c'est l'ensemble du bâtiment qu'ils désignent, sous le nom de *dâr*.

Or, si la réalité de la cohabitation est si affirmée à Constantine à cette époque, ce mode ne reçoit pas d'écho dans la littérature historiographique portant sur les villes arabes de l'époque moderne. Ou, plus exactement, cette forme de cohabitation est toujours traitée sur le mode mineur, comme ne constituant qu'un pis-aller des manières dominantes d'habiter la ville. André Raymond, pour le Caire, mentionne l'existence d'édifices conçus dans le but d'un habitat collectif, désigné sous le terme de *raba'*, et accueillant jusqu'à une centaine de résidents répartis dans plusieurs appartements¹⁴³. Mais dans le même temps, l'habitation dominante qu'est la *dâr*, reste perçue comme un espace réservé à des formes de cohabitation exclusivement familiale. A propos de Tunis, Muhamed Aziz Ben Achour distingue pour sa part deux grands types d'espace domestique, l'un occupé par les notables, et plus présent dans la médina, l'autre qu'il nomme "populaire", plus courant dans les faubourgs. Il note que ces deux types

¹⁴² Melle Graf, "L'intérieur de la maison arabe à Constantine", *Revue Africaine*, 1937, p. 43. L'auteur note qu'en Tunisie ce terme désigne le premier étage d'une maison. On l'emploie encore pour désigner un appartement à l'étage.

¹⁴³ *Les villes arabes à l'époque ottomane*, Sindbad, Paris, 1985, pp 305 et suiv.

d’habitat, tous deux appelés *dâr*, présentent une structure architecturale identique, mais différent par l’aménagement, le second se caractérisant non seulement par un “retranchement très mince par rapport à l’extérieur” rendant plus perméable l’isolement de la cellule familiale et plus favorables les rapports de voisinage entre les maisons, mais encore par la taille, les dimensions plus modestes de la maison “populaire” ne permettant d’accueillir qu’une “famille au sens étroit, c’est-à-dire les parents, les enfants et éventuellement une personne âgée”¹⁴⁴. Selon ce modèle, c’est donc la capacité de la maison à abriter des lignages plus ou moins amples qui distingue la maison “de pauvre” de la maison “de riche”. En aucun cas des modes d’occupation de l’espace de la maison sous la forme de la cohabitation entre familles différentes ne sont envisagés. Ces analyses paraissent être guidées par les représentations, bien ancrées dans les conceptions des élites urbaines, instituant l’intégrité du lignage à l’horizon des valeurs dominantes de la citadinité. Un exemple de cette représentation est fourni par l’une des clauses établies à l’occasion d’un acte de mise en *habûs* d’une maison de Tunis à la fin du XIX^{ème} siècle, étudié par Leila Blili - Ben Temime. Le propriétaire y spécifie que les occupants de la maison, ses descendants, n’auront “pas le droit de louer la maison et ses dépendances et de jouir du produit du loyer, sauf au cas où elle deviendrait trop étroite pour ses occupants”. Auquel cas, ils les autorisent à la louer après l’avoir quittée¹⁴⁵. Si l’homme en imposant de telles conditions fait preuve, comme le note L. Blili, d’une certaine clairvoyance, c’est aussi que le principe d’une cohabitation avec d’autres ménages extérieurs à la famille est vécu comme un raté de l’idéal familial. Aussi, le modèle de la cohabitation de voisinage n’est-il perçu que comme une nécessité économique. Morelet, médecin ayant séjourné à Constantine en 1840, le comprend aussi de cette façon. “Il arrive fréquemment, écrit-il, que la modicité des fortunes ne permette pas aux particuliers d’occuper une maison sans partage, et que la nécessité réunisse plusieurs

¹⁴⁴ Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, INAA, Tunis, 1989, pp 75 et suiv.

¹⁴⁵ Hasab wa nasab. Parenté, alliance et Patrimoine en Tunisie, sous la direction de Sophie Ferchiou, Ed. du CNRS, Paris, 1992, , p. 283

familles sous le même toit”¹⁴⁶. Ce en quoi le rejoint Antoine Abdel Nour¹⁴⁷, notant à propos des villes de Syrie au XVIIIème siècle, que “il faut bien admettre que (le) modèle d’isolement du groupe de parenté dans un bâtiment n’était qu’un idéal que ne pouvait concrétiser que les familles aisées.”¹⁴⁸ .

Ces points de vue misérabilistes ont deux conséquences au moins : la première est qu’en envisageant sous cet angle les conditions de la cohabitation, ils ne peuvent évaluer à sa juste valeur ce que le voisinage est à la ville, et partant les formes de sociabilité urbaine qui s’y manifestent. La seconde, concurremment, relève des conditions de l’observation historique : ce n’est pas à l’entrée des impasses qu’il faut placer l’objectif, mais bien au centre de la cour des maisons pour saisir les expressions les plus intimes des relations sociales de l’urbanité.

Tableau croisé entre les liens familiaux unissant les trois membres présents à la déclaration et la cohabitation des uns et des autres

Même famille	AT1T2 16 actes	AT1 34 actes	AT2 21 actes	T1T2 20 actes	Total 91 actes
Même maison					
AT1T2	4	11	6	10	31
AT1	1	6	2	0	9
AT2	3	2	6	0	11
T1T2	2	4	0	4	10

¹⁴⁶ “Les Maures de Constantine en 1840”, *Accadémie des Inscriptions des Belles Lettres*, 1845 ?, p. 272

¹⁴⁷ *Introduction à l’histoire urbaine de la Syrie ottomane*, Beyrouth, 1982, pp. 91 et suiv.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 123

Total	10	23	14	14	61
Rien	6	11	7	6	30

A = déclarant ; T1 = premier témoin ; T2 = second témoin

Tableau croisé entre la communauté de métier unissant les trois membres présents à la déclaration et la cohabitation des uns et des autres

Même métier	AT1T2 21 actes	AT1 22 actes	AT2 17 actes	T1T2 44 actes	Total 104 actes
Même maison					
AT1T2	5	8	4	7	24
AT1	2	2	2	7	13
AT2	2	2	4	0	8
T1T2	3	0	0	6	9
Total	12	12	10	20	54
Rien	9	10	7	24	50

A = déclarant ; T1 = premier témoin ; T2 = second témoin

2/ Solidarités de voisinage

Or, si ces formes de cohabitation sont si perceptibles ici, c'est en particulier parce que dans un grand nombre de cas ce sont les gens d'une même maison qui viennent ensemble déclarer les décès. Un décompte des actes montre en effet que quatre déclarants sur dix se font toujours accompagner, pour témoigner, d'une personne au moins

partageant la même résidence, et qu'un déclarant sur quatre cohabite avec ses deux témoins. Le voisinage constitue le réseau de solidarité le plus fort parmi ceux visibles qui s'expriment à l'occasion des décès, en se situant loin devant les réseaux de parenté et les réseaux professionnels à l'oeuvre à cette occasion. La famille n'est pas totalement absente : dans soixante-et-onze cas, les déclarants choisissent l'un ou les deux témoins parmi les membres de leur famille. Cependant, ces liens familiaux recoupent majoritairement une communauté de résidence, qui n'est absente que dans un tiers des cas. Il semble bien là que ce soit la cohabitation de membres d'une même famille qui les amène à témoigner ensemble plutôt que le contraire. Un peu différente apparaît la communauté de métier. Celle des hommes se déplaçant ensemble lors d'une déclaration recoupe en partie leur communauté de résidence. Mais dans près de la moitié des cas, la cohabitation ne joue aucun rôle dans le choix des témoins. Le choix, par les déclarants de leur(s) témoin(s), parmi ceux qui exercent un métier identique au leur, apparaît par comparaison avec la parenté plus nettement comme une alternative à la solidarité de voisinage.

Cette entraide de voisinage s'inscrit de plain pied dans les rapports urbains. Elle fait écho à des témoignages - peu nombreux mais jamais indifférents quand ils s'expriment- relatifs à l'expérience de la cohabitation dans les *dâr-s* de la ville. C'est Malek. Bennabi, évoquant la maison de sa "mère Bhaidja" à Constantine au début du siècle¹⁴⁹, ou La grande maison de Mohamed Dib¹⁵⁰, lieu d'un voisinage exacerbé où se nouent les amitiés et s'exaspèrent les tensions et les violences, et pour ses locataires tour à tour prison et caisse de résonance des événements extérieurs. Ce sont encore les formes de voisinage prévalant à Dar Rafail, dont Joëlle Bahloul analyse les modalités au travers du souvenir qu'en gardent ses protagonistes¹⁵¹. Tous ces témoignages rendent

¹⁴⁹ M. Bennabi Mémoires d'un témoin du siècle, 1965.

¹⁵⁰ Dans ce livre, le propos de l'auteur est de témoigner de la misère de la population urbaine à Tlemcen dans l'entre deux guerres, en mettant en scènes des existences précaires, subissant la faim et la promiscuité, mais aussi, au travers du jeune héros, Omar, de la prise de conscience de cette condition.

¹⁵¹ Avec La maison de mémoire, J. Bahloul propose une ethnologie de la mémoire de l'espace domestique, que fut Dar Rafail, pour plusieurs familles juives et musulmanes à Sétif dans les années 50. Elle consacre un chapitre aux relations de voisinage. Voir également pour Constantine, Aïn Baïdha et Tunis, L. Valensi et N. Wachtel, Mémoires juives, Gallimard-Julliard, Paris, 1986.

perceptibles la réalité de liens forts noués à partir de l'expérience de cette cohabitation. "Aujourd'hui, je m'en rends compte écrit Malek Bennabi, les conditions même de l'habitat, dans ces maisons où il y avait parfois une vingtaine de locataires, développent des rapports très étroits entre eux."

C'est que le voisinage induit des relations sociales de contiguïté généralement reconnues au seul espace familial. Morelet note que la cohabitation génère des comportements que d'autres conditions de vie n'auraient pas permises. Dans de telles maisons, écrit-il, "les femmes ne sauraient conserver un voile perpétuel dans leur intérieur, et les hommes, s'autorisant des paroles du prophète qui admettait certains accommodements entre voisins, cessent bientôt de détourner les yeux ou d'élever la voix en frappant sur la porte pour avertir de leur présence lorsqu'ils viennent du dehors"¹⁵². Or, ces relations profondes se manifestent encore d'une autre façon, telle qu'on peut en prendre acte à partir des déclarations de 1840. Si les hommes d'une même maison accompagnent leur voisin pour déclarer le décès de l'un de ses parents, ils se chargent également de déclarer le décès de leur voisin (*djârahu*), de leur voisine, ou de l'enfant de ces derniers. Ainsi, l'honorable Muhammad al-'Abbâda, sellier, vient-il faire enregistrer le décès de sa voisine, Zaynab, âgée de 112 ans et morte de son grand âge. 'Umâr b. an-Nizâr, déclare la mort du fils de son voisin, le tout jeune Muhammad fils d'Ibrâhim. Ici nommé, le voisin le plus souvent ne l'est pas même : Ahmad b. al-Haddâd déclare le décès de Zahrâ' qui est la fille de son voisin. La relation de voisinage exprimée dans la déclaration sert de fil conducteur à l'identification des protagonistes. Et alors que dans les déclarations de décès, les seuls liens énoncés par les déclarants, indiquant leur relation avec la personne défunte, sont des liens de parenté, le voisinage, en s'insérant dans cette grammaire des relations s'auto-désigne comme détenant une place privilégiée parmi les modes de sociabilité et de solidarité en vigueur dans l'espace social urbain.

¹⁵² Morelet, "Les Maures de Constantine", op. cit., pp. 272-73. Desparmet note également "lorsque les voisins ont vécu côte à côte durant six ou sept ans, ils finissent par se permettre réciproquement de voir leurs femmes. (...). La voisine n'a plus à se voiler devant un très ancien colocataire (...)" Coutumes, institutions..., op. cit. p. 139.

Ainsi la ville, après avoir été le creuset des expressions de solidarité professionnelles puis celles de la famille, s'affirme comme un espace dans lequel les conditions de l'habitat suscitent l'ampleur des relations de voisinage, qui prennent, dans le cadre de déclarations de décès, mais en fait bien au delà, le pas sur l'ensemble des manifestations de sociabilité urbaine.

3/ D'autres façons d'habiter la ville

Si les solidarités de voisinage s'affirment comme l'une des modalités privilégiées de la sociabilité urbaine, elles paraissent échapper à ceux que l'on rencontre logeant qui dans une *zawiya*, qui dans un *funduq*¹⁵³, qui dans un mausolée, qui dans l'un des cafés de la ville. Il s'agit de l'une des formes possibles d'habiter la ville avec toutes les contraintes que suggère ce type de résidence. Aucun de ces hommes - exclusivement des hommes - n'apparaissent comme des pères de famille, et on ne s'en étonnera pas : leur logement n'est pas propice à l'établissement d'un foyer. Et sans doute est-ce l'une des principales raisons pour lesquelles leur présence dans les pages de notre registre est si fugitive. Pour autant leur rapport à la ville n'en est pas moins aigu : les activités qu'ils exercent, que rarement ils omettent de signaler, les inscrivent de plein pied dans l'univers urbain. Des cinq hommes qui disent habiter dans l'enceinte d'une mosquée, l'un est couturier, un autre barbier. Un marchand, un maçon logent dans un mausolée. Les *zawaya* de la ville servent de résidence à un sellier et un maçon. Les cafés accueillent deux militaires mais également un tisserand. Certains logent enfin sur le lieu même de leur travail : un cafetier dans un café, un tisserand dans un atelier de tissage, un boucher et un fabricant de chaussures d'hommes respectivement dans une échoppe. Habitats de fortune, ces lieux de résidence ne sont donc pas réservés aux seuls marchands et personnes de passage. Ils apparaissent ici au contraire être investis sinon durablement, du moins par des personnes dont le séjour en ville n'est pas éphémère.

¹⁵³ Sur ce type de logement et sur l'organisation et les formes de sociabilité qui s'y développent, voir, dans le cas de la ville turque d'Adana, Isik Tandogan- Abel, "Le hân ou l'étranger dans la ville à l'époque ottomane", Vivre dans l'empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII-XXème siècles), ss la dir. de F. Georgeon et P. Dumont, L'Harmattan, 1997, pp. 319-334.

B : La propriété urbaine

Quelles sont les modalités d'établissement en ville de ceux qui y acquièrent une maison ? Les propriétaires de leur maison apparaissent, globalement peu nombreux, dans l'ensemble de la population que les actes de décès nous font connaître, mais il n'est pas possible à partir des données de ce registre de saisir les conditions d'accès à la propriété. Pourtant, le marché immobilier à la fin du XVIII^{ème} siècle y est à priori assez dynamique vu le nombre de transactions enregistrées. Sur quatre ans, sont établis 220 actes relatifs à des questions de propriétés. Dans cet ensemble, figurent parfois des transferts de jardins, de terrains urbains, d'échoppes ou d'ateliers, mais en grande majorité, les opérations consignées concernent des maisons de la ville¹⁵⁴.

Premier constat, les biens sont constitués en propriété indivises dans l'ensemble des cas, à une exception¹⁵⁵ et la très grande majorité des transferts porte sur des parts définies en fractions qui constituent à elles seules la définition des biens en transaction¹⁵⁶. Seuls une quinzaine d'actes ont pour objet le transfert d'une maison (et dans quatre cas d'un '*ulwâ*) dans sa totalité. Inversement les transactions portant sur moins de la moitié d'un bien représentent plus des trois quart de l'ensemble, et 45,75 % des ventes opérées concernent des parts inférieures ou égales à un huitième des biens. Ces parts peuvent être très faibles, elles sont alors calculées en *fals* *, une fraction qui semble équivaloir à 1/576¹⁵⁷ de l'ensemble du bien. D'autre part, la faiblesse relative des parts en transaction

¹⁵⁴ Tous ne sont pas l'objet d'un contrat de vente : 42 actes sont en effet relatifs à des dons, des compensations de dettes, des legs, des partages de succession, des habous, des locations ou encore des conflits de propriété.

¹⁵⁵ A une exception près : une femme, fait don à son neveu du tiers de deux chambres sises à l'intérieur d'une maison. Il s'agit du seul exemple de propriété ayant fait l'objet d'un partage. Mais les deux chambres considérées séparément du reste de la maison sont elles-mêmes propriété indivise. 13 *rabî' awal* 1204, 144.

¹⁵⁶ En particulier aucun descriptif de l'immeuble quant à sa taille, le nombre de pièces qu'il contient n'est délivré dans ces actes.

¹⁵⁷ 12 *fals* valant 1/6 (1/8), d'après nos calculs opérés à la faveur d'un rapport portant sur une même propriété. Selon Beaussier (dictionnaire, 1871), un *fals* correspond à 1/348, soit 1/6 (1/8) (1/8). Cette valeur paraît cependant douteuse, parce qu'elle apparaît dans les actes sans qu'il y soit

coïncide avec l'importance de la copropriété : les transactions font intervenir généralement plusieurs vendeurs et/ou plusieurs acheteurs lors de transferts portant sur des parts conséquentes. Aucun achat de maison dans sa totalité par exemple ne s'effectue entre deux personnes seulement¹⁵⁸. L'économie de ce marché ne peut être appréhendée dans toute son ampleur à partir des seules traces laissées par ces actes, sur une si courte période. Pour autant, on peut tenter de saisir le sens de cette richesse, à travers la reconstitution partielle des itinéraires des protagonistes de ce marché.

1/ De la propriété familiale à la copropriété

Derrière ces transactions, se profile la prégnance de patrimoines familiaux indivis, dont les parts circulent au sein des groupes de parenté. Cette circulation est en partie induite par les effets du système de succession appliqué ici, qui, intéressant l'ensemble des '*asab**, ayants droit en lignée agnatique¹⁵⁹, tend à démultiplier à chaque génération le cercle des copropriétaires. Ces propriétés héritées sont de ce fait l'objet d'échanges et de transferts intra-familiaux nombreux, qui portent le plus souvent alors sur de très étroites parts de biens. A l'occasion, par exemple, de l'achat par un même homme à quatre jours de distance des parts d'un bien appartenant à un homme et son petit-fils, le premier, Muhammad b. Ahmad al-Rab'î fait valoir que la propriété des parts dont il se sépare lui vient pour partie de la succession de son fils Balqâsam et en partie de ce que ce dernier a bien voulu lui échanger (contre d'autres biens) sur son lit de mort¹⁶⁰. Le second indique que son bien lui provient à la fois d'un don de l'épouse de son père, de la succession de ce dernier, qui n'est autre que Balqâsam, et de ses deux frères, mais également de ce que

question de *fals*. D'autre part, il est souvent question de 11 *fals* et jamais de douze, ce qui contribue à davantage à justifier la valeur que l'on a établie. Le terme est omniprésent dans les actes de vente constantinois du XVIII^{ème} siècle et antérieurs.

158 Trois '*ulwâ* cependant passent d'un vendeur unique à un acheteur unique.

159 La part des hommes équivalant au double de celle des femmes ; le terme de '*açab* intègre un groupe aux dimensions plus ou moins large en fonction de la configuration familiale (il y a des réservataires par exemple).

160 11 *rabî' thâni* 1204, 150. Cet homme vend un demi huitième, dix *fals* et cinq sixième de *fals* de l'ensemble d'une maison.

lui ont accordé son grand-père (Muhammad) et sa grand-mère paternels sur ce qu'ils avaient tous deux perçu de la succession de leurs deux petits-enfants, et enfin d'un achat opéré auprès de cette même grand-mère¹⁶¹.

Et de fait de nombreuses transactions enregistrées mettent en scène des protagonistes appartenant à la même famille et héritiers des mêmes successions. La mobilité des biens au sein de la famille a dans un certain nombre de cas pour objectif de remembrer des propriétés familiales affectées par les effets des partages opérés à la suite d'un décès. On peut suivre dans quelques cas les rachats successifs d'un individu en vue de reconstituer la propriété divisée entre plusieurs ayant-droits. Ainsi, Sulaymân fils de Umâr b. 'Abîza achète à sa soeur en août 1790 un huitième excepté six *fals* de l'ensemble d'une maison¹⁶². En avril 1791, il obtient de la même la vente des parts (un demi huitième, un quart de huitième, un huitième de huitième un *fals* et quatre cinquième de *fals*) d'une autre maison, mais qui est contigüe à la première¹⁶³. Or, moins d'un mois plus tard, Sulaymân achète à nouveau, mais ici à la femme de son père, des parts "sur l'indivis des deux maisons", "qui lui proviennent de la succession de son époux"¹⁶⁴. Il s'agit bien ici pour cet homme de procéder au rachat de tout ou partie des parts d'un bien divisé entre ses ayants droit à la mort de son père. Ces opérations successives suggèrent ici que Sulaymân souhaite sans doute s'approprier une maison de famille, ou plus exactement un ensemble de maisons dont la multiplicité des propriétaires peut contribuer à mettre en danger l'unité lignagère, et en particulier lorsqu'il s'agit de femmes, à la fois moins bien dotées proportionnellement que leurs pairs masculins et susceptibles de transférer, par le biais de leur mariage, des biens hérités à d'autres lignages. En effet, la prémunition d'un patrimoine familial nécessite la mise en oeuvre régulière d'une réappropriation de parts susceptible de quitter par ce biais l'espace lignager. En mars 1789 (21 *djumâdâ thâni* * 1203), un homme, le Sayid Sâlah fils du défunt le Sayid

161 12 *rabî' thâni* 1204, 150. Il s'agit d'un acte attestant de sa propriété sur le quart de la même maison, dont il se défait deux jours plus tard, comme l'atteste un acte de vente, au profit du même acheteur que celui des parts de son grand-père. 14 *rabî' thâni* 1204, 150.

162 21 *qa'ada* 1204, 204.

163 2 *sha'bân* 1205, 258.

164 22 *sha'bân* 1205, 264. Les parts sont deux quart de huitième, et un huitième de huitième.

Muhammad al-Habâsî acquiert cinq *fals* indivis de l'ensemble d'une maison et d'un '*ulwa* qui fait face à la demeure auprès du représentant du *Baît al-mâl* ¹⁶⁵. Rien n'indique ici les motivations de cet achat portant sur des parts très minimes. Or, un an plus tard, à l'occasion de la vente par le frère de Sâlah, au profit de ce dernier et de deux autres de ses frères, des parts plus conséquentes des même biens (maison et *ulwâ*), qualifiés de propriétés "de leurs ancêtres"¹⁶⁶, on saisit que la transaction précédente a consisté à réintégrer dans le patrimoine familial une part probablement sortie de la propriété des frères par le jeu des successions ; que d'autre part, Sâlah a agi dans cette affaire en chef de famille : il est en effet le premier nommé parmi ses frères et le seul à arborer un titre de respectabilité, toutes choses qui suggèrent son rôle d'aîné. Lorsque plusieurs opérations sont exécutées au profit d'une même personne, on pressent la volonté de ce dernier de rassembler un patrimoine familial indivis, éparpillé par les successions, ou encore de conforter sa position par rapport aux autres co-propriétaires auxquels il propose en contrepartie un dédommagement financier.

Inversement, la division induite par la succession peut pousser les différents copropriétaires à se dessaisir ensemble d'un bien, en procédant à sa vente globale. Quatre personnes, deux hommes et deux femmes vendent en avril 1790 l'ensemble d'un *ulwâ*¹⁶⁷. Or, en juillet 1788, avait été dressé un acte reconnaissant à un savetier, Qâra fils de 'Alî, la propriété entière sur ce bien¹⁶⁸. En fait, l'homme venait de mourir et cet enregistrement, vraisemblablement opéré à la demande de ses ayants droit, avait pour but de rassembler les éléments susceptibles d'établir les conditions de sa succession, l'acte spécifiant qu'il s'agit de ce qu'il "laisse en héritage". Parmi les vendeurs de son bien, deux ans plus tard, se trouve d'ailleurs son fils, Bû Ziyân, qui plus tard, malade, fera connaître son désir de léguer le tiers de son héritage à l'une des femmes aux côtés

165 p. 94. L'homme acquiert en outre deux *fals* d'un métier à tisser. Ces biens selon l'acte, appartenaient à un homme dont rien n'indique ses liens de parenté avec l'acheteur.

166 10 *qa'ada* * 1204, p. 202.

167 22 *radjab* 1204, 174.

168 11 *shawâl* 1202, 48.

desquels il avait vendu le bien hérité de son père, et qui peut-être est sa propre mère¹⁶⁹. Si la vente d'une maison dans sa totalité est le fait de plusieurs copropriétaires, il s'agit en effet le plus souvent de façon explicite de l'ensemble de ceux qui l'ont reçue en succession : ils sont d'ailleurs désignés comme étant les "héritiers" de tel défunt.

Il n'est cependant pas certain que la majorité de ces transactions, y compris celles qui ont un cadre familial, répondent à la seule volonté de rassembler le patrimoine familial pour le préserver de la division entre ses membres. Dans un certain nombre de cas au contraire, la mobilité des biens suggère qu'il est beaucoup question ici de transactions de biens dont la propriété constitue un capital financier : le nombre de copropriétaires d'un même bien, mais aussi le nombre de maisons dans lesquelles les membres d'une même famille détiennent des parts, suggère que ces biens immobiliers sont pour une part non négligeable dévolus à la location plutôt qu'à l'habitat familial. Rares sont les transactions qui rendent explicites une telle gestion des biens. A peine deux enregistrements concernent une location immobilière. A une occasion, un homme fait valoir qu'il en a mandaté un autre pour administrer la gestion des loyers des deux tiers d'une maison, en contrepartie de quoi l'homme percevra le huitième des effets de commerce endossés¹⁷⁰. Sans doute, cette dimension locative des immeubles explique-t-elle aussi en partie la forte mobilité des biens. On peut suivre les différentes opérations immobilières accomplies par une femme, Amina, fille de Hâdj Umâr b. Za'bâr, propriétaire de parts de différents biens, acquis et vendus dans un temps relativement court. Un premier acte, établi fin mars 1789, fait valoir le don de sa maison, par une femme à ses cinq enfants, un garçon et quatre filles, parmi lesquelles Amina : les bénéficiaires n'ont pas les mêmes droits sur cette maison, puisque la donatrice en dévolue la moitié à son seul garçon tandis que ses quatre filles doivent se partager le

169 A moins qu'il ne s'agisse de son épouse à laquelle il aurait donné ou vendu une partie de ses parts sur le *'ulwâ* ? On n'en a cependant pas l'attestation. 14 *safer* 1205, 223. Cet acte est en fait un testament : l'homme fait en outre le détail de ce que lui doivent, en argent, deux créanciers. Il y est lui-même d'ailleurs qualifié de "testataire".

170 1 *radjab* 1202, 31.

reste¹⁷¹. Amina obtient donc un huitième de cette propriété. Un mois plus tard, un autre acte est établi¹⁷² : il entérine une opération immobilière contractée quatre ans auparavant, entre Amina et deux de ses soeurs consanguines, auxquelles elle a acheté respectivement les huitièmes d'une autre maison. Cet acte est enregistré à la suite de la mort de l'une de ses soeurs, dont les héritiers accréditent l'opération, et partant munissent Amina d'un titre de propriété portant sur le quart de cette maison. En juillet de l'année suivante, Amina procède à la revente de ces parts, au profit de deux femmes, dont l'une est sa soeur par son père¹⁷³. Mais le mois précédent, elle a acquis auprès d'une autre femme les deux tiers indivis d'une troisième maison¹⁷⁴.

En fait, plus que dans le cadre intra-familial sans doute, ces transactions s'effectuent en priorité entre copropriétaires. On s'est un peu étendu plus haut sur les conditions d'accès à la propriété de cet homme, Muhammad b. Ahmad al-Rab'î et de son petit-fils, montrant le jeu prégnant des héritages. Or, on en prend connaissance à l'occasion de la vente des parts qu'ils opèrent, au profit d'un homme dont rien n'indique sa parenté avec les vendeurs. Cependant, l'acheteur de ces parts est lui-même propriétaire d'une partie de cette maison : il en a acquis le quart deux ans plus tôt et peut-être en possédait-il déjà des parts. Il est vrai qu'il n'est pas toujours loisible de cerner la teneur des liens de famille entre les copropriétaires. A une occasion on rencontre deux hommes agissant comme associés dans la vente de parts d'un bien. Or une transaction précédente permet d'établir que l'un est le frère de l'épouse de l'autre. Néanmoins, l'impact de la copropriété, si elle recoupe en partie des liens de parenté, apparaît, du point de vue du marché immobilier, comme la réelle dimension de contrôle de son ouverture. En effet, le droit de préemption reconnu aux associés dans la même propriété indivise est souvent utilisé. Il l'est d'autant plus facilement que les parts échangées sont petites et que les copropriétaires sont nombreux. Deux possibilités s'offrent alors aux éventuels acheteurs non encore copropriétaires : soit obtenir des associés du vendeur qu'ils abandonnent leur

171 22/23 *djumâdâ thâni* 1203, 94.

172 27 *radjab* 1203, 101.

173 1 *qa'ada* 1204, 200.

174 30 *shawâl* 1204, 200.

droit de préemption (cela est clairement établi dans deux cas), soit acheter la totalité d'un bien. Le Hâdj Mas'ûd as-Sahlî, tanneur de métier, avait acheté la moitié d'une maison à un homme. Mais son co-proprétaire, un bourelrier, qui détenait déjà l'autre moitié de la maison, a fait valoir et obtenu son droit de préemption et payant la somme retenue pour la vente, a pris possession de l'ensemble de la maison¹⁷⁵. Un mois plus tard, le même tanneur obtient l'ensemble d'une maison rachetée aux héritiers d'un homme décédé¹⁷⁶.

2/ Modalités d'établissement

Mais s'il est donné à cet homme d'acheter la totalité d'une maison, plus souvent, les stratégies d'établissement se fondent sur la cohésion et le partenariat familial. On rencontre par exemple une femme, 'Aysha, fille de Hâdj al-Bûtalbî, vendant à une autre le quart d'un 'ulwâ¹⁷⁷. Deux mois plus tard, elle rachète en copropriété avec sa fille et l'époux de celle-ci, la totalité d'un 'ulwâ, les parts respectives des nouveaux propriétaires étant de trois demi pour chacun des membres du couple, et à nouveau d'un quart pour 'Aysha. Ainsi celle-ci intègre-t-elle, de façon concertée¹⁷⁸, une propriété familiale¹⁷⁹.

On en sait d'avantage d'un certain Hâdj Muhammad fils d'Ahmad b. Bûzâhar, tanneur de métier. L'établissement d'un acte, en juin 1791 informe de son achat de trois huitièmes indivis d'une maison, sise dans la *mahalla* * de Aqwâs b. Nadjda, elle-même située dans la *hûma* * d'al-Mazâbil¹⁸⁰. Une dizaine de jour plus tard¹⁸¹, un nouvel acte est enregistré qui valide l'acquisition par le même personnage des parts d'un nouveau huitième sur la même maison. Ces deux transactions mettent en présence deux groupes de vendeurs différents, dans le premier cas le Hâdj Balqâsam fils d'Ahmad b. Istâ

¹⁷⁵ 27 *shawâl* 1203, 116.

¹⁷⁶ 17/18 *qa'ada* 1203, 121.

¹⁷⁷ 7 *djumâdâ thâni* 1205.

¹⁷⁸ Lors de la vente du quart du 'ulwâ, 'Aysha s'était faite représentée par son gendre, le même qui achète avec elle ensuite.

¹⁷⁹ 6 *sha'bân* 1205, 259.

¹⁸⁰ 25 *shawâl* 1205, 279.

¹⁸¹ 4 *Qa'ada* 1205, 281.

Ahmad et sa mère Fâtima fille de Radjab ash-Sahrâwî, tandis que le vendeur de la seconde part est un certain Ahmad fils de Muhammad b al-‘Atâr ad-Dâ’irî. Par cette double opération, le tanneur devient propriétaire de la moitié des parts de la maison en question.

On rencontre plus tôt cet homme à d’autres reprises. En mai 1788, il est venu faire enregistrer une déclaration de dette dont il est redevable à son épouse d’un montant relativement conséquent¹⁸². Mais c’est toujours à propos de propriété foncière qu’il réapparaît ensuite. On le rencontre d’abord, en juin 1790, accusé par un homme de spoliation de biens¹⁸³. Ce dernier affirme que b. Bûzâhar s’est emparé de la maison et de la terre (*bilâd* *, destinée à l’agriculture) du père du premier à sa mort, il y a une quarantaine d’années. Victime, il demande que lui soient restitués ces biens. L’acte ne fait que résumer cette affaire peu banale¹⁸⁴ et ne permet pas de saisir les attendus de la décision du juge qui déclare la plainte irrecevable. Cela nous donne cependant sur notre homme deux indications, d’une part il est déjà d’un certain âge (il a d’ailleurs accompli le *hâdj*, comme l’indique l’énoncé de son identité), et de l’autre, il possède maison et terre (son accusateur désire les lui reprendre). Peu de temps après, en septembre de la même année, on le retrouve achetant les trois-huitièmes et demi d’une maison, dont le montant n’est versé qu’en partie, le paiement du reste étant différé à échéance du printemps suivant. Mais les associés de cette maison font valoir leur droit de préemption et emportent la vente aux mêmes conditions que celles établies pour l’acheteur. Or, ces associés ne sont autres que la fille de b. Bûzâhar et son mari, et l’on peut se demander si l’opération n’a pas été menée en fait dans le seul but de les rendre propriétaires de ces parts. D’autant que la maison en question est située dans la même ruelle (*râigha* *) sans issue que celle dont notre tanneur obtiendra moins d’un an plus tard l’achat de la moitié des parts. Mais à nouveau, le terrain à été préparé pour cet achat.

¹⁸² 14 *sha'bân* 1204, 40. La dette s’élève à 143 *riyâl*.

¹⁸³ 21 *ramadhân* 1204, 190.

¹⁸⁴ Il est rare que de telles accusations soient portées s’agissant de biens.

Le mois précédent en effet, le Hâdj Umar b. Bûzâhar, tanneur lui aussi, s'est octroyé la première moitié de cette maison à la suite d'une vente opérée par une fratrie de six personnes qui ne sont autres que les fils d'Ahmed b al-'Atâr ad-Dâ'irî, celui-là même qui est le deuxième vendeur auquel le Hâdj Muhammad aura affaire. Quoiqu'on ne puisse établir formellement le degré de parenté qui unit les nouveaux acquéreurs (frères, peut-être cousins), on voit bien le passage opéré d'une propriété à une autre, selon une suite d'opérations qui s'avèrent concertées dans le cadre d'un marché foncier qui se caractérise par un nombre important de copropriétaires, et dont la dimension familiale sert les stratégies d'accession à la propriété. A la suite de ces multiples transactions, la famille b. Bâzâhar aura pris une place conséquente dans cette impasse.

3/ Des maisons grévées

Dans le premier acte d'achat qu'a fait dresser notre tanneur, une clause stipule que ce dernier s'engage à pourvoir chaque année d'un total de 325 *naqla* * d'eau quatre fontaines, celles de trois mosquées que sont Sîdî Râchad, Sidî Khazar et Sîdî Bûraghda, et celle de Bâb al-Djâbiya. Ce terme de *naqla*, correspond à une mesure non identifiée¹⁸⁵ mais la racine du mot renvoyant à l'idée de transport, de translation et/ou d'extraction, on peut établir qu'il s'agit pour l'acheteur de s'acquitter du montant relatif aux frais d'aduction d'un quota d'eau déterminé pour ces fontaines. Ici non détaillée, la répartition de ces parts d'eau est plus précise dans l'établissement de la même condition soumise à l'achat de l'autre moitié de la maison par le parent de Hâdj Muhammad (mais pour lequel sont impartis 425 *naqla*) : Sidi Bûraghda et la fontaine de Bâb al-Djabiya reçoivent respectivement 125 et 100 *naqla*, les deux autres établissements se contentant chacun de

¹⁸⁵ Le dictionnaire de Beaussier traduit ce terme par "transport, charroi, charge", mais encore par "plant, bouture". cf. Dictionnaire pratique arabe-français, 1887.

50 *naqla* ¹⁸⁶. Enfin, lors de l'achat du huitième de la même maison le Hâdj Mûhammad s'engage à nouveau à payer annuellement trois *riyâl* et demi à ces mêmes édifices.

Ces clauses ne sont pas spécifiques à cette maison, dans d'autres actes il est fait mention de l'acquittement par les acheteurs (qu'ils aient acquis toute ou partie d'un bien immeuble) de tels dons en direction de différentes fontaines de la ville, fontaines le plus souvent rattachées à des mosquées. Ces clauses indiquent que les maisons en question supportent une donation perpétuelle établie par un ancien propriétaire en ayant eu la possession entière. C'est le cas de cette femme, qui ayant racheté à son époux les parts d'une maison, ce qui lui permet d'en avoir la propriété intégrale, fait valoir son désir de "se réaliser dans l'accomplissement de 100 *naqla* pour l'eau destinée à la mosquée Sîdî Yahya al-Falîssî et à la fontaine de Sîdî Sa'îd as-Safrawî, quotité prélevé sur la maison dans sa totalité"¹⁸⁷. C'est le cas encore de cette autre femme qui fait dresser un acte par lequel elle atteste qu'elle lègue trois *riyâl* à "l'eau qui s'écoule de la fontaine publique de Bâb al-wâdî fondée par le Hâdj Abdalkarîm b. Hanûnî", et que cet argent sera perçu chaque année sur les revenus de ses bienfonds¹⁸⁸. Une telle donation n'entrave pas la vente des maisons ainsi grévées mais oblige leurs propriétaires présents et futurs, possesseurs de tout ou partie du bien, héritiers ou nouveaux acquéreurs, à en assumer la charge, dûment signifiée dans les actes.

Derrière cette pratique se profilent les conditions de l'approvisionnement en eau de la ville, drainée par un système de canalisations, débouchant sur les fontaines rattachées aux différentes mosquées, mais encore sur les places commerçantes situées aux portes de la ville. Dans l'un des actes contenant une clause de ce type, il est signifié en sus que la maison en question est traversée de part en part par l'une de ces canalisations, en direction de la mosquée au profit de laquelle est destinée la rente¹⁸⁹.

¹⁸⁶ La hauteur de la participation des acheteurs est à peu près proportionnelle aux parts acquises, mais pas totalement : dans le cas du Hâdj Muhammad, la part d'un huitième équivaut à 108,33 *naqla*, tandis que la même proportion pour son parent est de 106,25 *naqla*.

¹⁸⁷ 29 *ramadhân* 1205, 272.

¹⁸⁸ 1/17 *shawâl* 1203, 114.

¹⁸⁹ 2/3 *djumâdâ thâni* 1203, 91. Les mêmes parts correspondant aux trois quart de la maison sont revendues peu après par l'acheteuse, 17 *radjab* 1203, 99.

Mais plus largement se révèlent à l'oeuvre les conditions de viabilité des institutions urbaines, dont la richesse se fonde sur le principe de dons perpétuels qui grèvent tout ou partie des biens immobiliers¹⁹⁰.

Ce type de donations n'intéresse pas seulement ici les adductions d'eau et les mosquées. Certaines clauses inscrites dans les actes font mention de l'exécution par le nouvel acquéreur, de sa participation financière à l'entretien du corps expéditionnaire, la *mahalla* *, portant sur la nourriture des hommes et des bêtes¹⁹¹, qui se présente dans les énoncées comme une institution urbaine, suffisamment connue pour ne pas nécessiter de plus amples détails. Elle a bien évidemment pour mission de pourvoir aux besoins de l'armée qui défend la ville. A l'occasion des achats et des ventes de biens immobiliers, se font ainsi jour des institutions établies au profit du fonctionnement des services qu'offre la ville. Et l'on peut aisément envisager que d'autres organisations de ce type existaient qui contribuaient à donner à la cité les moyens de s'administrer ce qui ailleurs, en Europe était assuré par les municipalités. Le système de leur financement sur le mode du don perpétuel, s'il incombeait aux propriétaires de biens urbains de s'en acquitter, n'était pas affecté par les mouvements du marché immobilier, les ventes et les transferts successifs dont pouvait faire l'objet toute ou partie d'un bien grévé ne mettant théoriquement pas en péril le principe de la rente perçue sur lui.

Qu'en est-il en 1840 ? Parce que les réformes visant à intégrer dans le patrimoine de l'Etat français, au titre de biens publics, les propriétés *habûs* et partant les patrimoines des différentes institutions d'utilité publique urbaines, n'ont pas encore vu le jour, il est certain qu'alors, ce système est encore effectif. La perception de telles contributions financières sur les maisons, devait affecter le loyer des locataires. Mais délivrant leur adresse, les déclarants locataires ne font pas cas de la dimension économique des rapports qu'ils entretiennent avec le propriétaire, dont on ne sait pas

¹⁹⁰ cf. A. Raymond, *Les grandes villes arabes*, op. cit. pp 148 et suiv.

¹⁹¹ L'expression utilisée est "*al-shabaka* (ou *shabaka al-tabân*) *wa-al mathrad al-ma'lumâin* (connus)", le premier terme désignant une botte de paille, et le second, un plat garni. La *mahalla* est l'armée du bey faisant la tournée du beylik deux fois l'an pour percevoir l'impôt, le *danûsh*.

toujours s'il habite lui-même la maison, ou au contraire si son immeuble est une propriété aménagée en vue d'un habitat collectif qu'il ne partage pas. Non pas qu'il ne soit pas question d'un certain type de rapport entre locataires et propriétaires. Mais pas de ceux que l'on attendrait. Le libellé des adresses restitue plus globalement des langages que dominant une géographie sociale de l'espace urbain.

C : L'espace urbain à l'épreuve des adresses

L'ensemble des adresses désigne une distribution résidentielle inégale. Les maisons couvrent l'ensemble du rocher, excepté la Casbah au nord, vidée de ses occupants par l'armée française. Les conquérants, au cours de l'assaut de la ville, croyaient à tort que la Casbah, en tant que pôle militaire, était le centre nerveux à atteindre pour prétendre à leur victoire : il y découvrirent un espace habité. Mais en 1840, les maisons ont été rasées et l'hôpital qui s'érigera sur leurs ruines, et pour lequel le Duc d'Orléans, lors de son passage, avait eu le loisir de poser la première pierre, est encore en construction. La situation des maisons ne déborde encore que rarement les limites définies par la zone des *sûq*-s au nord-ouest, et tout le long du ravin à cette extrémité de la ville, espace occupé essentiellement par la communauté juive. Par contre, c'est dans les trois autres angles du losange formé par le rocher, que se concentrent les habitations musulmanes. Au sud, à Bâb al-Djabiya, à l'ouest à Tâbiya et à l'ouest à Bâb al-Qantara¹⁹². Mais la traduction cartographique des données s'arrête là. Celles-ci ne permettent pas d'identifier des espaces circonscrits dans la ville qui restitueraient de façon nette et précise une succession d'unités territoriales susceptibles de rendre compte de la morphologie, de la taille et du nombre de "quartiers" composant l'espace urbain. Or cela est en total contradiction avec l'idée largement admise que le quartier constitue une unité essentielle dans l'organisation

¹⁹² Voir les plan et carte de la ville en annexe.

des zones résidentielles de l'espace urbain, au point qu'il formerait l'entité de base à l'horizon des rapports des citoyens avec la ville¹⁹³.

S'il n'est pas possible, sur la base de cette documentation de dégager une hiérarchie des quartiers de la ville¹⁹⁴, c'est que les gens, en délivrant leur adresse, n'ont globalement pas considéré que cette notion était pertinente dans la définition de la situation de leur lieu de résidence. Les "gens", mais pas seulement eux. Les énoncés d'adresse que contient ce registre sont en tout point semblables à la définition spatiale des maisons faisant l'objet de transactions consignées dans les registres de *qâdhî*-s du XVIIIème siècle. Peut-être est-on privé des archives les mieux à même de nous renseigner sur l'organisation des quartiers dans la ville : on ne dispose pas, il est vrai de registres fiscaux, et partant d'informations sur la façon dont se répartissaient les charges fiscales et les taxes dans l'espace urbain. Il n'en demeure pas moins que les façons de définir les espaces urbains à partir de la localisation des immeubles, tels qu'en rendent compte les contemporains depuis le XVIème siècle jusqu'au début du XIXème ne permet pas de rendre compte de la division en quartiers. On peut se demander pourquoi.

Il faut, en premier lieu, en finir avec l'idée que les énoncés d'adresse délivrés lors des déclarations de décès par les gens tiendraient compte exclusivement de la connaissance intime de l'espace urbain par leurs interlocuteurs¹⁹⁵. Ce n'est pas tant la connaissance de l'espace, des maisons et des gens qui est sous-entendue, qu'une maîtrise du rapport à cet espace et du langage qui le désigne. Quand les Parisiens accompagnent la

¹⁹³ J. Berque, "Ville et Université. Aperçu sur l'histoire de l'école de Fez", Revue historique du droit français et étranger, 1949, pp. 64-114, pour lequel les quartiers constituent le "socle communal du maghreb" ; A. Raymond, Les grandes villes..., op. cit. pp. 168 et suiv. ; Zghall et Stanbouli «La vie urbaine dans le Maghreb précolonial», op. cit., pp. 197 et suiv, R. Le Tourneau, Fès avant le protectorat, Casablanca, 1949. etc... Voir aussi la littérature relative à l'Orient, Lapidus, Muslim cities in the Later Middle Ages, Harvard 1967, Abdennour, Introduction..., op. cit. pp. 155 et suiv., etc... et le débat relatif à la ville vu comme un ensemble de villages regroupés en quartiers et mettant en question la ville comme espace social pertinent.

¹⁹⁴ F.Z Guechi, op.cit., p. 285, "La hierarchie des quartiers n'est pas une donnée quantifiable." Ce qui l'amène à abandonner l'étude de ces données.

¹⁹⁵ Selon un point de vue de F.Z. Guechi, que je ne partage pas. Selon elle, en effet, ces adresses "étaient destinées à des citoyens connaissant la ville et évoluant dans son enceinte. On se contentait dans les adresses de mentionner : "habite sa maison". op. cit. p. 276

mention de leur adresse de celle du métro le plus proche de chez eux, ils ne comptent pas que leurs interlocuteurs connaissent nécessairement l'emplacement du métro en question, mais comptent sur le fait que ceux-ci pourront se reporter au plan de métro. Si leurs interlocuteurs n'ont aucune idée du métro et de son fonctionnement, c'est-à-dire plus largement, en fait, aucune idée des façons de se déplacer dans Paris, l'information ne leur sera d'aucune utilité, ni même ne sera considérée comme telle. La façon dont les Constantinois désignent la localisation de leur habitation relève d'une logique identique. Ne pas en prendre acte, contribue à conclure hâtivement au caractère irréductible d'un langage indigène, délivré avec à la clé, le seul horizon de la parole pleine, sans autres conditions et règles que celles de l'interconnaissance des acteurs¹⁹⁶.

Or la logique qui prévaut à l'énoncé des adresses, si elle fait globalement peu de place à la notion de quartier¹⁹⁷, introduit par contre un ensemble d'éléments d'appréciations visant à déterminer des emplacements. C'est donc en prêtant attention au langage des acteurs pour désigner la localisation de leur demeure, que l'on peut dégager des constantes dans les modalités de définition de l'espace susceptibles de rendre compte de la nature de son appréciation. Mais dans le même temps, c'est une image inédite de la ville qui apparaît, marquée par les usages de l'espace citadin qu'en ont ses habitants.

1/ Les langages de l'espace

Les adresses, ce sont d'abord la maison et son nom. Cette seule information peut suffire à désigner un lieu d'habitation. Rarement la maison apparaît sans un nom la désignant. Mais le nom de la maison est aussi celui de son propriétaire. Si bien que se présentant, c'est leur adresse même qu'ils désignent en se nommant. Il habite "sa maison" traduisent les scribes. Il est alors rare que cette maison soit autrement qualifiée mais il y a des exceptions. Le *Wâkil* du *Baît al-mâl*, Muhammad as-Sâlah b. Tâza déclare

¹⁹⁶ Pour une critique de cette approche ethnocentriste qui concourt au "grand partage", cf. J. Goody, *La raison graphique.*, Paris, Minuit, 1978 (ed. angl. 1967).

¹⁹⁷ et donc le plan de la ville, que l'on connaît depuis que les service du génie de l'amée en 1837 l'ont dressé, s'avère inopérant pour comprendre ces adresses. Mais, doit-on s'en étonner ?

indifféremment habiter “sa maison” ou Dar al-‘Amriya. Un autre propriétaire a le soin de préciser que sa maison, “est connue sous le nom de Dâr b. Sûla”. Les locataires, à leur tour, désignent la maison qu’ils habitent par le nom de son propriétaire. Par exemple, Ahmad b. Zâ’id, venu faire enregistrer le décès de sa soeur, déclare habiter la maison de Hafsî b. Hasîn. Il est accompagné, pour témoigner des faits, de Hafsî b. Hasîn lui-même, qui déclare, lui, habiter “sa maison” (*dârihi*). C’est à nouveau dans le but de témoigner en faveur de l’un de ses locataires, que le tanneur Sî Balqâsam b. al-Hafsî, se présente à la *mahkama* une première fois. Son co-locataire ayant déclaré habiter Dâr b. al-Hafsî, lui-même indique seulement résider “dans la même maison” (*bihâ*). Lors de deux autres prestations à la *mahkama* par contre, ce même Sî Balqâsam déclare habiter “sa maison”¹⁹⁸. Le nom du propriétaire dans ces adresses sert clairement de fil conducteur pour désigner la maison habitée, qui peut même être identifiée différemment selon l’identité privilégiée pour désigner ce propriétaire : la maison qui appartient à Sî Qadûr b. Hâdj Ismâ’îl, qui est *qâ’id as-siwâna* *¹⁹⁹, est indifféremment identifiée par ses occupants comme étant Dâr Qâ’id al-siwâna Sî Qadûr, ou Dâr al-Hâdj Ismâ’îl, c’est-à-dire ici en fait soit la maison du *qâ’id* lui-même, soit celle qu’il a héritée de son père, le Hâdj Isma’îl. Souvent en effet, l’identité révélée des propriétaires, de façon individuelle, voile la réalité d’une propriété familiale, c’est-à-dire d’une maison pouvant appartenir à (et être occupée par) plusieurs personnes de la même famille toutes propriétaires de la maison. C’est pourquoi un certain Sî ‘Umâr b. Haddâd, deux fois déclarant, peut indiquer d’abord habiter le maison de Sî Tâhir b. al-Sharqî, puis la maison de Sî Ibrâhim b. al-Sharqî, deux frères sans doute, propriétaires de la même maison. De la même façon deux parents, agissant ensemble lors d’une déclaration, font chacun part du fait qu’ils habitent leur maison, lorsqu’il s’agit en fait probablement d’une seule et même

¹⁹⁸ Actes 82-2, 84-2 et M104-3. Un autre exemple de ce type, consistant à désigner indifféremment sa maison par déduction du nom qu’on porte ou en lui donnant ce nom est fourni par un certain Balqâsam b. as-Sabagh (actes 72-2 et M86-2). Bien entendu ce type de recoupements ne peut être établi qu’à condition qu’une même personne apparaisse à deux ou plusieurs reprises.

¹⁹⁹ “Porteur du parasol”, personnage attaché à la personne du gouverneur.

maison²⁰⁰. Les noms des maisons désignent donc non pas des lieux mais des personnes, le cas échéant des familles. Or ces libellés d'adresse trouvent un écho dans les actes de transaction rédigés au XVIII^{ème} siècle, où les maisons vendues ou achetées n'ont qu'exceptionnellement un nom propre au contraire des propriétés foncières, jardins et terres faisant l'objet d'une transaction, qui sont toujours identifiées sous des noms stables.

Autrement dit, les noms des maisons ne constituent pas une donnée topographique renvoyant soit au nom du premier propriétaire de la maison, soit à un nom générique qui lui serait prêté. Cette idée, fortement motivée par le point de vue dominant selon lequel dans l'espace urbain arabe, ce ne sont pas les rues qui servent de points de repère mais les édifices, est par contre celui des habitants eux-mêmes, au point que lorsque Mercier, s'avisera de compléter la notice topographique de Constantine à partir du plan dressé en 1837 et sur la base du témoignage d'interlocuteurs locaux, il restituera un espace dominé par l'emplacement de maisons, chacune étant identifiée par un nom. Or, ce que décrit Mercier, ne fait que consacrer un point de vue de l'espace désigné "à un moment donné", qui ne peut en aucun cas être considéré comme l'état permanent de la topographie de la ville avant la conquête²⁰¹. Ne pas y prendre garde conduit à se donner l'illusion selon laquelle la toponymie est un donné quand elle n'en est qu'un rendu. Au contraire, les noms des maisons restitués dans les adresses désignent une géographie de l'espace citadin consacrée par des rapports individuels autour de la propriété et de la cohabitation, qui dès lors apparaît beaucoup plus mouvante parce que restituée par le biais de l'expérience des acteurs.

²⁰⁰ Par exemple, Sî Zarûq b. Wizân et Sî Ibrâhim b. Wîzan, lors d'une déclaration commune. Tous deux situent leur maison au Mûqaf.

²⁰¹ «Constantine avant la conquête française (1837). Notice sur cette ville à l'époque du dernier bey», in *Recueil de la Société Archéologique de Constantine*, 1879, pp.1-56. La carte publiée dans cet article est reproduite dans les annexes, à la suite de celle établie par l'Etat Major (publiée par Ch. Féraud, «Les anciens établissements religieux musulmans de Constantine», *Revue Africaine*, 1868, n°12, pp.121-133).

Mais le nom de la maison ne constitue pas le seul élément utilisé dans les énoncés d'adresses. Celle-ci est en effet dans la majorité des cas, située. Dans cette perspective, deux types de précisions sont signifiées, qui vont rarement de pair : soit la maison habitée est inscrite dans un espace circonscrit, soit son emplacement est désigné par référence à la proximité d'un édifice urbain.

Trois cent trente-cinq adresses réfèrent par proximité à quatre-vingt dix-neuf édifices urbains, maisons (dans quelques cas), fours, places ou mosquées. Les termes employés pour désigner cette proximité ne la rendent pas mesurable ("à côté de", "face à"), mais montrent une attention portée au relief topographique ("au dessous de" "au dessus de"). Quatre cent cinquante-deux adresses désignent soixante-et-un espaces circonscrits, dont la taille varie depuis la désignation d'une place, d'une rue ou d'un *sûq* jusqu'à celle des trois grands secteurs résidentiels de la ville que sont Bâb al-Djabiya, Bâb al-Qantara, et Tâbiya, en passant par des circonscriptions moyennes. Ici, le terme "*hûma*", quartier, peut être employé, mais il l'est de façon minoritaire (dans quatre-vingt-dix-neuf cas) et pour désigner des espaces d'envergure très différente. D'autre part, un même édifice, peut à la fois être identifié comme un espace circonscrit et comme un réfèrent de proximité. La mosquée Sîdî 'Abdallah Abî Ma'za est identifiée dans onze adresses comme une unité circonscrite, et dans trente-huit autres comme un édifice par rapport auquel est située la maison. Enfin, l'espace, quelle que soit la manière dont il est appréhendé, consacre la prééminence des mosquées. Celles-ci apparaissent en effet, dans pas moins de trois cent dix adresses. Or, la masse des références faites aux mosquées, dominantes dans les libellés d'adresse, contribuent à dessiner la réalité d'un espace urbain qui transcende les unités circonscrites, pour consacrer le principe de réseaux enchevêtrés.

2/ le quartier vu du centre

Les modalités de définition de l'espace urbain ont une autre conséquence quant au point de vue adopté par les déclarants pour en rendre compte : elles montrent en effet que

l'espace est appréhendé depuis la porte des maisons, et non pas la maison depuis l'espace duquel elle dépend. Et là encore, les modalités de description de la situation des maisons telles qu'elles se manifestent dans les actes de vente du XVIIIème siècle y font écho.

Dans ces actes est définie l'orientation de la porte, puis le cas échéant de l'impasse dans laquelle elle se trouve, puis l'édifice à proximité duquel il se trouve et enfin éventuellement le secteur de la ville qu'elle occupe. Or, les orientations cardinales qui sont délivrées, sont établies depuis la maison. C'est donc en se plaçant à l'intérieur de la maison que l'on peut suivre le dénouement de sa mise en situation dans l'espace. Cette perspective nous renvoie à une étude consacrée à Fès au début du XXème siècle, dont l'auteur, dans une démarche toute pragmatique, constatait l'inadéquation existante entre des circonscriptions administratives et fiscales, matérialisées par des portes délimitant les quartiers, et le quartier "réel" des habitants, qui était appréhendé non pas du point de vue de ses frontières mais depuis la rue ou la place formant le centre d'unités, consacrées par les rapports de voisinage et les usages communs de la fontaine, de la mosquée ou du four se trouvant là²⁰². Ce qu'il décrivait de ces unités circonscrites n'était palpable qu'en tenant compte de l'expérience sociale des gens de cet espace. Les adresses délivrées par les habitants de Constantine en 1840, ne racontent pas autre chose, en faisant apparaître la ville comme un ensemble d'espaces imbriqués définis depuis leur centre. Mais dans le même temps, l'espace social se substitue à l'espace physique qui n'existe que par les usages qu'en font les hommes. A s'abîmer dans une lecture cartographique de la ville, on ne peut voir Constantine.

3/ La ville, on y passe, on y meurt aussi

Tous les individus que ce document nous fait connaître n'habitent pas la ville ; certains, bien que peu nombreux, ce qu'expliquent les raisons pour lesquels on saisit leur présence ici, n'y sont en effet que de passage. De passage, cet homme, muletier, qui agissant au

²⁰² R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, op. cit., pp 217 et suiv.

titre de témoin, déclare habiter Tunis, cet autre au Djabal Wazqî, quelques autres encore, “la campagne” (*bâdiya*) sans autre précision. Ils ne disent pas s’ils logent en ville chez quelque particulier, ou s’ils occupent, le temps de leur séjour, les édifices de la ville prévus pour l’accueil des voyageurs. L’un de ces campagnards se présente pourtant pour déclarer le décès de sa soeur, une femme d’un certain âge, qui elle réside en ville. La ville produit des campagnards et inversement donc. Et se dire non citadin ne préjuge pas de l’absence de liens y compris familiaux avec ses habitants. C’est par contre signifier sa présence temporaire, une existence qui vous attend ailleurs.

Parmi les gens de passage encore, ces “étrangers”, *gharîb* *, pour mieux dire ces inconnus, ces isolés²⁰³, dont le plus souvent on ignore jusqu’au nom, mais dont le décès nous fait malgré tout percevoir l’existence fugitive. L’un d’eux est mort dans une boulangerie, un autre dans un *funduq* ; un corps sans vie “est retrouvé étendu à même le sol” dans l’enceinte d’une *zawiya*. Un autre inconnu, amputé de la jambe droite est décédé à “l’hôpital (*sbîtar*) qui est dans la mosquée du Sûq al Ghazâl”, que les Français utilisent alors comme tel²⁰⁴. Parfois, ce sont les gens de la ville qui se déplacent pour déclarer ces décès, comme ce fut le cas pour cette femme dont on ne connaît que le nom, Farîdja, et dont la mort est portée à la connaissance de la *mahkama* par les habitants de la maison dans laquelle elle est décédée. Le plus souvent cependant, c’est une note hâtive en bas d’une page du registre, qui informe de ces décès. Existences transparentes d’individus dont personne n’aura pas même reconnu la dépouille, gens de passage que la mort aura retenus là pour l’éternité.

²⁰³ le terme *gharib* exprime la dimension d’isolement, de sans famille.

²⁰⁴ C’est aussi le Quartier général de l’armée, qui deviendra bientôt la Cathédrale de Constantine.

Conclusion

L'analyse que l'on a menée ici à partir des données de ce registre de décès s'est préoccupée de restituer ce que celles-ci pouvaient nous dire sur l'expérience urbaine des individus. Partant, elle a contribué à dessiner les contours d'une image inédite de la ville, globalement assez éloignée de ce que les études consacrées à Constantine et plus largement aux villes maghrébines et arabo-islamiques de l'époque moderne en montraient. Cet écart tient, semble-t-il, à deux aspects essentiels de la pratique historiographique mise en oeuvre dans ces études. Le premier est lié à la nature des outils heuristiques utilisés de façon privilégiée par les historiens pour rendre compte, de façon parfois exclusive, des hiérarchies à l'oeuvre dans ces sociétés (mais aussi des formes de cohésion). En projetant sur elles des catégories pré construites, ces analyses tendent à se fourvoyer dans une approche de type tautologique²⁰⁵. Mais cette démarche est encore en partie liée à la tentative d'objectiver les données d'un matériel qui ne se laisse que difficilement appréhender. Il semble en effet que l'historiographie, et plus largement les travaux de sciences sociales consacrés au Maghreb, se confrontent constamment aux expressions relativement monocordes d'un "discours indigène" qui tendent à privilégier fortement le point de vue normatif de l'expérience individuelle, au risque de

²⁰⁵ Sur les risque du raisonnement totaologique, voir B. Lepetit, *Les villes dans la France moderne (1740-1840)*, Albin Michel, Paris, 1988, p. 16. Voir aussi sur la critique des catégories préconstruites, Cerutti, *La ville et les métiers...* déjà cité, et en particulier l'introduction ; (voir aussi article de B. Lepetit sur "l'histoire urbaine, vingt ans de recheches", *Secuencia. Revista di Historia*, 1992 ; J. Cl. Perrot, "Rapports sociaux et villes au XVIIIème siècle", *Annales ESC*, 1968, 23, (2), pp. 241-267.)

l'évanouissement au moins apparent de sa dimension singulière ou plus largement "pratique"²⁰⁶. Si Gilbert Grandguillaume, par exemple, consacre à l'étude urbaine de Nédroma une si longue partie à l'analyse des manifestations de l'idéologie citadine, c'est bien sûr, comme il le montre, en raison de la constance à la fois dans ses formes et dans sa durée de cette idéologie, mais c'est aussi, et cette fois-ci en creux, en raison d'une certaine impossibilité dans laquelle se trouve l'historien confronté à son objet, la ville, à en restituer autre chose.

L'expérience urbaine des individus telle qu'on peut l'appréhender ici, révèle l'impact des réseaux de relation dans lesquels les uns et les autres sont inscrits. Cette mise en perspective de la ville "telle qu'elle est vécue" restitue une nouvelle dimension de l'espace social urbain toute aussi pertinente de ce que la ville est à elle-même. Elle oppose à certaines des représentations globalement considérées comme les expressions ad hoc de la citadinité des pratiques qui soulignent par contraste à la fois la relative vacuité de ces modèles, au moins en terme d'usage, et la variété des alternatives auxquelles ils peuvent donner lieu. A l'identité lignagère se substituent des identités citadines dont la fluidité apparente révèle la diversité des façons d'être à la ville. Face aux principes de l'unité d'habitation familiale matérialisée par les représentation de la *dâr*, ou de la discrimination ethnique comme mode de définition premier de l'identité, se manifeste l'impact de rapports transversaux, consacrés par exemple par l'expérience quotidienne de la cohabitation ou la variétés de trajectoires dans, ou d'expériences de la ville. Au fond, ce que restitue cette analyse est une appréciation plus complexe et dirait-on moins ordonnée d'être à la ville et ce, en ce qu'elle n'opère pas à l'aide de catégories prédéfinies, mais utilise les manifestations des individus dans leur façon d'en rendre compte.

²⁰⁶ Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, pp. 271 et suiv. ; Jean-Noël Ferrié, "L'évidence de l'individu", dans *L'individu au Maghreb*, Ed. TS Tunis, 1993.

L'analyse des données de ce registre consacre une place restreinte aux hiérarchies et aux discriminations qui affectent l'espace social urbain. Mais s'il en est ainsi, c'est que cette documentation ne s'y prête pas. Rien qui permette par exemple de saisir au sein des communautés professionnelles les différences de statut de ceux qui les forment. Rien ou presque : un homme, fabricant de chaussures pour hommes loge en effet dans une boutique appartenant à un autre fabricant de chaussures comme lui. Mais ce seul exemple, indice des rapports d'autorité et de subordination traversant la même profession, par son caractère exceptionnel suggère à contrario que les identités délivrées ici n'en restituent pas toute la teneur. Peu de choses encore sur les rapports de propriété dans le cadre de la cohabitation. Si l'on peut établir que cent dix sept personnes sont propriétaires de leur maison, il n'est pas possible de mesurer l'incidence des rapports de propriété, et partant le statut des cohabitants d'une même maison. C'est que les données délivrées par ce registre privilégient l'impact des relations transversales qui se manifestent entre les individus dans une situation donnée (et faut-il le souligner, une seule), contribuant à mettre en perspective des réseaux de sociabilité. Dès lors, les silences font sens : faire connaître ou pas le type d'activité que l'on exerce, être appelé à témoigner plus ou moins fréquemment, ou encore manifester dans les rapports de solidarité des horizons plus ou moins étroits, constituent les indices qu'un ordre, ou des ordres sociaux prévalent aux manifestations des individus dans ce cadre. Et à l'inverse, la réputation familiale peut dispenser de s'étendre plus avant sur ce que l'on est, ce qui explique en partie que les élites urbaines apparaissent ici de façon moins visible qu'elle ne le sont sans doute. C'est aussi que les modalités de présentation de soi mettent assez logiquement l'accent sur les potentialités et les ressources des individus en fonction du rapport qu'ils entretiennent avec la ville. Et même lorsque ce rapport est étroit, c'est l'expérience urbaine de ces hommes et de ces femmes que les énoncés identitaires tendent à restituer.

Mais dans le même temps, l'une des conséquences les plus sensibles, semble-t-il, des représentations que cette source fait surgir, est que l'expérience de la citadinité et plus

globalement les formes de citoyenneté qui se font jour, s'affirment expressément contre la campagne, ce d'autant plus fermement peut-être que les identités urbaines sont incertaines. La ville segmentaire, structurée autour des identités d'origine²⁰⁷, n'est ici pas de mise : celle qui apparaît fait valoir, au contraire, des valeurs entièrement appréciées à l'aune de sa matérialité et de ses fonctions urbaines, au prix des contacts et des échanges qui la traversent et, qui plus est, la façonnent constamment. Les conditions de cette mise en scène de soi suggèrent que la commune appartenance à l'espace urbain constitue, au delà de leurs différences, un élément de reconnaissance entre les individus, que les modalités d'élaboration de la source ne suffisent pas à expliquer. S'il transcende les attendus de l'idéologie urbaine, ce phénomène renforce dans le même temps l'entité ville comme espace d'affirmation identitaire. On a vu, par ailleurs, de quelle façon l'évolution des titres d'honorabilité témoignait d'un ancrage citoyen des identités de plus en plus affirmé à partir de la fin du XVIII^e siècle. Or, ce déplacement identitaire coïncide - paradoxalement ?- avec l'affirmation du pouvoir politique turc dans la ville, et celle de la ville en tant que capitale beylicale, rang qu'elle tiendra de façon particulièrement éclatante sous le gouvernement de Sâlah Bey à partir de 1771.

Une deuxième conséquence des modalités à l'oeuvre dans ce registre de décès, est que, en ignorant les hiérarchies, celles-ci font globalement l'impasse sur l'ensemble des inégalités qui traversent et structurent la société urbaine, et partant passent sous silence non seulement les positions de subordination et de pouvoir, mais encore les tensions et les conflits agissant entre les individus et les groupes, qui sont aussi, et aussi bien une dynamique de leur histoire que de celle de la cité. Il nous faut considérer d'autres sources pour voir se dessiner de nouvelles configurations, elles davantage insérées dans un langage et des pratiques qui restituent une vision plus structurée sinon des hiérarchies, du moins des positions différentielles qui traversent le corps social, et de leurs dynamiques, dans la ville.

²⁰⁷ H. Touati, "Les corporations de métiers à Alger à l'époque ottomane", op. cit.

Partie II

Le droit dans la ville

Introduction

Le Centre des Archives historiques de Constantine recèle une série de registres émanant de l'institution juridique malikite de la ville, intitulés "Registres des mariages et des répudiations" et qui constituent, pour ce Centre, la seule documentation conséquente sur le XVIIIème siècle de Constantine. Et encore, un XVIIIème siècle tardif, puisque le registre le plus ancien débute en 1787¹.

Lorsqu'on ouvre ce premier registre (1787-1792), on ne peut être indifférent aux traces persistantes de dorures qui recouvrent encore certaines parties du texte, autant d'indices soulignant le caractère précieux du document. On retrouve encore cet effort de présentation dans les premières pages, dans la marge desquelles sont notifiés vis à vis de certains des actes (ou plus exactement des résumés d'actes) qui en forment le contenu, leur objet et le nom des protagonistes. Mais très vite au fil des feuillets, cet effet de clarté s'étirole, le texte se resserre, les notes en marge n'apparaissent plus. Pourtant plus loin dans le registre, ce sont les prénoms des femmes qui, comme pour ponctuer la succession de l'enregistrement, sont mis systématiquement en exergue, par un effet graphique consistant à en étirer les lettres sur la ligne, qui contribue à orienter en la ponctuant une lecture rendue plus difficile en raison d'une mise en page dès lors très compacte. Pratiques internes mais codées, qui donnent la même sensation de solennité que la belle écriture de pleins et de déliés pratiquée par les greffés des mairies françaises.

¹ La série, débordant largement sur le XIXème siècle, s'arrête en 1857.

Un ordre chronologique prévaut à l'enregistrement, suggérant une tenue quotidienne du document. Les transcriptions d'actes établis au cours d'une journée, appelés dans le registre "les faits du jour" sont précédés de la notification de la date, centrée dans la page. Mais ce système a ses ratés, des retards sont pris, des transcriptions différées, au point qu'à l'enregistrement journalier se substitue parfois une retranscription de type hebdomadaire, voire plus large encore, qui génère des désordres². Ratées encore, lorsqu'un même acte fait l'objet d'une double transcription à quelques jours de distance.

L'existence d'un tel document ne va pas de soi. Si des actes étaient effectivement dressés par l'instance juridique, le principe d'une mise à jour systématique de son activité ne s'imposait pas nécessairement³. Or, outre que ce registre est le plus ancien de la série conservée, plusieurs indices suggèrent qu'il est le témoin de l'inauguration d'une pratique nouvelle. On a en effet, à le lire dans son déroulement chronologique, l'impression d'un enrichissement progressif du contenu des actes au cours des premier mois de l'enregistrement. Ce n'est qu'à partir du 49^o acte, au 10^o jour du début de la série, et pour devenir ensuite régulier, qu'est notifié le nom, ou du moins identifié le mandataire de l'épouse dans les contrats de mariage. Toujours à l'occasion des mariages, la définition de l'état juridique de l'épouse, selon qu'elle a été préalablement mariée ou pas ne s'impose définitivement qu'avec l'acte n^o84 (15^o jour). Par la suite, son statut de veuve ou de divorcée sera également énoncé. De la même façon, la première clause stipulant la prise en charge par l'époux des enfants de l'épouse nés d'un premier lit ("qui ne sont pas de lui") n'apparaît qu'avec la fin du premier mois de la série (113^o acte). Enfin, ce n'est qu'après quelques mois d'enregistrement que sont consignés systématiquement les noms des *'udul* présents lors de l'opération définie dans l'acte. Cette évolution dans l'enregistrement n'est pas seulement formelle. Elle concerne encore la nature des matières

² Un acte de répudiation est ainsi enregistré alors que le remariage des même a déjà été attesté.

³ De tels documents n'ont pas été retrouvés à Alger, et l'on peut douter qu'ils aient existé, comme le suggère M. Hoexter, "La shurta ou la répression des crimes à Alger à l'époque turque", *Studia islamica*, LVII, 1982, p.119.

traitées. Au cours des premier mois, aucun acte de *sulh* *, d'accords entre parties en conflit, n'est enregistré. Sans que cette matière devienne prédominante, elle s'impose ensuite de façon régulière.

Non pas seulement donc le premier d'une série rescapée : la matérialité de ce registre témoigne encore de la mise en oeuvre d'une importante production scripturaire qui caractérise cette fin du XVIIIème siècle, au niveau des institutions urbaines pour ne pas dire du Beylik. Or, ce moment, et le développement de cette production, correspondent précisément à l'époque du gouvernement de Sâlah bey (1771-1792), sous l'initiative duquel s'instaurent des conditions inédites du pouvoir dans la ville.

Les registres de *qâdhî* malikites ne sont en effet pas les seuls à informer de ce phénomène. D'autres documents, en nombre semble-t-il considérable mais perdus depuis, ont également vu le jour à cette époque⁴. Et si l'on ne peut mesurer toute l'importance de cette production, elle informe en elle-même du projet politique d'envergure que Sâlah bey formalise alors. Mais plus globalement peut-être, les effets de cette production sont à l'origine de la place très particulière que ce bey a prise dans l'histoire politique de la ville et du souvenir exceptionnellement fort qu'il y a laissé. Ses initiatives politiques ont contribué en effet à donner une nouvelle image que la ville a d'elle-même. Car, si cette élaboration scripturaire est le signe de l'affirmation politique et sociale de l'institution juridique, elle a encore concouru à en développer la portée, en lui offrant les moyens de produire et de rendre pérenne sa mémoire et ses langages et par delà, de créer les conditions de sa visibilité.

Ces registres sont composés des résumés d'affaires ayant fait l'objet d'un recours auprès de l'institution juridique. Des résumés, qui bien souvent sont pauvres en détails : dans les cas de conflit en particulier, ne sont en général retranscrits que les types de

⁴ Féraud, «Les anciens établissements religieux musulmans de Constantine», *Revue Africaine*, 1868, n°12, pp.121-133, fait état de l'existence d'une centaine de registres de mosquées établis à la demande de Sâlah bey.

décisions juridiques adoptées, sans que soit précisées ni, le cas échéant, la durée de l'affaire, ni généralement la nature des preuves sur la base desquelles ces décisions ont été prises. La dynamique des témoignages, pourtant si fondamentale, n'apparaît pas ici, limitant du même coup pour nous l'appréciation des modalités d'articulation entre fait et droit⁵. A priori du moins. Car il est possible d'appréhender cette documentation du point de vue du contenu et des enjeux d'histoires familiales et extra-familiales, et des relations entre les individus. Elle permet en effet d'envisager les moyens d'une analyse des rapports contextualisés entre les groupes et les personnes, à partir des pratiques qu'ont les gens de l'institution juridique qui constitue le cadre de leurs manifestations. Car si ces recours, relativement variés, font valoir non seulement la nature et la diversité des compétences de l'institution, mais encore les pratiques du droit que mettent en oeuvre les individus, par delà, se manifeste et s'affirme le rôle social de cette institution dans sa capacité à prendre place dans le jeu de ces interactions.

En partie en raison des conditions de cette recherche⁶, mais aussi parce qu'une telle démarche devait s'avérer productive, on a privilégié une méthode longitudinale d'exploitation des données du registre. Il couvre la période allant du 1^o *Safar* 1202 (12.11.1787) au 23 *Qa'ada* 1205 (24.7.1791). Il a paru nécessaire en effet, de ne pas s'en tenir à de simples sondages, mais au contraire de se donner les moyens de suivre dans le détail cette élaboration scripturaire. Démarche coûteuse, nécessitant la lecture systématique de chaque document, une lecture parfois décourageante en raison du caractère ténu et réitératif des informations : ce registre contient quelque 6 000 résumés d'actes, dont les énoncés couvrent rarement plus de deux ou trois lignes chacun. Mais ce parti pris permettait de suivre le cas échéant la chronologie biographique de certains

⁵ Cf Geertz, *Pouvoir local, pouvoir global*, op. cit. pp.207 et suiv.

⁶ Je comptais pouvoir exploiter l'ensemble de la série, mais les événements algériens ne m'ont pas permis de me rendre à Constantine après 1993. En dépit de nombreuses démarches entreprises auprès du Centre des Archives de la ville, le directeur actuel n'a pas souhaité me rendre cette documentation accessible. J'avais pu lors de mon dernier séjour faire copie du premier registre dont il va être question, et ce grâce à la diligence de l'ancien directeur du Centre, Karim Bourida. Qu'il en soit remercié.

individus, en tout état de cause d'aborder cette documentation du côté des personnes. Il constituait le seul moyen de ne pas s'abîmer dans la perspective d'une approche conditionnée par les catégories de recours et/ou leur importance relative, qui auraient limité les moyens d'appréhender la dynamique des usages de l'institution juridique. C'était aussi faire la part des motivations des individus et des groupes, restitués dans le contexte de leur manifestation.

I Les usages de l'institution du *qâdhî*

Ce dont il va être question est le rôle dans la ville d'une vieille institution urbaine, dont notre registre constitue la mémoire et pour nous la trace de son activité et de ses modalités de fonctionnement et d'organisation. Elle est placée sous l'autorité du *qâdhî*, qui se trouve être le dépositaire de l'application du droit islamique, la *sharî'a* *. Celui-ci peut être appréhendé et analysé à différents niveaux, selon que l'on privilégie le point de vue du texte et de la norme, ou que l'on s'intéresse à la façon dont les gens s'en emparent.

A un premier niveau, se situe le corpus des règles sharaiques qui, définies très tôt dans l'histoire de l'Islam sur la base du Coran et de la Sunna, se sont fixées parallèlement à l'établissement des quatre grandes écoles juridiques et à la définition institutionnelle du rôle du *qâdhî*⁷. La *sharia*, texte de droit, constitue la référence de base des études juridiques, en tant qu'elle est le cadre cognitif des attendus et de la logique du droit musulman⁸. A un autre niveau s'étudient les jurisprudences, autrement dit la *sharî'a hic et nunc*, ou l'adéquation des pratiques sociales aux normes juridiques avec la prise en compte du '*urf*'* (tradition) dans l'application du droit. Concernant le Maghreb, Jacques

⁷ Voir entre autres, les travaux de J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964. Trad. fr. *Introduction au droit musulman*. Pour l'Algérie, H. Bousquet, *Précis élémentaire de droit musulman*, Alger, 1934.

⁸ C'est certainement dans ce sens qu'il faut comprendre la contribution de R. Brunshvig à un ouvrage collectif sur la preuve en droit qui couvrait l'ensemble des aires géographiques, culturelles et historiques. La place réservée au droit musulman, aux côtés des études portant sur les droits asiatique et archaïque, rassemblées dans un même tome soulignait cependant la difficulté de penser le droit musulman dans une perspective historique. "Le système de la preuve en droit musulman", *La Preuve*, Bruxelles, 1963, T. III, pp. 169-186.

Berque⁹ fut l'un des pionniers des études fondées sur l'analyse des corpus jurisprudentiels, en faisant une lecture des emprunts, des influences et des adaptations locales et régionales des interprétations sharaïques. La jurisprudence musulmane, exercice intellectuel, affaire de spécialistes et marquée par la personnalité et l'effort spirituel de savants ('*ulamâ*'), observable à l'étude des corpus de *fatwa*-s, ou traitements de questions juridiques, permet d'appréhender la question de l'élaboration de la norme du droit dans un contexte donné, comme étant le lieu d'articulation entre fait et droit, et des tensions sociales dont il est l'expression¹⁰.

La source que constituent, de ce point de vue, les registres de *qâdhî*, montre encore autre chose. A leur niveau se fait jour une autre dimension du rapport au droit, celle des modalités d'accès qu'ont les usagers à l'institution juridique. Se manifestent dès lors deux types d'acteurs, les demandeurs d'une part, le *qâdhî* et/ou ses '*udul*' de l'autre, dont la rencontre devient l'objet de l'analyse. Cette approche informe non plus seulement les modalités du rapport aux normes mais encore, à travers ce qui résulte des usages de l'institution juridique et des conditions dans lesquelles ces usages s'affirment, elle donne les moyens d'appréhender le sens que donnent les acteurs à l'usage de ces normes et partant les "manipulations" pratiques dont elles font l'objet, au sens où l'entend Thomas Kuehn¹¹. En interrogeant les ressources de l'institution juridique à travers les types de recours auxquels elle donne lieu, il nous semble que l'on peut tenter de décrypter certaines des conditions de la cohésion sociale : en tant que l'institution elle-même

⁹ Voir *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb XVII^e siècle*, Sindbad, Paris 1982. ou encore l'un des ouvrages de référence de cet auteur, *L'intérieur du Maghreb*, ed. Gallimard, 1978.

¹⁰ Jean-Paul CHARNAY, "Sur une méthode de sociologie juridique", *Annales E.S.C.*, n° 3, mai-juin 1965, pp. 513-527 et "L'exploitation de la jurisprudence", *Annales E.S.C.*, n° 4, juillet-août 1965, pp. 734-754. De nombreux travaux ont eu lieu depuis sur ce thème. Voir en particulier, *Normes juridiques et pratiques sociales dans le monde musulman*, travaux réunis et présentés par H. Elboudrari, *Annales islamologiques*, (IFAO du Caire), vol XXVII, 1993. Il faut souligner ici l'intérêt des travaux de Baber Johansen, qui a notamment contribué à ce volume, et qui propose un renouvellement des études sur le droit musulman par l'analyse des modalités de la constitution de la forme et du contenu des normes juridiques du point de vue de leur ancrage historique (séminaire EHESS, 1994-1995). Voir encore H. Touati, *Entre Dieu et les hommes*, op. cit. qui aborde ces questions.

¹¹ T. Kuehn, *Law, Family & Women. Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991, voir en particulier chap. 9, "*Cum Consensu Mundualdi*, Legal Guardianship of Women in Quattrocento Florence", pp. 212-237.

s'instaure comme un espace d'interactions entre les individus ; en tant que les usages qui en sont faits peuvent être envisagés comme les manifestations du rapport des individus non pas seulement à la Loi mais plus globalement à la communauté, à la ville et au droit¹². Encore faut-il présenter plus avant les protagonistes et l'occasion de leur rencontre.

A : L'office du *qâdhî*

La fonction du *qâdhî* est de premier plan dans la cité. En premier lieu parce que sa charge et l'institution à la tête de laquelle il se trouve, non seulement remontent aux premiers siècles de l'Islam, mais encore parce qu'il constitue le modèle institutionnel islamique par excellence de l'expression du droit musulman, la *shari'a*.

1/ Compétences

Les compétences du *qâdhî* sont multiples et vastes, la *shari'a* sur laquelle se fondent ses attributions ne constituant pas seulement un code de justice, mais concernant plus globalement "l'ensemble des droits et obligations des musulmans"¹³. Aussi les prérogatives du *qâdhî* s'étendent-elles à différents champs d'action sans que ces différents domaines soient séparés.

Ses compétences sont en premier lieu notariales. C'est en effet par devant lui, ou ses seconds, que sont dressés les actes de transactions (*thubût*), ventes, dons, legs ou encore déclarations ou résiliation de dettes. Il est également le garant du droit de la famille. Fondé de pouvoir des orphelins et des veuves, il nomme par défaut les tuteurs en

¹² A propos de l'analyse d'une documentation européenne et d'Ancien Régime de ce type, Jean-Clément Martin, "Violences sexuelles, pratiques de l'histoire" *Annales HSS* 1996 n°3 pp. 643-661. C'est en tenant compte de ce rapport qu'Alain Cottureau se propose d'étudier les recours faits aux prud'hommes aux XIXème siècle, "Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail d'après les audiences prud'homales" (1806-1866), *Mouvement social*, n°141, oct.-déc. 1987.

¹³ Schacht op.cit., p. 11.

charge de les représenter légalement et de gérer leurs biens. Devant lui sont contractés les mariages et enregistrés les répudiations, et c'est à lui que revient d'établir les successions, ou encore de déterminer les filiations en cas de doute. Enfin, de sa compétence relève le règlement des contentieux inhérents à ces domaines et plus amplement relatifs aux conflits entre les personnes¹⁴.

La justice rendue par le *qâdhî* a progressivement été limitée, en fait plutôt qu'en droit, dans ses prérogatives. A Constantine au XVIII^{ème} siècle, comme dans l'ensemble de la Régence d'Alger, voire du Maghreb ottoman, plusieurs instances ont à charge de rendre la justice dans des circonstances et des situations qui échappent à l'autorité du *qâdhî*. Par celle, en premier lieu reconnue au gouverneur, ou bey, dans son rôle de *hâkam*, et exercée dans la ville soit par lui-même, soit par délégation, par ceux qui ont en charge la police urbaine, en l'occurrence à Constantine, l'administration du *qâ'id ad-dâr*¹⁵. Ici, se manifestent deux champs distincts d'exercice de la justice qui ne reposent pas sur les mêmes sources de droit, ni n'ont le même champ d'action.

La justice dite "laïque" en ce qu'elle s'affirme indépendamment des règles canoniques définies par la *sharî'a*, repose sur la notion de *siyâsa*, relative aux prérogatives politiques et administratives du gouverneur¹⁶. Il s'agit d'une justice répressive, en charge de l'ordre public. Elle repose sur l'arbitraire du souverain, entendons qu'elle ne se réclame théoriquement d'aucune source religieuse, et qu'elle peut faire l'objet de transformations à sa demande.

Il ne semble pas qu'un corpus de lois déterminées, ou *qanûn*, désignant par écrit la nature des délits et des sanctions les punissant, tel qu'il a été élaboré par les Sultans d'Istanbul ait existé sous cette forme au Maghreb¹⁷. Dans l'un et l'autre cas cependant, le

¹⁴ Sur l'ensemble de ces points, voir Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en Pays d'Islam, Leyde, 1960, H. Bousquet, déjà cité.

¹⁵ Voir pour Alger principalement, mais à Constantine les choses sont globalement identiques, M. Hoexter, "La shurta, ou la répression des crimes à Alger à l'époque turque", op.cit., pp. 123 et suiv.

¹⁶ Schacht, op. cit., Tyan, op. cit., pour la Tunisie, voir R. Brunshvig, "Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle", Studia Islamica, XXIII, 1965, pp. 27-70.

¹⁷ R. Brunshvig, "Justice religieuse ...", op. cit., p. 30.

principe de cette justice, qui s'est développée très tôt dans l'histoire du droit musulman, a eu pour conséquence de délimiter les prérogatives du *qâdhî*, jusqu'alors seul habilité à rendre la justice au nom du Sultan, mais que les règles de la procédure pénale, telles que définies dans la *sharî'a*, ne couvraient pas nécessairement¹⁸.

La justice du bey devait prendre une certaine ampleur en particulier à l'époque ottomane. Si l'on s'en tient à ce dont nous informe notre registre, il semble que le *qâdhî* avait alors à Constantine, à la fin du XVIII^{ème} siècle, fort peu de prérogatives en terme de justice pénale. En effet, aucune des décisions prises dans le cadre des conflits jugés ne fait état de peines d'ordre correctionnel. La bastonnade, la "promenade ignominieuse" et à fortiori la peine de mort ne sont jamais évoquées. Seules des sanctions d'ordre pécuniaires sont avalisées. Cela suggère que l'ensemble des affaires passibles de sanctions corporelles échappaient aux compétences du *qâdhî*. C'est encore que la magistrature religieuse était subordonnée au pouvoir politique. En effet, les *qâdhî*-s étaient nommés par les beys, et achetaient leurs charges¹⁹. D'autre part, les affaires faisant l'objet d'un jugement s'imposaient après avoir été présentées par le *qâdhî* au *Madjlîs al-shar'îya*, ou "Conseil de justice", instance réunissant magistrats et jurisconsultes que présidait le bey. Le recours au gouverneur constituait encore un moyen de faire appel des décisions du *qâdhî*, lorsqu'elles étaient contestées par l'une des parties. Quoique les traces en soient rares, on a un exemple d'une telle procédure à propos d'un conflit de frontière entre deux terrains, qui s'est déroulée en 1785, et qui suggère que l'obstination de la partie lésée par les attendus d'une première confrontation devant le *qâdhî* a été payée de retour²⁰.

Dans le prolongement de la justice laïque du prince, d'autres instances officielles ont aptitude à rendre la justice dans un cadre restreint. Il s'agit en particulier des *amîn* -s

¹⁸ M. Hoexter, "La shurta ou la répression des crimes à Alger à l'époque turque" op. cit., pp. 117 et suiv.. Dans le même temps, la variété de ces justices désigne des catégories juridiques différentes : ainsi, la justice du *qâ'id al-dâr* concerne les prostituées, alors que celle du *qâdhî* s'applique aux femmes dites "de vertu honorable".

¹⁹ Sur la prévarications des charges magistrales à partir de l'époque turque, *Manshûr al-hidâya*, op.cit. p. 75.

²⁰ Voir le texte en annexe.

ou chefs de corporation, dont le pouvoir juridique s'exerce à l'occasion de litiges professionnels, sur la base d'un *qanûn* écrit ou oral, quoiqu'il en soit, défini pour chaque métier. Il est possible d'ailleurs, qu'à la même époque où sont élaborés les registres de *qâdhî*, Sâlah bey ait été à l'initiative de la mise par écrit de ces *qanûn-s*. Mais, mis à par le témoignage de l'historien al-Naqqâd, on n'a aucune trace de cette réforme²¹.

En dépit des empiètements faits aux prérogatives de l'office du *qâdhî*, il n'en reste pas moins que l'institution à la tête de laquelle il se trouve, constitue la haute instance officielle en matière de justice dans la ville. En premier lieu, en raison des sources religieuses auxquelles elle se réfère, qui lui confère sa forte légitimité. Cette dimension religieuse est réhaussée par la scripturalité qui caractérise l'institution du *qâdhî*. A la différence de la justice laïque, chaque règlement de contentieux, chaque déclaration, fait l'objet de la rédaction d'un acte remis aux intéressés. La perte d'un titre de propriété peut amener le possédant à faire établir un nouvel acte²². Ces documents sont utilisés par les requérants pour justifier de la propriété d'un bien, mais encore de l'état d'une dette, et leur défaut fait l'objet d'une mention²³. Cette scripturalité inscrit l'institution dans la tradition lettrée et savante de l'Islam. Enfin, celle-ci s'affirme comme une institution de premier ordre par sa pérennité et sa capacité à produire un corps professionnalisé.

2/ Un corps professionnalisé

²¹ Al-Naqqâd, *Ta'rîkh Sâlah bây*, ms. op. cit.

²² Par exemple, le renouvellement d'un acte relatif à une transaction immobilière opérée cinq ans auparavant, 29 *radjab* 1204, 176.

²³ Un homme vient déclarer avoir perçu une somme correspondant au prix d'un mouton qu'il avait vendu. Ayant indiqué avoir perdu le titre établissant la dette, il est spécifié que si cet acte est retrouvé, il n'a plus aucune valeur (16 *ramadhân* 1203, 111.). Lors d'une attestation du même type, le créancier ayant mentionné n'avoir pas apporté avec lui le document faisant preuve, le débiteur s'est présenté pour ajouter foi aux dires de son partenaire quant à l'origine de la dette et aux modalités de son règlement (11 *Sha'bân* 1203, 105.).

Le terme *mahkama*, que l'on traduit généralement par tribunal, est rarement employé dans l'ensemble des actes de ce registre. Il apparaît essentiellement pour désigner une institution plutôt qu'un lieu²⁴. Les usagers la désignent sous un autre terme : il se présentent par devant le *qâdhî* ou vont au *shar'*, littéralement se rendent "à la justice". Le principe d'un lieu spécifique et réservé au siège de cette justice ne va d'ailleurs pas de soi. Dans plusieurs autres villes à la même époque le *qâdhî* siégeait parfois dans sa propre maison, ou dans l'une des mosquées de la ville.

Dès le début de la conquête française, la *mahkama* malikite de Constantine semble avoir investi une mosquée particulière, celle de *Sîdî Muhammad Djalîs*. C'est dans ce lieu que furent enregistrés, en particulier, les décès au cours de l'hiver 1840-41, sous l'égide de son personnel. Dans le même temps, *Sîdî Djalîs* au lendemain de la conquête n'a plus d'autres activités, elle n'est plus alors un lieu de culte, ce qui n'était pas le cas à la fin du XVIII^{ème} siècle²⁵. Cela suggère que sous l'impulsion des nouvelles autorités, a été créé un lieu spécifique pour accueillir les activités de la *mahkama*, "justice ordinaire musulmane".

Cela s'est-il imposé en raison d'une pratique plus ancienne ? Ce qui cependant reste certain, c'est que l'activité des hommes de l'institution juridique à la fin du XVIII^{ème} siècle se déroulait dans un seul et même lieu : tout le personnel était réuni. Les agissements des uns et des autres, au cours d'une même journée accréditent cette réalité, si même le siège de la justice n'était pas ancré géographiquement dans la ville. Car enfin, l'identité des différents intervenants de cette institution indique l'existence d'un corps professionnalisé et hiérarchisé.

La charge de *qâdhî* est alors exercée sur une période plus ou moins longue, mais renouvelable. Sur les quatre ans que couvre le registre, trois hommes ont officié à ce poste. Parmi eux, *Bal'abâs al-Handâwî*, que l'on voit nommé puis remplacé un an après

²⁴ On lira ainsi que tel homme est l'un des témoins instrumentaires de la *mahkama* malikite.

²⁵ Elle n'est en effet pas répertoriée parmi les édifices religieux en activité entre 1848 et 1850 dans Le Registre du Caïd el Bled, op. cit.

à ce poste, l'avait déjà occupé quelques années plus tôt. De même que son successeur al-Hafsî, dont on voit qu'il est *qâdhî* durant les deux années suivantes, le sera à nouveau dix ans plus tard²⁶. Les uns et les autres ne paraissent pas avoir occupé cette charge durant le même laps de temps. L'un y reste une année à peine, l'autre, toujours en place à l'ultime date sur laquelle se clôt le registre, y a passé le double du temps. Faut-il y voir la manifestation de l'arbitraire du bey dans ces nominations ? Il se peut également que la mort ait écourté le mandat du premier. Quelques temps plus tard, il est fait état en effet du partage de sa succession.

L'ensemble du personnel de l'institution agit au nom du *qâdhî*. A partir de notre document, il n'est pas possible de cerner tous les protagonistes présents, les résumés dont on dispose ne donnant pas le détail des intervenants dans la procédure. Du moins saisissons-nous la présence prégnante aux côtés du *qâdhî* de témoins instrumentaires. Au cours des quatre années que couvre notre registre, dix huit '*udûl* rattachés à la *mahkama* malikite de la ville sont présents. Ils agissent toujours par deux, conformément aux conditions du témoignage garantissant la validité d'une déclaration. Deux '*adal*-s sont présents aux côtés du *qâdhî* lorsqu'il rend la justice, qu'il "siège pour départager les adversaires par son jugement"²⁷. Mais les '*udûl* agissent encore souvent en dehors de la présence du *qâdhî* lors de l'établissement d'actes notariés. Si la situation l'exige, la maladie en particulier, ils se déplacent jusque dans les maisons pour recueillir les décisions relatives à la définition d'un legs, d'un don. Enfin, en clôture de chaque mois, un visa de conformité de l'ensemble des actes est apposé par le *qâdhî*, suivi du paraphe de deux '*adal*-s.

La fonction de '*adal* est dans la hiérarchie juridique une charge importante. Elle constitue un tremplin pour l'accès à la magistrature suprême²⁸. Celle de *kâtib* du *qâdhî*,

²⁶ Vayssettes, "La question de propriété jugée par les docteurs de la loi musulmane", *Revue africaine*, n° 7, 1863, p. 356.

²⁷ Registre, p. 122.

²⁸ Mais elle peut être aussi exercée par d'anciens *qâdhî*-s. C'est en particulier le cas de l'un d'entre eux, al-Wânîsî, qui dans les premiers mois que couvre le registre est désigné comme le *qâdhî* d'alors, qu'ensuite on retrouve en fonction comme '*adal*.

ou secrétaire, également. C'est lui qui a la charge de rédiger les actes établis par devant le juge, mais il agit encore comme témoin au même titre que les *'udûl*. Parmi ceux occupant un poste plus subalterne, apparaissent les *'awun-s*, attachés à la *mahkama*, dont la fonction consiste en principe en celle de huissiers chargés de l'ordre dans la salle d'audience, mais dont on ne peut apprécier l'envergure des compétences sur la base de cette seule documentation.

3/ Malikites et hanafites

Des *qâdhî*, il y en a deux à Constantine à cette époque -comme il y a deux instances juridiques- chacun correspondant à l'une des écoles de droit représentées dans la ville, l'une malikite, l'autre introduite à Constantine par les Turcs, qui est l'école hanafite. Les *qâdhî-s*, de même que les *muftî-s* des deux obédiences, siègent ensemble au *Madjlîs al-'ilmî*, Conseil de justice que préside le bey, qui se réunit toutes les semaines pour traiter des affaires les plus épineuses. Quelle est l'activité du second *qâdhî* ? Sans doute les mêmes que le premier²⁹, quoique ne s'appliquant en principe qu'à la faible proportion de hanafites que compte la ville. Par contre, l'introduction du rite hanafite dans la ville a eu des incidences sur la hiérarchie officielle du corps des *'ulamâ*'. Il semble que le *qâdhî* hanafite ait eu la préséance sur son collègue malikite, par égard au fait que les gouverneurs appartenaient à cette obédience.

Le registre informe des nominations successives des deux derniers *qâdhî-s* malikites. L'un d'entre eux est ainsi nommé "aux fonctions de suppléant du *qâdhî* (*nâiba al-ahkâm al-shar'iyya*)³⁰. Or, la fonction de suppléant du *qâdhî*, et précisément du "qâdhî des étrangers" (*qâdhî al-a'djam*) est fréquemment désignée au XVII^e siècle

²⁹ Il m'avait été signalé l'existence à Constantine de registres de *qâdhî* hanafites, qu'en dépit de recherches, je n'ai pu retrouver, si d'aventure ils existent effectivement. Par contre, certains actes de propriétés, conservés dans les archives de la Régence d'Alger, dont j'ai exploité le corpus ont très probablement été établis par cette institution. "Actes des biens existants à l'intérieur de la ville de Constantine", et "Actes des biens existants à l'extérieur de la ville de Constantine", déjà cités. Enfin, des actes de *habûs*, dont il sera question dans les parties suivantes, sont l'oeuvre du *qâdhî* hanafite de cette époque. *Sidjil Sâlah bây min awqâf*.

³⁰ Registre, p. 63.

par le fameux juriste de la ville, auteur d'une biographie de savants, 'Abdalkarîm al-Fakkûn, comme étant une fonction prisée par les '*ulamâ*' malikites de Constantine à cette époque. Elle s'est substituée à celle de *qâdhî al-djama'a*, *qâdhî* de la communauté, avec l'arrivée des Turcs, qui imposent leur *qâdhî* d'obédience hanafite et à l'autorité duquel dès lors le malikite est subordonné dans la hiérarchie des fonctions juridiques³¹. Il semble bien que les termes utilisés pour définir la titulature d'al-Handâwî rende compte de la pérennité de cet ordre hiérarchique : dans d'autres documents de la même époque, le *qâdhî* hanafite est lui qualifié de *hakâm al-shar'iyya* ³². Le *qâdhî* malikite ne serait donc que le suppléant de ce dernier. Alors qu'à Tunis, consécutivement à l'avènement du pouvoir dynastique husaynite, un équilibre entre les deux corps tend depuis le XVIIIème siècle progressivement à s'établir, la conquête turque à Constantine continue semble-t-il de s'affirmer sur ce terrain sensible, au profit des hanafites³³.

Les hommes de l'institution, d'une part, sont identifiables, à partir des données de ce registre ; ses usagers de l'autre se présentent à leur tour.

B : Le sens des contrats

Le 18 *rabi' al-thânî* 1203 (soit le 16 janvier 1789) Muhammad fils de Zîn al-Waslâtî fait dresser un acte par lequel il atteste avoir répudié son épouse 'Aysha fille du Sayid Ibrâhim b. Bayrâm. Cette répudiation intervient pour la seconde fois, c'est-à-dire, à la suite d'une première, suivie de leur remariage. L'acte stipule que 'Aysha lui accorde le restant (*bâqî* *) du *sadâq* *, c'est-à-dire la partie du don nuptial redevable à échéance par

³¹ *Manchûr al-hidâyya*, op. cit, Première référence à cette fonction p. 44, où l'auteur indique que Muhammad al-Kamâd fut d'abord *Qâdhî* al-djamâ'a avant de devenir suppléant du *qâdhî* des étrangers quand les Turcs prirent le pouvoir. La présence d'un *nâ'ib* devait s'avérer d'autant plus nécessaire alors, que les *qâdhî* turcs ne devaient rien entendre à la langue et aux coutumes du pays. Pour une situation similaire à Tunis, voir Brunchvig, "Justice religieuse et justice laïque..." déjà cité.; M-H. Cherif, «Hommes de religion et pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne», in *Annales E.S.C.*, n°3-4, 1980, pp. 585-588..

³² *Sidjil Sâlah bây min awqâf*, registre déjà cité.

³³ A moins qu'il ne faille voir au contraire, dans la titulature qu'arbore al-Hafsi, le dernier de nos trois *qâdhî*-s les indices d'un changement, que rien néanmoins ne permet d'étayer.

l'époux (la première partie ayant été versée au moment du contrat de mariage). D'autre part, il revient à l'épouse répudiée de prendre à sa charge l'entretien financier de sa grossesse éventuelle, jusqu'à son accouchement, puis jusqu'au terme légal (soit la fin de la période d'allaitement). Enfin, une femme, Turkiya fille de 'Umar, se porte garante des dispositions qui incombent à 'Aysha, et un homme que l'on rencontrera à nouveau, Ibrâhim al-Bûqalmâmî, se porte garant de Turkiya³⁴.

Deux mois plus tard, soit le 19 mars 1789, la même 'Aysha épouse, d'après un acte dressé à cette date, un autre homme, Mas'ûd fils d'al-Hâdj *awlad* Sî 'Umar b. Sultân. Le *sadâq* établi se compose d'un montant de 60 *riyâl*, avec une chemise et un drap. 30 *riyâl* et la chemise sont versés immédiatement, le reste du *sadâq* le sera à échéance de 6 ans. L'on retrouve, pour contracter le mariage de 'Aysha, avec sa procuration et en l'absence de son frère (qui est donc son tuteur matrimonial), Ibrâhim fils de Balqâsam al-Bûqalmâmî, désigné à ce rôle avec l'adjudication du *qâdhî*³⁵.

A nouveau deux mois plus tard, le 28 mai 1789, Mas'ud répudie 'Aysha et ce après que le mariage ait été consommé comme l'indique l'acte. De la même façon que lors de la répudiation précédente, les dispositions de cette répudiation délivrent Mas'ûd du paiement de la partie redevable du *sadâq* et au surplus, 'Aysha lui remet un *khalkhâl** (bracelet de pied) en argent³⁶. Sept jours plus tard, un contrat de mariage est à nouveau passé entre eux, le *sadâq* s'élève là encore à 60 *riyâl*, mais sans autres effets vestimentaires, l'échéance pour le versement du *bâqî* (là encore 30 *riyâl*) est fixé à 3 ans. C'est le fils du frère de 'Aysha, son neveu, Sî'Umar qui contracte alors le mariage avec sa procuration³⁷. Mais deux mois après, soit le 31 août de la même année, 'Aysha est à nouveau répudiée et là encore les 30 *riyâl* impayés sont déduits de la dette de l'époux³⁸. Après, on perd la trace de cette femme. Si un troisième mariage a succédé à cette

³⁴ 1 *Djumâdâ al-awal* 1203, 83. 83 correspond à la page du registre. L'acte de cette répudiation n'a été retranscrit que 13 jours plus tard.

³⁵ 21 *Djumâdâ al-thânî* 1203, 94.

³⁶ 3 *Ramadhân* 1203, 109.

³⁷ 10 *Ramadhân* 1203, 110.

³⁸ 14 *Hidja* 1203 (9 *Hidja* 1203), 123.

nouvelle séparation, aucun autre acte ne l'atteste, et cette dernière répudiation constitue pour nous l'ultime élément connu nous informant sur son parcours matrimonial.

'Aysha n'a pas d'enfant, en tout cas pas d'enfants mineurs justifiant la définition des modalités de leur prise en charge, telles qu'elles apparaissent assez régulièrement ailleurs. S'agit-il d'une "vieille femme", ou encore d'une femme stérile ? Ce qui est certain c'est que rien n'informe ici des motivations des répudiations prononcées. Mais les modalités des deux dernières n'envisagent pas que 'Aysha pût être enceinte, alors même que le mariage a été consommé. D'autre part, en toile de fond de l'expérience matrimoniale de cette femme, se manifeste la prégnance du groupe familial. Aux tribulations conjugales de 'Aysha répondent la stabilité et la fidélité de son entourage. Mais encore, l'attestation dans le même registre d'une transaction, établie le 26 *Safar* 1204, soit le 15 novembre 1789, met à nouveau en scène le dernier époux de 'Aysha, ainsi que les membres de leurs familles respectives. Il s'agit de la vente des parts d'une maison dont les vendeurs sont 'Umâr fils de Sî Abbâs fils du Sayid Ibrâhim b. Bayrâm et son cousin Sî al-Hasîb, fils de Sî al-Arbî, soit les neveux de 'Aysha ; les acheteurs sont les quatre fils de Sî al-Hâdj fils de Sî'Umar b. Sultân, parmi lesquels Mas'ûd, ainsi que leur mère³⁹. Cet acte suggère que 'Aysha, manifestement orpheline de père⁴⁰, est issue d'un milieu familial suffisamment aisé pour être partie prenante dans une transaction immobilière, de même qu'elle a été mariée, en seconde noces au moins, à un homme d'une condition comparable. Mais d'autre part, la réalité de ce second mariage a fondé ou affirmé des liens entre ces deux familles, concrétisés dans une transaction à laquelle 'Aysha elle-même ne prend pas part. On peut se demander en effet dans quelle mesure les mariages de cette dernière ne participent pas de stratégies familiales qui dépasseraient largement ses intérêts personnels.

La possibilité de mettre en relation différents événements concernant une même personne est en partie dû à l'itinéraire matrimonial somme toute exceptionnel de 'Aysha :

³⁹ 26 *Safar* 1204, 142.

⁴⁰ Puisque son frère est désigné comme étant son tuteur matrimonial.

en quelques mois, cette femme aura connu deux maris et l'expérience de trois répudiations. Si cette pratique n'est pas rare elle prend ici une ampleur particulière, en décrivant la réalité d'une polyandrie successive et instable. C'est aussi que les actes de mariages sont dans ce registre, légion. Au cours des quatre années qu'il couvre la principale manifestation scripturaire de ses greffiers consiste dans la transcription d'actes de mariage et de répudiation. Les uns et les autres représentent en effet, entre 75 et 90 % des actes enregistrés chaque mois⁴¹. Cela s'explique pour une part par le phénomène de mariages successifs, et une certaine instabilité dans le temps de la vie conjugale. On en a fait état plus haut⁴².

Cependant, la profusion de ces actes de mariage désigne encore une autre réalité de l'économie des relations conjugales dans le cadre juridique, celle de l'intensité des remises en cause au moins ponctuelles et des redéfinitions des conditions de viabilité des alliances contractées. A partir du même échantillon d'actes observés plus haut, on constate que près de 20 % d'entre eux informent d'une réactualisation des termes d'un mariage précédent entravé un temps par une répudiation réversible. Or, ce dernier type d'actes de mariage trouve un écho dans l'importance remarquable du nombre d'actes de répudiations enregistrés : ces derniers représentent en effet de 30 à 50 % du nombre d'actes de mariages, selon les mois. A nouveau, les énoncés de ces actes distinguent différents types de répudiations, parmi lesquels les répudiations affirmées comme définitives apparaissent proportionnellement beaucoup moins fréquentes que les autres⁴³. Or ce qui est restitué ici est la réalité de contrats passés : si une idée du mariage et de la répudiation se profile, elle informe moins les pratiques effectives des unions entre les hommes et les femmes, des joies et des drames familiaux, que le principe de la mise en

⁴¹ A titre d'exemple, voir Tableau VI en annexe.

⁴² Voir partie I, V, D.

⁴³ Voir Tableau VIII en annexe. Une répudiation est explicitement définitive si elle a été prononcée une troisième fois consécutive, ou si l'énoncé stipule l'irréversibilité de la déclaration (certaines formules sont alors employées : l'époux atteste que sa femme est pour lui *harâm* * (i.e. prohibée) et/ou si l'époux déclare répudier sa femme *'adad al-hachîch wa l-qarmûd* *, "autant (de fois) qu'il y a d'herbes sèches et de tuiles". Cependant, une répudiation non déterminée comme définitive peut le devenir si le délai imparti aux deux parties pour définir les conditions de leur réunion est dépassé (voir le cas de 'Aysha dont il a été question plus tôt).

forme d'accords entre deux parties définis dans le cadre de l'institution juridique⁴⁴. Et sous cet angle, l'importance du nombre de ces actes est révélatrice d'une autre dimension, celle de la propension à déclarer et faire enregistrer de tels contrats. En effet, les contrats de remariages après répudiation ponctuelle font l'objet d'une procédure équivalente à ceux concernant un premier mariage, et ce y compris lorsque ces contrats sont établis quelques jours seulement après que l'acte de répudiation ait été dressé, et donc sans que les conditions matérielles de la vie conjugale aient été modifiées⁴⁵. Or, le renouvellement de ces contrats est aussi l'occasion d'en modifier les conditions. Comme on a pu le voir plus tôt, l'acte de remariage de Mas'ud avec 'Aysha une semaine après que le premier ait fait enregistrer la répudiation de son épouse définit un nouveau *sadâq*, moins important, et une échéance plus courte pour le versement différé que celle déterminée dans le premier acte de mariage.

Le don nuptial est une donnée nécessaire pour valider tout mariage, et son absence, en particulier si elle est constatée avant que l'union ait été consommée, entraîne l'annulation du mariage. Cette règle est dans quelques cas appliquée. L'acte qui suit constitue une décision d'annulation de mariage en raison du constat, fait par le *qâdhî* à la demande de la femme concernée, des conditions illicites du contrat postulé, alors que l'époux alléguait que le père de celle-ci les avait acceptées.

“L’honorable Ahmad b. Muhammad b. Nâïd a allégué contre la servante de Dieu Tawûs fille de 'Abdallah al-Hasnâwî que son père la lui a donnée en mariage pour un *sadaq* dont (le montant, non) la partie différée est plus importante que la partie versée

⁴⁴ Ce qui n'est pas le cas dans nombreuses sociétés musulmanes urbaines de cette époque : Isik Tamdogan-Abel, "Définition et limites des fonctions du Qadi d'Adana au XVIIIème siècle", Diplôme de l'EHESS, 1989, dactyl. L'auteur note la faible proportion d'actes de mariages enregistrés dans les registres de *qâdhî* de cette ville. De la même façon V. Glasman pour Hama au XVIème siècle, ne comptabilise que 120 actes de mariage pour l'année 1581, "Les documents du tribunal religieux de Hama. Leur importance pour la connaissance de la vie quotidienne dans une petite ville de Syrie centrale à l'époque ottomane", D. Panzac (ss dir.), Les villes dans l'Empire ottoman : activités et sociétés, ss dir. D. Panzac, 2 tomes, éd. du CNRS, Paris, 1991, pp. 17-39.

⁴⁵ En effet, toute répudiation non définitive occasionne une période dite de '*idda* * (délai de viduité) que la femme accomplit au domicile de son mari, et durant laquelle le mariage n'est pas dissous. D'après les textes de jurisprudence cette période correspond à une durée de trois *qur'* *, le *qur'* correspondant au temps écoulé entre deux menstrues. On a cependant repéré un certain nombre de fois des actes de remariage faisant suite à l'énoncé d'une répudiation prononcé dix jour plus tôt.

immédiatement (*hâl*). Et celui qui a (l'autorité) a jugé son annulation en raison du contenu du *sadâq*, vu que le mariage n'a pas encore été consommé par elle, et cela à la date".⁴⁶

Cela indique que des conditions s'imposent à la validité d'un mariage, celles-là mêmes définies dans la *sharî'a*. Leur non respect peut donner lieu de la part de l'une des parties à une remise en cause de la viabilité du contrat. Mais dans le même temps, rien ne permet de penser que l'enregistrement même des actes de mariage et de répudiation auprès de l'instance juridique ait pour objet de faire valoir la validité légale des contrats, ou du moins pas ceux que l'on croit.

1/ L'angle de la pratique

En matière de répudiation, selon la loi religieuse et l'ensemble des manuels de droit islamique, tout homme répudiant son épouse lui est redevable de la totalité du *sadâq* (don nuptial versé par l'époux) dont le montant est défini au moment du contrat de mariage. Cette règle énoncée dans le Coran⁴⁷ a été souvent interprétée comme constituant une limite aux répudiations abusives, et donc une mesure soucieuse des intérêts féminins. Or, dans l'immense majorité des actes de répudiation de ce corpus, l'établissement du *talâq** (répudiation) se fait sous réserve que l'épouse accorde à son mari le restant du *sadâq*, parfois même l'ensemble du *sadâq*, et souvent enfin, en plus du *bâqî*, certains objets domestiques ou effets vestimentaires. Penser que dans ce domaine la jurisprudence constantinoise aurait statué en faveur d'une procédure pour le moins contraire aux principes sharaïques, c'est prendre le risque d'envisager une règle nulle part attestée.

Autre possibilité d'interprétation : de bien des points de vue, ces *talâq* font figure de *khulu'**, divorce à l'amiable et à l'initiative de l'épouse, qui se "rachète" (*ikhtala'at*)

⁴⁶ 20 *Hidja* 1202, 60 (33).

⁴⁷ "Si vous voulez répudier une femme, à qui vous avez donné une dot de la valeur d'un talent, pour en prendre une autre, laisser lui la dot entière. Voudriez-vous la lui arracher par une injustice et une iniquité évidente ?". Sourate des femme, 4, 24.

en contrepartie d'objets ou plus souvent d'une somme d'argent correspondant généralement au montant de ce fameux *bâqî*. On est donc en droit de se demander si ces *talâq* ne sont pas des *khulu'* déguisés. Mais, outre le fait que la procédure du *khulu'* est attestée en tant que telle dans quelques actes, il faudrait envisager que les divorces à Constantine au XVIIIème siècle, établis en très grand nombre dans ce corpus (de 20 à 30 par mois en moyenne) s'opèrent quasi exclusivement à la demande des femmes, ce qui paraît difficilement concevable : il s'agirait en effet d'une exception assez remarquable pour avoir des incidences sur d'autres aspects sociaux et juridiques, ce qui n'est pas le cas⁴⁸.

La réponse est en fait ailleurs, c'est-à-dire dans la pratique même de l'établissement d'une répudiation devant l'instance juridique. Autrement dit, quel que soit l'enjeu des parties dans la mise en oeuvre d'une telle procédure, c'est le contrat, non pas de la répudiation en tant que telle, mais des modalités financières qu'il entraîne, qui en justifie l'établissement paraphé par les '*udûl*, suite à un accord préalable. Dans un autre acte, une femme met en cause le bien fondé des conditions de sa répudiation en ces termes :

La conciliation (*sulh*) est advenue entre Quwîdar fils de 'Alî al-Gharbî et son épouse Um Sa'ad al-Zawîyûch al-Siyârî. Les faits sont que lorsqu'il l'a répudiée, elle ne lui a rien accordé de son *sadaq*. Et c'est sa soeur (à elle), Fâtima, qui lui a accordé le *sadaq*, sans avoir obtenu sa procuration, et l'épouse lui réclame (à lui) le *sadaq* qui est d'une valeur de 70 *riyâl*. La conciliation est advenue à la condition qu'il lui donne 35 *riyâl*, et elle abandonne son allégation à son encontre pour le reste. Celui qui a actuellement l'autorité juridique en a décidé ainsi⁴⁹.

⁴⁸ Notons cependant qu'une telle pratique était assez courante dans les villes, et avait attiré au XIXème siècle l'attention des historiens et spécialistes du droit musulman, E. Sautayra et E. Cherbonneau, Le droit musulman du statut personnel et des successions, Paris, 1873, t. 1, pp. 254-255.

⁴⁹ 17 *sha'bân* 1204, 181.

On voit bien que la contestation émanant de cette femme n'est pas liée aux modalités "légales" de sa répudiation mais au fait que les conditions économiques de la séparation telle qu'elle-même les avait envisagées, n'ont pas été respectées. Ce point de vue jette un éclairage nouveau sur les rapports des individus à l'institution. Celle-ci n'est pas investie comme on investit aujourd'hui l'état-civil⁵⁰, mais son recours n'en n'est pas moins tenu comme constituant un acte "dans les règles". Seulement ces règles ne sont pas celles auxquelles on aurait pu s'attendre, puisqu'il s'agit dans le cas de ces répudiations d'en définir les conditions, préétablies entre les parties, qui les rendent viables et, qui plus est, dont l'application valide la répudiation.

Sous cet angle, l'on saisit le sens des conditions autres que liées aux dons nuptiaux, inscrites dans les contrats de répudiation, telles que les modalités de la prise en charge des enfants. Là encore, à s'en tenir aux manuels de droit musulman, la question ne devrait pas se poser dans la mesure où la règle énonce que l'entretien financier (*nafaqa**, pension alimentaire) des enfants revient au père et que le droit de garde (*hadhan**) est reconnu à la mère. Or, de façon très récurrente les actes de répudiation font valoir que les mères endossent la charge de l'entretien de leur(s) enfant(s)⁵¹, et dans de nombreux actes de mariages une clause stipule que le nouvel époux s'engage à prendre en charge l'entretien des enfants de son épouse.

D'autre part, si le *sadâq* (et à fortiori le *bâqî*) n'était que l'enjeu de la validité du mariage, on ne comprendrait rien au sens de ces actes innombrables, par lesquelles une femme vient reconnaître avoir épargné (*ibrâ' **) à son époux le paiement du *bâqî* dont il lui était redevable. C'est que ce type d'attestation doit être versé au compte de "l'économie conjugale", si présente dans la masse des actes de ce corpus, dont le *bâqî* est d'un enjeu certain, puisque de fait, il place à priori les maris en situation de débiteurs vis-

⁵⁰ Notre rapport à l'état-civil ne consiste pas seulement dans la contrepartie de la réception d'un document prouvant la légalité de notre situation familiale : plus profondément, l'inscription à l'état civil est investie par le sentiment d'exister. Il y a quelques années, un fait divers mettant en cause les responsables d'une clinique dont le personnel avait omis de déclarer la naissance d'un enfant à sa mairie de rattachement avait défrayé la chronique par la voix de sa mère, affligée par la gravité des conséquences du manquement car c'était disait-elle "comme si" son enfant n'existait pas.

⁵¹ On lit aussi très souvent : "elle à la choix, soit de garder l'enfant avec la *nafaqa*, soit de l'accorder à son père (le père de l'enfant)".

à-vis de leur(s) épouse(s), qui sont en droit de réclamer leur dû et d'exiger son versement dans les délais. En voici un exemple explicite :

Sa'id fils du Hâdj Mansûr al-Mandîlî a reconnu être en dette auprès de son épouse Nûwa fille du Hâdj Sa'ad al-Rahmûnî de 63 *riyâl* concernant le *sadâq* qu'il lui doit à titre d'échéance. Il lui a demandé de patienter et elle lui a répondu qu'elle lui accorde un délai jusqu'au 20ème jour du mois d'avril (*abrîliz*) de l'année en cours⁵².

Il est assez courant que la mise en ordre de cette comptabilité conjugale fasse l'objet d'un recours à l'institution. Comptabilité conjugale qui n'a pas pour point de focalisation une procédure légale mais s'inscrit bel et bien au sein de l'économie plus globale des ménages. Les attestations de répudiation s'accompagnent un certain nombre de fois de la reconnaissance par l'une ou l'autre partie, d'une dette indépendante du montant du *sadâq*, établie et/ou payée à cette occasion. Dans ces cas, le *bâqî* ne constitue pour les parties que l'une de ces dettes.

2/ La pratique en actes

On peut suivre ainsi les aménagements financiers d'un couple sur quelques mois. Le 6 *radjab* 1203, soit le 2 avril 1789⁵³, un contrat de mariage est établi entre Ahmad fils de Alî b. al-Hadrûq, descendant du Prophète (*sharîf al bâdî **) et Zaynab fille d'Ahmad al-Mawât, qui est représentée par le fils de son oncle. Il ne s'agit pas pour cette femme d'un premier mariage (elle est dite en effet, *thayiban*) mais l'on ne peut établir s'il s'agit d'un remariage. Le don nuptial est d'un montant de 80 *riyâl*, la moitié est versée au moment du contrat, et l'échéance pour le paiement du reste (*bâqî*) est fixé à sept ans. L'année suivante, le 19 *rabî' al-awal* 1204 (7 décembre 1789)⁵⁴, Ahmad b. al-Hadrûq fait enregistrer une reconnaissance de dette d'un montant de 25 *riyâl* qu'il a contractée auprès

⁵² 14 *rabî' al-awal* 1202, n°2 (201).

⁵³ p. 97.

⁵⁴ p. 145.

d'un homme de sa parentèle, en attestant qu'il s'en acquittera à la fin du printemps prochain. Lors de cette déclaration, il indique en outre être en dette vis-à-vis de son épouse Zaynab à laquelle il reconnaît devoir 40 *riyâl*, 30 *riyâl* correspondant au restant de son *sadâq*, et 10 "qu'il s'est engagé à lui verser quand il l'a frappée à coups redoublés, à condition qu'elle abandonne son droit". Il déclare s'acquitter de la moitié de sa dette dans l'immédiat, et payer l'autre moitié à échéance du printemps. Par cet acte, Ahmad atteste de différentes dettes, conjugales et extra-conjugales. S'agissant de sa dette envers son épouse, l'on peut croire qu'il s'est déjà acquitté des 10 des 40 *riyâl* dûes à échéance, comme l'indiquait l'acte de mariage. Mais entre temps, une autre affaire le rend redevable à sa femme de 10 autres *riyâl*. En effet, il l'a violentée, et en conséquence de son acte dénoncé par son épouse, a accepté de l'indemniser, en contrepartie de quoi, Zaynab n'exige pas la séparation : le droit dont il est question est ici sans doute celui de réclamer leur divorce. Moins d'un mois plus tard, le 2 *rabî' al-thânî* 1204 (20 décembre 1789), un nouvel acte est dressé. Il y est attesté que la même Zaynab et sa soeur 'Aysha ont pris par préemption au mari de la première, Ahmad, des parts d'une maison⁵⁵. Les deux femmes "ont versé la somme fixée pour la vente" selon les termes de l'acte mais le montant n'est pas indiqué. Or, le lendemain, un autre acte est établi qui atteste que Zaynab, représentée ici par le même homme auprès duquel Ahmad avait reconnu être en dette, déclare avoir "épargné son époux du paiement de l'ensemble de son *sadâq*, dont le montant est, selon leur dire, de 80 *riyâl*"⁵⁶. Quelques mois plus tard enfin, Zaynab, à nouveau représentée, mais ici "par l'un des agents (*'awun*) de la *mahkama ash-shar'iya*", fait enregistrer une reconnaissance de dette contractée auprès de son mari Ahmad, d'une valeur de 100 *riyâl*, somme qu'il lui a gracieusement prêtée⁵⁷.

⁵⁵ acte p. 148. Les parts sont d'un quart indivis d'une maison de la Qasba, un quart de huitième, un sixième de huitième, deux *fals* et six septième de *fals*.

⁵⁶ p. 148.

⁵⁷ p. 179.

A l'origine de cette série d'actes, la manifestation d'un certain dynamisme dans la mise à jour de la comptabilité conjugale, qui sort des strictes limites de l'économie du couple. Il aura fallu qu'une rixe entre les époux, provoquée par la violence du mari, nécessite une mise à plat des comptes entre les deux parties. Mais d'autre part, sans doute d'ailleurs à la faveur de leur union, une transaction foncière a lieu entre eux. Cette série d'opérations n'est pas représentative de la moyenne des échanges comptables au sein des couples : ils apparaissent dans leur cas particulièrement nombreux, dans un temps relativement court. Elle permet cependant d'apprécier la façon dont les transactions s'opèrent et s'affirment en rapport avec les conditions légales de leur union. Le *sadâq* y est en effet omniprésent. Versé pour partie, une première fois au moment de la contraction du mariage, une autre fois à la suite de leur conflit conjugal, il réapparaît dans leur comptabilité pour faire l'objet, dans sa totalité, de ce qui pourrait apparaître comme un don⁵⁸, mais alors un don remettant en cause les versements préalables, qui plus certainement maquille la réalité d'une dette contractée par Zaynab à la suite de l'achat des parts de la maison vendues par son mari. C'est en tout cas une femme endettée que l'on rencontre une fois encore avant de la perdre totalement de vue.

Cette reconstitution est en fait révélatrice de ce que les recours à l'institution juridique obéissent à d'autres règles que celles contenues dans le corpus des lois, ou plus exactement jouent de la multiplicité de normes contradictoires pour rendre viable ce qui les motivent⁵⁹. En effet, si ces recours s'opèrent à l'horizon de règles et de droit reconnus, en l'occurrence celles de la *sharî'a*, au nom desquelles ces recours sont validés, leur interprétation par les protagonistes concourt à terme à en "manipuler" les attendus en tant qu'elles sont perçues et investies par ces derniers sous un autre registre que celui qu'une lecture étroitement juriste tendrait à définir. L'observation des pratiques des

⁵⁸ Quelques uns des énoncés d'actes *d'ibrâ'* sont formulés comme un don, *hiba* *.

⁵⁹ Zaynab et Ahmad sont effectivement époux mais également partenaires dans une transaction, et sans doute dans leur réalité bien d'autres choses encore l'un pour l'autre ; or, on voit bien comment ces différentes dimensions de leur relation interviennent de façon opportune à des degrés divers. Il s'agit d'une problématique longuement présentée et discutée dans le cadre du séminaire de S. Cerutti auquel j'ai assisté au cours de l'année 1994-1996.

individus dans ce cadre permet d'établir que ce niveau d'analyse du droit musulman ne constitue pas un simple appendice du champs de la jurisprudence, ni à fortiori celui du droit canon, mais au contraire fonctionne de façon autonome, la mise en perspective par les usagers des règles de droit dont ils se réclament constituant pour eux un ensemble d'outils susceptibles de leur permettre d'organiser leur prise de parole⁶⁰.

La pratique de l'institution juridique s'affirme dès lors comme un lieu observable d'interactions entre les individus. On peut se demander alors dans quelle mesure et à quel prix ces interactions se manifestent, et en fonction de quels enjeux. Pour ce faire, on interrogera les modalités d'accès des femmes qui se présentent devant les autorités juridiques de l'institution, qui s'y font connaître et prennent la parole.

⁶⁰ Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétence*, Métailié, Paris, 1990 qui développe le paradigme de "Ce dont les gens sont capables". Pour une analyse critique de cet ouvrage, Simona Cerutti, "Pragmatique et histoire. Ce dont les sociologues sont capables", *Annales ESC*, nov. déc. 1991, n°6, pp.1437-1445. Dans une perspective comparables, où son analysés les répertoires des acteurs du droit en Egypte aujourd'hui, Baudouin Dupret, "Représentations des répertoire juridiques en Egypte : limites d'un consensus", *Maghreb-Machrek*, n°151, janv-mars 1996, pp. 32-40.

II Quand les femmes vont devant le *qâdhî*

Sans doute l'émergence d'une population féminine, qui dans d'autres sources fait presque ou totalement défaut, permet-elle une lecture des modalités de recours autres qu'exclusivement masculins, et partant désigne-t-elle les contours d'une société qui est aussi féminine. Cependant, prêter la parole aux femmes ne se veut pas une fin en soi⁶¹ : l'exercice s'inscrit en effet dans la perspective méthodologique et théorique plus vaste du projet historiographique qui se défend ici.

Les historiens ont tenu longtemps à l'écart de leur préoccupations l'histoire des femmes, jugées peu accessibles en raison du silence relatif des sources, lui-même interprété bon gré mal gré comme un vecteur de l'impertinence d'un tel objet, ou encore en inadéquation avec les objectifs des analyses historiques mises en oeuvre. Aujourd'hui cependant, les femmes comme objet d'histoire ont fait une percée remarquable dans la pratique historiographique, qu'il s'agisse de l'étude des sociétés occidentales⁶² comme de celles relevant de l'aire arabo-musulmane⁶³.

⁶¹ Encore que, dois-je l'avouer, j'ai pris un certain plaisir à détecter et à apprécier ces sons de cloche féminins.

⁶² *Histoire des femmes en Occident*, Plon (1991-1992) Ouvrage collectif en cinq volumes sous la direction de G. Duby et M. Perrot. Édité d'abord en Italie (*Storia del Donne*). G. Duby a consacré ses derniers travaux à l'histoire déclinée au féminin, en proposant trois tomes consacrés aux *Dames du XII^e siècle*, Gallimard, 1995. Ces textes, dépourvus d'appareil critique et partant, rendus d'un accès facile à un large public, ne sont pas moins le produit d'une démarche historique rigoureuse qui ne sacrifie pas à la vulgarisation de l'objet, mais sans doute au contraire, en renforce la pertinence et consacre sa légitimité.

⁶³ Voir en particulier, l'ouvrage récent, *Women in the Ottoman Empire, Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Madelaine C. Zilfi ed., Leiden, Brill, 1997. Compte rendu de Isik Tandogan, *Turcika*, 1998 (à paraître) Pour la Tunisie, voir, A. et D. Larguèche, *Marginales en terre d'Islam*, Cérès production, 1992

Si les mouvements féministes de revendications d'émancipation des femmes et leurs conséquences politiques et sociales sont pour une part à l'origine du développement d'un tel objet⁶⁴, l'écriture d'une histoire des femmes et la définition de problématiques pour rendre compte d'une "approche sexuée de l'histoire", est aussi affaire d'historien(ne)s : la prise de conscience des identités féminines dans l'histoire ne suffit pas à développer un projet historiographique, encore faut-il en définir les conditions de la pertinence, à la faveur de l'élaboration d'un questionnement constitutif du travail historique. Insister sur ce point revient à souligner, après Bernard Lepetit, que l'histoire ne se propose pas de ne "décrire que des objets trouvés", si même le sujet paraît avoir en lui-même quelque pertinence⁶⁵. Aussi, les débats relatifs aux modalités d'appréciation et d'exploitation de ce nouvel objet historique mérite-t-il que l'on s'y arrête un instant.

S'agissant précisément de l'Algérie, mise à part quelques figures féminines dûment mythifiées⁶⁶, dont la mise en exergue appartient aujourd'hui plus souvent à la rhétorique politicienne que proprement historique, l'histoire se conjugue encore massivement au masculin, disons jusqu'à l'époque contemporaine la plus récente. En effet, la guerre d'indépendance a constitué un moment privilégié de la mise en perspective du rôle des femmes algériennes dans l'histoire. Ces recherches ont été motivées par la volonté très légitime d'exhumer à travers l'étude de la participation des femmes à cet événement fondateur de l'Algérie indépendante, des héroïnes nationales

⁶⁴ Et en effet, les liens sont évidents entre cette prise de conscience et le projet d'une histoire de femmes, plus volontiers d'ailleurs élaboré par des historiennes que par leurs pairs masculins. Témoin, la forte participation de celles-ci aux deux ouvrages collectifs précités.

⁶⁵ Les villes dans la France moderne (1740-1840), p. 15, qui évoque (il s'agit ici d'histoire urbaine) l'oeuvre de J. C. Perrot, dont "toute la tension de l'analyse fondatrice vient de l'effort pour constituer un objet dont l'évidence ne frappe pas" (p. 15). Le même auteur insiste ailleurs sur la nécessité d'adopter une échelle d'analyse que la "matérialité de la ville" n'a pas suffi à constituer. Il me semble en effet que c'est du côté de la production historiographique qu'il faille interroger le défaut relatif d'une histoire des femmes au Maghreb, plutôt que par l'absence d'une prise de conscience du rôle des femmes dans l'histoire de ces sociétés.

⁶⁶ Voir par exemple l'étude généreuse de Jean Déjeux, Femmes d'Algérie. Légendes, Traditions, Histoire, Littérature, La Boîte à Documents, Paris, 1987.

que l'histoire officielle avait passées à la trappe⁶⁷. Mais dans le même temps, le parti pris adopté ne laisse de confirmer l'idée que ce moment constitue pour les femmes de ce pays une première naissance à l'histoire, pour laquelle jusque là elles n'étaient rien⁶⁸, en reprenant à son compte les perspectives historiographiques et ethnologiques encore dominantes selon lesquelles les femmes n'étaient jusqu'alors que des êtres infra-sociaux confinés dans le rôle de reproductrices biologiques. Ce point de vue se nourrit de la constatation que les femmes, absentes des sphères politiques et économiques des sociétés musulmanes, avaient jusque-là déserté selon certaines analyses⁶⁹ ou n'avaient jamais pu accéder, ou alors de façon exceptionnelle⁷⁰, aux rangs de la grande histoire, parce que prises dans l'état d'une société masculine qui les reléguait aux rangs de paria⁷¹. Le caractère implacable de cet attendu, et d'abord parce qu'il suscite l'indignation, n'a d'abusif que le fait qu'il pénalise tout projet historiographique qui voudrait prendre à sa charge ce qui d'une façon ou d'une autre émerge à la surface du temps avec ces voix féminines venues du passé, sans prétention à renverser les valeurs dominantes de la société dont elles sont issues⁷². Partant, il condamne la perspective d'une histoire des

⁶⁷ Voir en particulier, Caroline Brac de la Perrière, Derrière les héros, les employées de maison musulmanes chez les Européens à Alger pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962, Harmattan, 1988, Djamilia Amrane, Les femmes algériennes dans la guerre, Plon, 1991.

⁶⁸ La véhémence de cette thèse est d'autant plus affirmée que la participation des femmes à la guerre ne se soldera pas par l'émergence massive d'une participation féminine à la construction de l'Etat indépendant mais au contraire par le désengagement politique massif des femmes.

⁶⁹ Selon une certaine doxa ayant servi à stigmatiser la place des femmes dans les sociétés musulmanes, les femmes au temps du prophète, disposaient de prérogatives inouïes au regard de la place qui leur fut faite ensuite dans les sociétés professant l'Islam. Trois ouvrages récents en particulier défendent la thèse d'un âge d'or qui, à l'origine de l'Islam aurait prévalu quant à la condition des femmes : Fatima Mernissi, Le Harem politique : le Prophète et les femmes, A. Michel, Paris 1987 ; Magali Morsy Les femmes du prophète, Paris, Mercure de France, 1989, et Assia Djebbar, Loin de Médine, Albin Michel, 1991.

⁷⁰ Fatima Mernissi, Sultanes oubliées, Femmes chefs d'Etat en Islam, A. Michel, Paris, 1987.

⁷¹ Citons ici quelques classiques de la littérature féministe : Naoual Saadaoui, La face cachée d'Eve, les femmes dans le monde arabe, Ed. des femmes, Paris, 1982 (1ère éd. en anglais, The hidden face of Eve, Mondon 1980) ; Germaine Tillon, Le harem et les cousins, Seuil, 1966. Voir également Zakya Daoud, Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte, Maisonneuve et Larose, Paris, 1993.

⁷² C'est en particulier ce que constatent les auteurs de Marginales en terre d'Islam, (qui en dépit du titre traite essentiellement de la Tunisie), Cérés production, 1992, Dalenda et Abdelhamid Lagueche, lorsqu'ils notent en introduction qu'il est "illusoire de réécrire une histoire "positive" de la femme à partir des éléments et paradigmes qui ont servi jusque là à fonder une certaine "Histoire militante" de la femme", mais qu'en traitant de la marginalité, leur perspective "emprunte à

femmes, ou pour mieux dire d'histoires de femmes, qui s'émanciperait du point de vue misérabiliste et déterministe que sous-entend ce type d'analyse⁷³.

Or, l'adoption d'autres points de vue permet d'appréhender de nouvelles dimensions de l'objet, autrement aptes à fournir les éléments d'une analyse rénovée sur ces sociétés et leur histoire. Il en va en premier lieu de l'angle d'observation adopté par le chercheur. Dans la conclusion d'un ouvrage écrit dans les années trente, mais publié récemment, l'auteur indiquait combien le rôle des femmes dans une société kabyle était différent selon qu'on le considérait de l'extérieur, où il apparaissait comme très secondaire, ou du sein même de la société qui le faisait dès lors apparaître comme beaucoup plus significatif et constitutif de l'ensemble social auquel il appartenait⁷⁴.

D'autre part, certaines études récentes le montrent clairement, prêter attention aux procès des expressions féminines, y compris à priori les plus anodines ou les moins manifestes, est un moyen d'observer dans un même mouvement comment se régénèrent "les subordinations qui existent dans la société" tout en "contribuant à leur transformation"⁷⁵. De ce point de vue, l'étude sur la Tunisie menée par Délenda Larguèche est exemplaire, qui porte sur l'histoire de Dar Joued⁷⁶, une institution mise en place par les juristes en vue de gérer les conflits d'ordre conjugal. A partir de témoignages oraux recueillis auprès de femmes ayant connu l'expérience de Dar Joued, sources croisées avec une documentation juridique plus ancienne, l'auteur entreprend de suivre dans le temps, depuis la fin du XV^{ème} siècle, l'évolution de cette institution tunisienne. Elle montre que son rôle a sensiblement changé au cours de cette période : institution à caractère carcéral à l'encontre des femmes "désobéissantes et rebelles" à

l'histoire féministe certaines approches ou problématiques puisqu'elle se place sur les champs privilégiés de l'histoire-détresse", comme si l'histoire féministe devait être misérable ! pp. 8 et 10.

⁷³ Pour une critique d'un tel paradigme, voir Alain Cottreau, "Justice et injustice ordinaire..." op. cit. qui montre comment ce type d'orientation empêche de comprendre l'activité prud'homale des individus.

⁷⁴ Germaine Laoust-Chantréaux, *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939*, Edisud, 1990. Voir aussi, pour une étude de la même époque, Mathéa Gaudry, *La femme chaouïa de l'Aurès*, Paris, Geuthner, 1929.

⁷⁵ Voir N. Z. Davis, *Les cultures du peuple, rituels, savoirs et résistances au 16^{ème} siècle*, Aubier, 1979 (1^{ère} éd. en anglais, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1965), dont "La chevauchée des femmes" constitue une brillante illustration, pp. 210-250.

⁷⁶ "Dar Joued ou l'oubli de la mémoire", *Marginales en terre d'Islam*, op.cit, pp 85-111.

partir de la première moitié du XIX^{ème} siècle, les usages sociaux qui en avaient été fait jusqu'au moins au début du XVIII^{ème} siècle étaient différents. Dar Joued, jusqu'à cette date, ou plus exactement Dar thiqa (maison de confiance), selon la terminologie employée alors, constituait en effet, un lieu accessible aux femmes, sur leur demande dans la majorité des cas, parce que victimes de violence conjugales, ou en raison des méconduites de leur époux. Avant que de devenir une prison, cette "maison" jouait le rôle d'un asile mis au service de la régulation de la vie conjugale.

Une telle rétrospective est précieuse d'un point de vue méthodologique. Elle permet de mesurer l'importance du dépaysement et des changements perceptibles dans le temps et dans le champs social que le seul angle misérabiliste relatif à la condition des femmes dans ces sociétés est inapte à saisir.

Parmi les approches historiographiques adoptées récemment, se remarque encore la perspective proposée par la *gender history*, qui institue un champ spécifique de l'histoire des femmes par "la conceptualisation de la différenciation sociale des sexes"⁷⁷. Cette approche à quelques vertus : elle s'impose comme une alternative aux *women's studies*, par rapport auxquelles elle s'émancipe des rapports de domination entre les sexes à laquelle était jusque là subordonnée l'histoire des femmes, en appréhendant la distinction des sexes comme étant une donnée intrinsèque. D'autre part, les femmes constituant une catégorie spécifique, toute question historique est en droit de rendre compte de leur posture particulière, et partant, présuppose des résultats nouveaux. Mais le parti pris porte en lui-même les limites de ce programme. Celles d'une part, inhérentes à toute approche fondée sur des constructions catégorielles prédéfinies. Il y aurait par exemple une mémoire féminine, une façon féminine de se souvenir dont on cherchera à rendre compte en tant qu'elle est spécifique en ce qu'elle est produite par la gente féminine. Si l'avantage du *gender history* est de pouvoir transgresser le cadre des

⁷⁷ Sur l'historique de ce champ et le point de vue de l'une de ses praticiennes, Olwen Hufton, "Femmes / hommes : une question subversive" qui est l'une des contributions de Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire Autrement, janvier 1995, pp. 235-242.

catégories sociales traditionnellement envisagées, la construction d'une catégorie sexuée ne peut que rendre compte de données de l'ordre de la distinction et de la différence, ce qui constitue justement la limite intrinsèque des analyses catégorielles. Une deuxième limite consécutive de cette perspective peut se résumer en disant que de ce point de vue, une femme n'est que femme. La catégorie déterminant l'identité de ses membres, son approche s'effectue au delà, voire en dépit, de l'identité individuelle des actrices qui sont considérées d'abord comme étant des femmes, quitte à ignorer les multiples dimensions de l'identité des actrices, qui peuvent s'avérer autrement pertinentes pour l'analyse des parcours féminins⁷⁸.

L'intérêt pour nous d'adopter un point de vue qui privilégie une version féminisée de l'histoire - ici celle de Constantine- en faisant valoir les expressions féminines qui s'y manifestent, consiste à se donner des moyens d'analyse nouveaux pour appréhender la réalité de la société à l'étude. Le problème est en premier lieu contextuel : la source signale, en effet, un fonctionnement sexué de la justice, qui place les femmes, en raison même de leur identité sexuelle dans une position spécifique. Partant, cette position structure leurs modalités d'accès à l'institution juridique, en ce qu'elle constitue le lieu depuis lequel et avec les moyens qu'il met à leur disposition, elles prennent la parole et agissent, ou agissent sur, leur existence. Dès lors la méthode ne consiste pas à partir de la place que les femmes tiennent dans la société, mais à analyser la manière dont les actrices s'emparent du droit et pour en faire quoi, pour en arriver à dégager des éléments susceptibles de permettre de comprendre comment elles s'entendent à tenir leur place, ou plutôt des places, et lesquelles, de façon éphémère ou plus durable, individuellement ou pas.

⁷⁸ Voir par exemple, l'étude comparative des modèles de couples protestants et catholiques, et des rôles sexuels respectivement impartis de N. Z. Davis, Les cultures du peuple, op. cit., pp. 113-158, "Les huguenotes".

A : Les conditions de leur prise de parole

L'ensemble des revendications que l'on va entendre s'inscrivent dans un cadre où la parole des femmes est conditionnée par l'horizon d'un entendement juridique qui définit -et est défini par- leur statut juridique.

1/ Concepts sharaiques

Et de fait, ces règles ne sont pas absentes de la teneur des contrats et des plaintes qui se font jour dans les affaires consignées dans les pages du registre. Les notions retenues ici n'ont rien d'exhaustif par rapport à l'ensemble des concepts véhiculés par la *sharî'a*. Elles s'imposent cependant à l'analyse en ce qu'elles se manifestent en actes.

a - *Djabr* et tuteur matrimonial

L'autorité paternelle n'est pas pour les femmes un vain mot. Celle-ci est reconnue au père sur ses enfants jusqu'à leur maturité concernant les garçons, jusqu'à leur mariage en ce qui concerne les filles⁷⁹. En vertu de ce droit, ces dernières sont soumises au droit de contrainte (*djabr*) de leur père, à condition qu'il soit vivant, droit qui l'autorise à marier sa fille sans recquerir son consentement préalable. Il peut d'ailleurs déléguer ce droit, quitte à y revenir⁸⁰. Quelques actes sont dressés à cet effet comme ceux-ci :

Il a été établi que Makhlûf fils de Khalîfa al-Mûsâwî a donné procuration à Sî Muhammad al-Zabâh fils du défunt Sî Ahmad Khûdjâ b. Mûsâlî pour marier sa fille Amina. Procuration de remplacement, si bien que lui revient l'autorité sur la personne (de sa fille), et qu'elle le veuille ou non, avec l'obligation (qui lui est faite) de

⁷⁹ Dans le libellé des modalités de prise en charge des enfants, notamment en cas de divorce, la limite correspond pour les garçons à leur majorité, pour les filles à leur entrée en mariage.

⁸⁰ Ainsi, "le Sayid Abdallah b Sî as-Saghîr al-'Almî a destitué le Sayid al-Hâdj b. Ahmad al-'Almî également du mandat qu'il avait établi pour lui sur sa fille 'Aldjiya, de telle manière qu'il ne lui reste aucun droit sur elle." 9 *Radjab* 1202, 32 (10).

se marier. Et il se substitue totalement à lui pour l'ensemble des affaires la concernant. Par devant le Sayid 'Alî b. Bâdîs et le Sayid Muhammad al-'Almî.⁸¹

Il a été établi que 'Alî fils de 'Uthmân al-Ya'qûbî, qui est malade, a confié tous ses enfants à Muhammad, forgeron, pour qu'il veille sur leurs affaires, que Dieu lui en donne la capacité, et le met en mesure d'exercer le *djabr* sur les femmes parmi eux. Par devant le Sayid 'Alî b. Bâdîs et le Sayid Muhammad al-Gharârî⁸².

Ce droit justifie que les mariages contractés mettent en présence époux et père de l'épouse à l'exclusion de cette dernière, et s'il ne s'exerce plus dès lors que les femmes ont connu une première relation conjugale, l'établissement de tout mariage nécessite cependant la présence d'un tuteur pour les représenter et faire valoir leur accord. Ce tuteur est théoriquement le plus proche parmi les *'asab*, parent en lignée agnatique. C'est pourquoi nombreux sont les frères, les cousins mais aussi les fils qui, en l'absence (la mort) des pères assurent le plus souvent ce rôle. Et partant l'époux lui-même, dans le cadre de mariages endogames peut faire valoir sa qualité de tuteur auprès de la femme qu'il épouse⁸³.

b - Répudiation

Les répudiations, à l'initiative des hommes, sont établies devant les *udûl* au nombre de deux et ne requièrent que la seule affirmation de la volonté de l'époux, quand les femmes désireuses de divorcer doivent faire engager une procédure. L'expression de cette volonté masculine peut faire l'objet d'une procuration et parfois les répudiations devenir collectives comme c'est le cas des deux épouses d'une fratrie dont on peut imaginer qu'elles cohabitaient dans la même maisonnée :

⁸¹ *Radjab* 1204 (173).

⁸² 22 *Qa'ada* 1205, 284. Voir également, 1 *djumâdâ* al-awal 1203, 83 ; 28 *hidja* 1204, 212 ; 27 *rabî' al-thânî* 1203, 82 ; 5 *rabî' al-thânî* 1204, 149.

⁸³ "L'époux lui-même a contracté le mariage (avec la procuration de la femme) en raison de ce qu'il en a la tutelle".

Sî Balqâsam fils du Hâdj Ahmad al-Ghûl a répudié son épouse Râdhiya et l'épouse de son frère Sî Muhammad, Hafsa fille de Balqâsam as-Sabâgh (le teinturier). Il a été établi que son frère lui a donné procuration par serment. Première répudiation pour chacune, sans contrepartie quelconque de leur part.⁸⁴

Mais dans un cas, on n'a l'écho de la décision de l'époux, qu'en raison d'un désaccord lié aux conditions de la répudiation formulée, ce qui montre encore que le cadre juridique de cette affirmation ne s'impose pas aux hommes désireux de rompre leur lien matrimonial.

Sî 'Abdarrahmân al-Zamûrî et Sî Muhammad al-Zamûrî ont témoigné que l'honorable, le Hâdj 'Alî al-Gharbî, marchand, a répudié son épouse la servante de Dieu Um Hanî fille de 'Alî al-Talâhî. Le premier a dit qu'il a énoncé le *harâm* (i.e. répudiation définitive), le second a entendu qu'il l'a répudiée seulement.

c : Les enjeux de la paternité

En rapport avec les problèmes d'établissement de la paternité, se trouve le délai de viduité, ou *'idda*, que les femmes, divorcées et veuves, sont sensées s'imposer, selon un délai de respectivement trois *qur'* ou phases de menstrues et 4 mois et demi avant de se remarier. Dans quelques rares actes de mariage de divorcées et de veuves, il est indiqué que ce délai est dépassé, mais dans l'ensemble, il en est très peu fait état, et dans le cas contraire généralement en raison des conditions particulières qui ont prévalu à l'union. Un acte de mariage spécifie que la femme est divorcée d'un autre, que cette union est contractée "après l'extinction du délai de viduité (qu'elle a respecté)", mais encore que le présent époux "l'avait répudiée précédemment par trois fois"⁸⁵. C'est bien entendu pour répondre à des critères légaux que cet ensemble de détails est fourni, mais précisément parce que le mariage en question est par définition soumis à condition⁸⁶.

⁸⁴ *radjab* 1204, 177 (29°).

⁸⁵ 27 *djumâdâ al-awal* 1204, 160.

⁸⁶ Il s'agit de la clause selon laquelle un homme ayant répudié par trois fois son épouse, ne peut la reprendre qu'à condition qu'elle ait entre temps connu l'expérience d'un mariage avec un autre homme.

Cependant, on est en droit de se demander si ce délai de viduité est toujours respecté : ce n'est que deux mois après sa répudiation que 'Aysha, dont on a suivi les tribulations matrimoniales, se remarie. Ce délai d'autre part, n'est pas toujours évoqué, y compris dans des affaires de paternité qui pourtant en dépendent. Mais peut-être les actes résumement-ils les résultats d'un débat dont la teneur nous échappe :

Muhammad b. al-Shâwî al-Wadjratnî a allégué contre l'épouse de son frère après la mort dudit frère, que l'enfant qu'elle a mis au monde après avoir épousé Isâ b. al-Talhî, est le fils de son frère Balqâsam susmentionné. Et quand celui qui a l'autorité juridique a examiné l'affaire, il lui est apparu, que Dieu oriente son jugement, que l'enfant est du deuxième époux et que le premier n'a aucun droit sur lui⁸⁷.

La fin de cette période coïncide en principe avec le départ des femmes de la maison de leur époux, autrement dit rend caduques les devoirs et les droits qui incombent à chacun des membres du couple, à moins qu'une naissance n'apparaisse à l'horizon. Mais, un acte en témoigne, certaines rusent :

Il a été décidé de la fin du délai de viduité de la servante de Dieu Raqiya fille du Hâdj 'Abderrahman. Et cela est que quand son époux Sî 'Umar b. ar-Rabrûb est mort, ses héritiers ont allégué contre elle qu'elle s'est dite enceinte, qu'ils l'ont logée près de trois ans et demi et que rien n'est apparu d'elle(...)⁸⁸.

d - Valeur du témoignage

L'ensemble des actes ne donnent pas place à une analyse circonstanciée du témoignage, puisque y compris dans les actes établis à la suite d'un contentieux, la nature et les modalités de recours à la preuve (*bayina*) exigée, qu'elle soit invalidée ou reconnue ne sont pas précisées. Selon la *sharî'a*, le témoignage féminin (en faveur d'un tiers) n'a pas

⁸⁷ 4 *Djumâdâ al-thânî* 1202, 26 (7). Mais l'enjeu des déclarations de paternité réside le plus souvent dans des intérêts liés aux droits de succession.

⁸⁸ 3 *Djumâdâ al-awal* 1204, 155 (10).

pleine validité : la règle énoncée veut qu'un témoin masculin équivaut à deux témoins féminins. Dans la pratique, avec le peu d'exemples dont on dispose, on est tenté de penser que pas moins de six témoignages sont nécessaires lorsqu'ils émanent de femmes (soit un homme pour trois femmes). A une occasion en effet, et elle est unique, une femme, dont on a repéré dans un acte établi deux jours auparavant, qu'elle a un contentieux avec le beau-père de sa fille qu'elle accuse d'avoir dérobé les effets du trousseau de celle-ci, fait prêter serment, sans que l'on puisse connaître l'enjeu de cette démarche, ni ses conséquences, à 7 personnes, un homme et 6 femmes, parentes du beau-père en question⁸⁹. Dans un autre cas six femmes témoins sont requises là encore, mais ici pour témoigner de la paternité d'un nourisson :

Six femmes, qui sont Amina fille de 'Abdalqadar al-Waslâtî, Fâtima fille de Ahmad al-Bû 'Azûnî, Mubâraka fille de Ahmad, 'Aysha fille de al-'Umri, Fâtima fille de Muhammad et Hafsa fille de Muhammad b. Sî 'Isâ ont déclaré que l'épouse de Muhammad fils de 'Alî b. Sârissa, qu'il a répudiée, a mis au monde un enfant de lui. Elles sont toutes en état intégral de témoignage⁹⁰.

Selon les manuels de droit, les déclarations dans ce domaine sont considérées comme appartenant aux prérogatives féminines, et pourtant dans deux autres cas, ce sont deux hommes qui déclarent des naissances, une déclaration toujours liée à l'enjeu de la paternité de l'enfant.

Ainsi, le droit musulman se fonde sur la définition d'un statut personnel qui distingue les droits et les devoirs des individus en fonction de leur sexe, au nom des principes desquels on plaide et agit en justice, et à travers lesquels le statut juridique des femmes les met fortement aux prises avec la réalité d'une domination masculine, reconnue en droit. Or, cette domination est relayée dans les pratiques sociales

⁸⁹ Amina fille d'al-Antarî a fait prêter serment (hallafat) à al-Qayidûm (?) b al-Hâdj Ibrâhîm b al-Hadrûq, la Hâdja Mîra fille d'al-Hadrûq, la Hâdja Fâtima fille de Balqâsam b Ibrâhîm, 'Aysha fille d'al-Hadrûq, 'Aysha fille de Mas'ûd, Zaynab fille d'al-Arqtat et Fatîma fille de 'Isâ, devant ses deux témoins, à la date. 27/28 *Djumâdâ* II, 1202, 30(14).

⁹⁰ 27 *Shawwâl* 1203, 115.

dominantes, par le poids des structures patriarcales de la société qui tend à confiner les femmes dans l'univers domestique et maternel.

2 / Les manifestations de l'ordre patriarcal

Et en effet, d'une façon générale, l'image dominante des femmes qui ressort de l'ensemble des actes de ce corpus, les montre, d'avantage que les hommes, confinées dans les réseaux de leur parenté, familiale ou d'alliance : elles sont le plus souvent filles, épouses et soeurs, et rarement protagonistes dans des affaires en dehors de l'univers de la famille. Les contraintes familiales comme le poids de l'idéologie agnatique, apparaissent par exemple lorsque à l'occasion d'une répudiation des clauses financières impliquent la caution d'un garant. Parfois, des femmes se prêtent à ce rôle, mais elles-mêmes sont alors pourvues d'un garant masculin.

Les femmes sont encore à priori absentes des sphères de production. Du moins aucune ne fait part d'activités économiques, ni ne peut intégrer un corps de métier. Non pas que les femmes ne travaillent pas. Leur participation à l'économie domestique est sans doute même répandue. Parmi les actes de mariage enregistrés, l'un d'eux contient une clause par laquelle l'époux s'engage à ne pas imposer à son épouse "le travail de la fabrication de *haik*." Et certainement le tissage et plus globalement les activités relatives à l'industrie textile, dans laquelle Constantine est spécialisée, effectuées à domicile, et non comme les hommes au sein d'ateliers spécialisés, constituent-ils l'une des sources les plus courantes des rendements féminins dans les milieux urbains. Mais cette activité s'élabore sinon sans contrôle du moins en dehors des cadres économiques urbains officiels. Aussi bien enfin, les femmes n'investissent pas l'espace public, ni à fortiori ne sont présentes des instances de décision qui encadrent la société, desquelles elles sont exclues.

Mais il y a quelque chose de stérile à vouloir analyser les sources historiques concernant les femmes à la lumière de la seule question du poids des structures patriarcales et de la domination sociale des femmes. Non seulement parce que ce type d'approche porte en lui les stigmates d'une analyse à caractère tautologique⁹¹, mais encore parce qu'il confine en un point aveugle, en une donnée inintelligible, les différentes formes d'action à l'oeuvre du côté des femmes au cours d'une période dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne s'illustre pas comme un moment d'affirmation collective et militante d'émancipation féminine.

3/ Sur le front de la propriété

D'autant qu'à considérer les rapports de propriété, la présence des femmes sur ce terrain n'est pas négligeable. Conformément à la *shari'a*, les femmes héritent de leurs père et mère, et par défaut de leur père, de leur parenté en lignée agnatique, elles héritent également de leur époux, de leurs enfants et en tant qu'elles sont les mères de leurs fils et filles, enfin de leurs frères et soeurs. Le système de succession privilégiant la lignée agnatique, la descendance féminine est exclue de la succession à la différence de celle des hommes d'une part, de l'autre la part des filles équivaut à la moitié de celle des garçons occupant la même position dans la configuration parentale⁹². Les femmes héritent donc, mais moins souvent et en quantité moindre que les hommes. Cependant, ni l'autorité d'un père et à fortiori les hommes de leur famille, ni celle d'un époux n'autorisent à l'un ou l'autre un droit de regard sur la gestion du patrimoine de leurs filles ou épouses. Celles-ci, en droit, disposent de leurs biens en toute autonomie.

⁹¹ C'est en particulier le grief que je ferai à une étude menée par Sophie Ferchiou sur la question de savoir si dans la pratique réelle de l'institution du *habous*, legs pieux, (Tunis, XVIII-XIX^{ème} siècle), la place occupée par les femmes concourt à affirmer ou pas l'idéologie patriarcale. Sa réponse est affirmative et il aurait été bien étonnant qu'il en fût autrement. Hasab wa nasab. Parenté, alliance et Patrimoine en Tunisie, ss dir Sophie Ferchiou, Ed. EHESS, Paris, 1992, pp. 251-270.

⁹² cf J. F. Rycx, "Règles islamiques et droit positif en matière de succession : présentation générale", Hériter en pays musulman, ss dir de M. Gast, Paris, ed. du CNRS, 1987, pp. 19-41.

Dans le registre de *qâdhî* de 1787-1792, sont enregistrés des procédures de partage de succession établies à la suite d'un décès. Elles sont en petit nombre (on en dénombre 37 en tout) et il est certain qu'elles n'intéressent que des héritages de quelque importance. Généralement, les résumés d'acte dont on dispose ne délivrent pas de descriptif des biens partagés, dans quelques cas seulement il est fait mention de ce que le partage porte sur un bien particulier, il s'agit alors de maisons. Quelque fois, mais cela est rare, les héritiers sont nommément désignés. Le plus souvent cependant, seule est notifiée l'identité de la personne défunte⁹³. Parmi elles, on compte 24 hommes et 13 femmes. Quoique en moins grand nombre, les successions féminines constituent vis-à-vis de l'ensemble une forte minorité, indice de l'existence de fortunes féminines conséquentes, que l'on peut pour une part imputer à l'accès des femmes à l'héritage, c'est-à-dire au fait qu'elles sont partie prenante dans la transmission des patrimoines familiaux.

La question que l'on peut dès lors se poser est celle de savoir dans quelle mesure les femmes agissent, et de quelle façon dans la gestion de leur patrimoine. Ce patrimoine personnel l'est-il effectivement en propre, ou au contraire, les femmes ne sont-elles que les agents passifs de la gestion d'une fortune familiale qui leur échappe en fait, d'autant plus aisément qu'elles sont elles-mêmes confinées juridiquement et socialement à l'espace familial ? Pour y répondre, on analysera la position des femmes sur le marché immobilier, en étudiant l'identité des protagonistes et la nature des biens échangés à l'occasion des transactions (au nombre de 170) opérées -et enregistrées- au cours de la même période (1787-1792).

La présence des femmes sur le marché immobilier est effective, et si elles apparaissent en moins grand nombre que les hommes, elles y tiennent néanmoins une place notable. On dénombre en tout 169 partenaires femmes pour 265 hommes (soit un

⁹³ Les actes sont généralement libellés sous une même forme : "il a été procédé au partage de la succession de (un tel) entre ses héritiers. Chacun a reçu la part qui lui revient selon son droit. Il ne reste rien pour les uns de la part des autres de ce qui a nécessité la procédure".

rapport de 63 %), ici en tenant compte de la totalité des partenaires présents, y compris lorsque hommes et femmes acquièrent ou vendent ensemble. Si l'on s'en tient aux seules transactions mettant en scène soit une femme soit un homme, le rapport est un peu moindre, de 59 % : soit pour deux hommes vendant ou achetant, on compte un peu plus d'une femme.

Globalement, les femmes sont plus souvent vendeuses qu'acheteuses. En effet, lorsque 60 femmes et 73 hommes vendent un bien (30 autres ventes sont opérées par des groupes comprenant hommes et femmes réunis), 48 femmes et 111 hommes en acquièrent un (5 autres achats sont opérés par des groupes mixtes). Ces chiffres montrent cependant que les femmes sont loin d'être absentes à l'achat. La question est maintenant de savoir sur quels biens portent ces transactions d'une part, et, dans la mesure où on peut l'appréhender, dans quel cadre (en particulier familial ou extra familial) elles sont effectuées. Cela pour apprécier l'amplitude effective de ces transactions, et pour mesurer le cas échéant la nature de la participation des femmes à ce marché.

a : Ce que les femmes achètent et vendent

L'essentiel des transactions porte sur les parts (ou la totalité) de maisons, dont faute d'un descriptif, on ne peut apprécier ni la taille ni la valeur absolue. Quelques 'ulwa font également l'objet de transaction. Par comparaison, les édifices à vocation artisanale et commerciale (boutiques, tanneries et métiers à tisser), ainsi que les biens fonciers destinés à des activités agricoles (jardins et terres) sont fort peu représentés. Généralement les transactions portant sur ces types de biens intéressent des hommes. Cependant, certaines femmes vendent, seules ou non, mais alors en compagnie de parents ce qui suggère qu'il s'agit du transfert d'une propriété familiale probablement acquise à la suite d'un héritage, qui les parts de boutiques (dans deux cas), qui les parts d'un jardin, qui 23 coudées d'un terrain urbain, qui les parts d'une tannerie. Mais d'autre part, une femme acquiert, à l'occasion d'un échange, la moitié des parts de deux boutiques ; une autre achète à son associé les trois huitièmes d'une tannerie. Ces

transactions indiquent que la propriété des femmes s'étend à des immeubles à vocation économique.

Nature des bien ayant fait l'objet d'une transaction

Boutique	Tannerie	Métier à tisser		'Ulwâ	Etable
3**+ 2*	2 + 1	1 + 1		11 + 2	+ 2
Maison	Lot de 2 maisons	Ruine	Terrain (urbain)	Jardin	Terre
137 + 7	4	3	1	2	1

* Les chiffres précédés d'un (+) indique que la transaction portait sur un ou plusieurs autres biens.

** Ce chiffre correspond en fait à une transaction qui est un échange établi entre la moitié de deux boutiques contre la totalité d'une autre.

Une autre façon de mesurer la nature de la participation des femmes au marché immobilier est de prêter attention à l'importance relative des biens échangés, et en particulier à la taille des parts faisant l'objet d'une transaction. Celles-ci étant relativement variées, on a regroupé les transactions en petites, moyennes et grandes parts, ces dernières incluant des immeubles vendus dans leur totalité, un type de transaction cependant peu répandu : 17 opérations, dont 9 concernent des maisons.

Nature des parts / nombre de biens

nature des parts	- de 12 <i>fals</i>	1/64 - 1/32	1/16 - 3/4 1/8*
nombre de biens	12	8	20
nature des parts	1/8	1/4	1/3 - 3/8*
nombre de biens	34	40	16
nature des parts	1/2	2/3-7/8	1
nombre de biens	11	12	17

* Une seule transaction porte sur une part de ce type.

Les petites transactions sont celles portant sur des parts inférieures au huitième : on en dénombre 40. Celles que l'on qualifie de moyenne, sont les plus nombreuses, 90. Elles concernent les parts équivalant à un huitième et inférieur à un demi. Néanmoins les

parts respectivement égales au huitième et au quart, dans la mesure où elles intéressent un nombre de transactions important, et que l'on passe du simple au double, doivent donner lieu à un traitement différencié. Enfin, les transactions concernant des parts importantes, sont celles qui portent sur la moitié et plus. Ce découpage tient compte de la nature globale des transactions opérées : en effet, dans un système qui est fondé sur le principe de la copropriété, les achats de parts égales ou supérieures à un demi sont minoritaires.

Acheteurs et acheteuses : Si l'on tient compte de l'identité des partenaires, hommes ou femmes, selon qu'ils vendent ou achètent, la répartition s'opère de la façon suivante :

Identité des partenaires en fonction de la nature des transactions

	Hommes	Femmes	Groupes	Autres ou ?
Achat de petites parts	24	15	0	1 ? ¹
Vente de petites parts	18	17	4	1 BAM ²
Achat de parts moyennes	57	28	2	1 I ³ et 2 ? ¹
Vente de parts moyennes	42	31	13	2 BAM ² + 2 ? ¹
Achat de grosses parts	30	5	3	1 I ³ + 1 E ⁴
Vente de grosses parts	13	12	13	1 E ⁴ + 1 ? ¹
Total achat de parts	111	48	5	
Total vente de parts	73	60	30	

¹Partenaire non identifié.

² L'institution du Bayt al-mâl.

³ Achats effectués au profit d'une institution. Dans le premier cas, pour une mosquée, dans le second pour un atelier de tissage, qui devient propriétaire d'un local de tissage situé dans un autre atelier.

⁴ Il s'agit d'un échange.

Les femmes acquièrent globalement plus souvent que les hommes des parts d'immeubles inférieures à un huitième. L'acquisition de ces parts concerne d'autre part près du tiers (31 %) des achats féminins, et mobilise proportionnellement (à la totalité des transactions) le plus grand nombre d'acheteuses. Ce rapport est inversé s'agissant des parts équivalentes ou supérieures à la moitié d'un bien. La participation féminine à l'achat de grosses parts est globalement faible : elle ne concerne qu'un peu plus d'une acheteuse sur dix. Par contre, l'acquisition de telles parts mobilise proportionnellement le plus grand nombre d'acheteurs hommes et plus du quart des acheteurs. Les femmes achètent globalement plus de parts moyennes que n'en acquièrent les hommes. Mais elles sont légèrement plus nombreuses à acquérir un huitième qu'à acquérir un quart. En tenant compte de cet écart, on constate que les achats masculins, proportionnellement moindres s'agissant du huitième, sont plus importants que ceux de femmes s'agissant du quart.

Identité des partenaires à l'achat de parts équivalent à 1/8 et 1/4

	Hommes	Femmes	Groupes	Total
Achat d'un huitième	18	14	0	34*
Achat d'un quart	28	10	1	40**
Total	46	24	1	

* Dans deux cas, l'identité du protagoniste n'est pas établie

** Dans un cas, l'acheteur est une institution, dans l'autre son identité n'est pas établie.

Il ressort de l'identité des acquéreurs une participation différenciée entre les hommes et les femmes. Ces dernières sont de moins en moins nombreuses au fur et à mesure que l'objet des transactions est plus important.

Vendeurs et vendeuses : Les attitudes des protagonistes, masculins et féminins, de ce marché, ne sont pas tout à fait équivalents à l'achat et à la vente. Alors qu'elles sont plus nombreuses à en acheter, les femmes vendent globalement moins de parts moyennes que les hommes, qui parmi les vendeurs sont proportionnellement ici les plus mobilisés. Le détail fait apparaître un écart entre les ventes du quart et du huitième : les dernières sont plus souvent transmises par des femmes, que les premières.

Identité des partenaires à la vente de parts équivalant à 1/8 et 1/4

	Hommes	Femmes	Groupes	Total
Vente d'un huitième	13	15	5	34*
Vente d'un quart	20	13	4	40 **
Total	33	28	9	

* L'identité du protagoniste n'est pas établie

** Dans deux cas le vendeur est le Baît al-mâl.

Par contre, les femmes vendent proportionnellement plus souvent de petites et de grandes parts que les hommes. L'impression qui se dégage des ventes féminines est qu'elles sont dominées par les stratégies de recomposition, au bénéfice des hommes, des patrimoines familiaux dispersés par les successions. Pour étayer ou écarter cette hypothèse, il nous faut considérer l'identité des partenaires des acteurs et actrices de ces transactions.

b : Le cadre social des transactions

Dans la plupart des cas, les femmes se font représenter à l'occasion de leurs transactions. Néanmoins on ne peut en saisir les incidences. La présence d'un représentant ne s'avère en rien, juridiquement parlant, nécessaire à cette procédure (à la différence des contrats de

mariage par exemple), et l'on peut penser qu'elle s'impose en vertu d'une grammaire de bonne conduite qui caractérise les milieux aisés⁹⁴. Ce, d'autant plus que les représentants semblent généralement ne pas avoir été choisis au sein de la famille des transactrices (un époux, un père, un frère ou un parent ne tiennent ce rôle qu'à 6 occasions, et seulement à l'occasion d'achats), et que lorsque ce choix a effectivement lieu, il est sans rapport avec le cadre relationnel qui caractérise certaines des transactions.

Dans 44 cas, une relation (explicite ou déductible) existe entre l'acheteur et le vendeur. Dans 12 cas, les transactions s'opèrent entre associés d'un même bien, et ces associés sont aussi bien des hommes que des femmes. Le cadre de ces transferts se solde globalement par des achats plus souvent masculins que féminins (8 hommes achètent quand 5 vendent), mais les femmes présentes sont aussi souvent acheteuses que vendeuses (3 femmes achètent quand 3 vendent).

La famille constitue le cadre de 32 transactions. A considérer l'ensemble des transactions, le cadre familial apparaît globalement peu prégnant. Affecte-t-il spécialement les transactions féminines ? Elles sont 20 contre 18 hommes à être partenaires dans ce type de transaction, ce qui signifie que la famille constitue proportionnellement un champ d'action plus présent s'agissant des achats et ventes féminins. Encore faut-il savoir de quelle famille il est question.

Six femmes vendent des biens à un ou plusieurs de leurs frères, trois autres ont pour partenaire une soeur, une enfin le fils de sa soeur. Les cinq derniers partenaires de ces ventes féminines sont un beau-fils dans un cas, un parent dans les autres, qui sont soit des hommes (2), soit des femmes (2). Cela montre que globalement les transferts au profit de la famille agnatique, s'ils sont présents, restent minoritaires.

Constatons néanmoins que les acheteurs sont majoritairement des hommes. Mais si l'on compare l'identité des vendeurs lorsque les transactions font valoir, dans ce cadre, des ventes masculines, ceux-là sont au contraire en majorité des femmes. Les hommes

⁹⁴ En Tunisie par exemple, il est de règle que les femmes issues de familles de notables se fassent représenter lors de telles procédures. Je dois cette remarque à Mme Jedidi que je remercie.

vendent en effet des biens pour 4 d'entre eux à un fils, un cousin ou un frère (2), et pour les autres, à une épouse (dans 6 cas), une fille (dans 2 cas), une mère et une parente.

Ces résultats montrent que le cadre familial de ces transactions n'est pas dominé par des stratégies de transferts de patrimoines familiaux au profit des membres masculins des lignages. Plus sûrement la prégnance relative de l'horizon familial des transactions féminines est-il le signe que l'environnement social des femmes est de façon privilégié celui de la famille. Mais dans le même temps, le caractère minoritaire de ces transferts, suggère que l'horizon des transactions féminines, est en fait beaucoup plus vaste, et que si pour une part, elles contribuent à corriger les effets pervers de la succession, elles apparaissent encore comme le moyen pour leurs actrices, de gérer un patrimoine ou une fortune personnels. En vue de les enrichir..., mais peut-être aussi de les transmettre à leur mort, et pas de n'importe quelle façon.

4/ Des donatrices

Le legs, en effet, apparaît comme une pratique très majoritairement féminine. Sur les 85 actes faisant état d'une donation posthume, 72 ont été initiées par une femme, quand 13 seulement sont le fait d'un homme. D'autre part, l'orientation donnée à ces legs diffère sensiblement en fonction du sexe des donateurs. Les bénéficiaires des legs féminins se recrutent en majorité au sein de la famille des légatrices (47 cas sur 71⁹⁵), et en particulier parmi ceux de sa famille d'origine (dans 29 cas). Au contraire, mis à part des descendants dans deux cas, et dans trois autres des parents (le lien n'est pas explicite, mais le nom le suggère), les bénéficiaires désignés par les legs masculins ne partagent à priori avec le légateur aucun lien de parenté. Autre différence, lorsque les femmes établissent un legs, celui-ci porte presque toujours sur le tiers de l'ensemble de leurs biens, ce qui correspond selon la loi au maximum de ce qui est légal, tandis que certains des legs masculins, par le détail porté à la définition des biens transmis, mais

⁹⁵ Dans un cas, l'identité du légataire est omise.

encore le nombre des bénéficiaires, prennent la forme de véritables testaments. De cette façon, un homme atteste léguer 40 *riyâl* à une femme dont il a pris en charge l'entretien et à laquelle il déclare, au surplus, faire don des frais occasionnés par cette prise en charge, 12 *riyâl* à sa "divorcée", 12 *riyâl* à son laveur, 2 *riyâl* à celui qui récitera (le Coran) sur sa dépouille, 5 *riyâl* pour l'achat d'un Coran et 4 *riyâl* pour "son rachat"⁹⁶. Enfin les bénéficiaires des legs féminins comme masculins, gratifient bien plus souvent des hommes que des femmes. Aussi bien, le legs féminin paraît à première vue constituer une alternative pour corriger ou au contraire amplifier, les effets des processus de transmission du patrimoine familial, induits par un mode de succession préétabli et rigide, au bénéfice des agnats.

Une analyse plus fine de ces données corrige néanmoins ces appréciations. En effet, si les femmes sont globalement moins souvent bénéficiaires que les hommes, leur nombre n'est cependant pas négligeable : elles sont 33 à être désignées comme légataires, parmi lesquelles neuf partagent le bien légué avec un homme. Dans 28 cas, ce sont des femmes qui sont à l'origine du legs. Si les legs féminins sont en majorité dirigés au profit d'un membre de la famille ou de la parenté agnatique, 24 d'entre eux intéressent des personnes n'en faisant pas partie, du moins en apparence. Enfin, s'agissant de la famille considérée, si sa configuration suggère pour une part le poids des intérêts des agnats et/ou masculins dans le choix par les femmes de leurs dévolutaires, elle permet également de voir à l'oeuvre des stratégies de transmission qui s'écartent de, et même tentent de compenser, ces intérêts ; en tout état de cause, celles qui pouvaient faire figure de simples agents d'intérêts les dépassant, se montrent sous les traits d'actrices à part entière dans le jeu social qui s'effectue à l'occasion de ces legs.

"Celui qui a des biens pouvant faire l'objet de dispositions testamentaires fera bien de préparer son testament. Il ne peut y avoir de legs en faveur d'un héritier

⁹⁶ 24/25 *Safar* 1204, 141 (38).

légitime.” Cette mention d’un grand savant malikite⁹⁷ rappelle opinément que des legs ne sont établis que par des personnes susceptibles de posséder quelque fortune. L’ensemble des héritages considérés lors de l’établissement d’un legs font, sans entrer dans le détail, référence à des biens constitués aussi bien de mobiliers et de liquidités que de bienfonds. A coup sûr ces legs intéressent-ils des biens relativement conséquents. Le legs intéresse effectivement une frange aisée de la société, il s’agit ici cependant en grande majorité de femmes.

La phrase citée plus haut, incitant au bon sens, suggère encore que les desiderata des individus relatifs à la transmission de leurs biens ne sont pas nécessairement conformes à ce que prévoit le système de la succession en droit musulman. Le legs, en effet, consiste en l’organisation de la dévolution d’une partie de sa propre succession au bénéfice de personnes qui ne font pas partie des ayants droit à la succession. Or, l’identité de ces derniers est déterminée pour une part par le lien de parenté qui les rattachent au défunt et pour une autre à la configuration familiale.

Les dispositions des testateurs ne peuvent être entièrement appréciées sans la connaissance de la configuration familiale du *de cuius* et partant de l’identité des héritiers effectifs. Parmi les légataires universels, seuls figurent les père et mère du *de cuius*, l’époux ou l’épouse, et les filles et fils. Aucun de ces derniers ne figure (ni en droit ne le peuvent) parmi les bénéficiaires de legs. Par défaut d’ascendants et/ou de descendants, du moins mâles du *de cuius*, d’autres membres de la famille de ce dernier peuvent prétendre à la succession. Ce sont les enfants de ses fils (et de ses fils uniquement) par défaut de ces derniers, et ses frères et soeurs s’il n’a (ou n’a plus) ni père, ni descendance masculine⁹⁸. Si donc les uns et les autres sont désignés comme légataires, cela indique que le constituant du legs compte parmi ses ayants droit dans un cas des enfants et/ou des petits enfants en lignée masculine, et/ou son père, dans l’autre le père des enfants en

⁹⁷ Al-Quayrawani La Risâla, Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l’Islam selon le rite malikite, Ed. IQRA, 1996, p. 170.

⁹⁸ Ajoutons qu’entre encore dans la succession les ascendants (grand-père et grand mère paternels) par défaut de père, et les oncles paternels par défaut de fratrie. Les uns et les autres ne sont pas concernés par les legs présentés ici.

question. Cela indique encore que ces légataires concurrencent les héritiers légitimes pour le partage de la succession. Pour tous les autres membres de la famille désignés comme légataires (et à fortiori ceux qui n'en font pas partie), on ne peut apprécier l'identité des héritiers. On ne sait donc pas à priori si les legs établis au profit de ces personnes l'ont été ou non en l'absence d'héritiers (auquel cas la succession est versée au Trésor), ou encore en l'absence de tout autre membre de la famille, d'origine et/ou par alliance, ou non. Sans doute ces considérations guident-elles en partie les choix des testateurs.

Vingt-neuf legs ont été établis par des femmes au profit de membres de leur famille d'origine, dont vingt-et-un sont des hommes et six des femmes (deux sont au profit d'un groupe comprenant hommes et femmes). Parmi eux, on compte treize frères (ou groupes de frères), quatre neveux, fils des frères, et deux cousins, fils de l'oncle paternel. Dans un cas encore, un legs est établi au profit du fils de la soeur du testateur issu d'un mariage endogame, le père du fils portant le même nom que la testatrice. Dans l'ensemble de ces cas, soit 20 sur les 72 legs féminins établis, les testaments ont consisté à privilégier les membres de la lignée agnatique de la famille d'origine.

Dans d'autres cas, une femme teste au profit des quatre enfants de son frère, parmi lesquels deux garçons et deux filles, une autre établit son legs en direction de ses deux frère et soeur, une troisième au profit du fils de sa soeur. Six autres femmes lèguent le tiers de leur héritage à une ou plusieurs de leurs soeurs. Ces dispositions, quoique en direction des membres de la famille d'origine, ne recouvrent pas les mêmes préoccupations quant à la question des conséquences sur le patrimoine familial de la dévolution des biens : dans chacun de ces neuf cas en effet, les biens transmis par héritage sont susceptibles d'intégrer d'autres lignages. C'est encore le cas de trois legs faits en direction de femmes, sans qu'aucun lien de parenté entre elles et les testatrices ne soit libellé, mais dont les nom suggèrent qu'il s'agit de parentes.

Si les legs féminins en faveur de la famille d'origine, et en particulier de ses membres en lignée agnatique, apparaissent relativement nombreux, cette famille n'est pas la seule. La famille maternelle des testatrices apparaît également à l'occasion de la

constitution de deux legs au bénéfice d'oncles maternels. Mieux représentée encore est la famille par alliance. En effet, dans huit cas, des legs sont établis au profits des membres de la parenté des époux des testatrices. Or, ces legs concernent pour moitié des hommes (père, frère, fils) et pour moitié des femmes (mère, soeur, filles). S'il s'agit d'un transfert de patrimoine à la famille par alliance, la volonté de préserver ces biens au sein de ce nouveau lignage ne s'affirme pas lorsque des femmes sont bénéficiaires.

Si l'on observe maintenant l'identité des bénéficiaires désignés par les testateurs, hommes et femmes, lorsqu'ils lèguent en direction de leur descendance (dans six cas), on constate que sont très nettement privilégiés les hommes : dans un cas seulement en effet, une femme lègue le tiers de ses biens au profit exclusif de sa petite-fille. Néanmoins, à une exception près, ce sont les enfants des filles et non des fils qui héritent dans ce cadre, soit une descendance par les femmes, exclue dans tous les cas de figure de la succession de leur grand-mère, de leur grand-père (dans deux cas) maternel(le).

Le legs n'est pas seulement une affaire de famille, la plupart des hommes qui établissent un testament (8 sur 13), mais également un certain nombre, proportionnellement non négligeable de femmes (24 sur 72) désignent des bénéficiaires à priori choisis à l'extérieur du cercle familial. A priori, car il se peut que ce lien existe en fait⁹⁹. Ces legs concernent plus souvent des hommes (20) que des femmes (16), dans quatre cas des groupes de personnes des deux sexes, il peut s'agir de fratries mais également de couples dans deux cas (un homme et son épouse). Parfois, il nous est donné de saisir la nature des rapports existant entre le testateur et la personne désignée : une femme entend qu'un enfant reçoive à sa mort le tiers de son héritage. Or il semble qu'il s'agisse d'un enfant qu'elle a pris en charge. Elle déclare ne rien réclamer au père de celui-ci en fait de ce qu'il lui doit. Une autre femme précise qu'elle avait placé 40 *riyâl*

⁹⁹ Ainsi un homme constitue un legs au profit de 4 frères et soeurs qui s'avèrent être les enfants de sa fille. On a compté dans la parenté des hommes et des femmes portant le même nom que le testateur, considérant que cette homonymie jouait le rôle d'un identificateur. En effet, lorsqu'un lien de parenté est défini dans le libellé d'un acte, une partie du nom seulement est délivrée (ex : son frère Ahmad). On a considéré que les personnes désignées n'appartenaient pas au groupe familial lorsque ni une définition d'un tel lien ni le nom ne permettait de l'établir, ce qui est une définition minimale.

chez l'homme qu'elle désigne pour être le bénéficiaire du tiers de son héritage. Elle reconnaît qu'il lui en a rendu 20, qu'avec les 20 autres, il a procédé à l'achat d'un linceul d'un montant de 12 *riyâl* et demi et qu'il reste donc débiteur de la somme de 7 *riyâl* et demi.

Dans quatre autres cas, les legs ne sont pas établis au profit de personnes mais d'institutions, et ils sont à l'initiative d'hommes comme de femmes. Deux d'entre elles établissent un legs en faveur d'une mosquée¹⁰⁰. Un homme déclare léguer 3 *riyâl* à l'eau d'une mosquée, un autre le tiers de son héritage à l'eau d'une fontaine. Une femme fait établir un acte par lequel elle lègue à l'eau de cette même fontaine 3 *riyâl* par an. A cette occasion, elle atteste revenir sur sa décision de léguer le tiers de son héritage à son frère.

Dans un certain nombre de cas, les legs féminins peuvent paraître dominés par des intérêts familiaux et masculins qui dépassent les intérêts des testatrices. Pourtant, à y regarder de près, ces préoccupations ne semblent motiver qu'une minorité d'entre elles. Inversement ces legs définissent une certaine variété de configurations familiales où s'affirment tour à tour des expériences filiales, conjugales ou maternelles. L'importance des legs en direction de la famille apparaît à nouveau moins révélatrice des pressions masculines que de la nature de l'environnement social des femmes, qui sont davantage confinées que les hommes dans l'univers familial, sans que celui soit pour autant exclusif. Surtout, cet univers apparaît être investi de façon dynamique et volontaire. Pour une bonne partie d'entre eux, ces legs manifestent en effet de la part de leurs auteurs le souci de maîtriser la transmission *post mortem* de leurs biens en direction d'individus ou de parents précisément désignés. D'individus ou d'institution, tels ces femmes qui dotent par leur legs une mosquée, une fontaine. D'autre part les hommes ne sont pas seuls à préparer leur enterrement et à cette occasion à manifester leurs préoccupations religieuses : la prévision de l'achat d'un linceul, l'établissement du montant de la somme qui sera distribuée aux pauvres pour le rachat des péchés, sont des considérations que n'omettent

¹⁰⁰ Une autre désigne pour bénéficiaire un homme qui est l'administrateur de cette même mosquée.

pas de prendre en compte certaines femmes. Dès lors, la pratique majoritairement féminine du legs montre une certaine conscience des femmes dans leur rapport à leurs biens, peut-être d'autant plus sensible qu'elle est l'occasion de faire valoir des relations privilégiées et singulières.

C'est, maintenant, en faisant place aux recours féminins, qui se manifestent en particulier dans le cas de conflits, que l'on pourra analyser la nature des rapports que les femmes entretiennent avec l'institution juridique.

B : L'horizon social des recours féminins

En ce qui concerne l'examen des rapports des femmes de Constantine à l'institution juridique au cours de la période considérée dans notre documentation, ce qui apparaît, c'est que celles-ci sont présentes devant le *qâdhî*, et en leur propre nom, qu'en d'autres termes elles s'imposent dans les actes comme des "sujets de droit". Ceci est rendu visible en raison du dynamisme des rapports existant entre les femmes et leur environnement social. Cet environnement concerne en premier lieu leur cercle familial (ascendants et collatéraux), mais aussi celui constitué à la suite des alliances matrimoniales et enfin, avec une moindre fréquence, un troisième cercle se dessine qui inclut des relations de voisinage et de contiguïté, voire, jusqu'au rôle de bienfaitrice en direction de la cité que quelques-unes s'entendent à jouer.

La pratique juridique, si elle se nourrit des valeurs sociales dominantes, ne se résume pas non plus aux attendus des rapports de domination qui s'exercent dans une société, où les femmes sont tenues sous le joug de l'autorité masculine et de la famille patrilinéaire, sans représentation directe reconnue dans les domaines économique et des responsabilités publiques. L'exercice de cette pratique montre au contraire des femmes non seulement présentes, mais encore partie prenante de contentieux qu'elles viennent plaider en leur nom.

S'agissant de l'activité des femmes en matière juridique à Constantine à la fin du XVIIIème siècle, on retiendra ici ce qui au travers des recours féminins fait penser qu'en dépit des énoncés abrupts des actes, résumés de résumés d'une procédure, s'exposent devant le *qâdhî* et/ou ses *'udûl* des latitudes à la négociation, se font valoir des expressions de la singularité, qui toutes d'une manière ou d'une autre sont l'indice d'interactions sociales que l'ordre de domination dans lequel sont tenues les femmes ne suffit pas à emporter. Cela a nécessité d'opérer des choix dans l'ensemble de la documentation dont on dispose. Ces choix se sont en partie imposés en fonction de l'importance du détail dans l'énoncé des actes, mais aussi en tenant compte de la variété des expressions qui s'y font jour. Il s'agira peut-être d'exemples à la limite, mais en tant que cette limite fait partie du tout. Autrement dit, les singularités qui seront mises en relief le sont en elles-mêmes ; et en même temps un classement de ces actes dans d'autres grilles de lectures possibles, qu'il s'agisse de la matière ou des compétences juridiques dont ils relèvent par exemple, les fondrait dans la masse. Ce choix n'est donc pas, ou pas en tant que tel, celui de l'exceptionnel, mais celui méthodologique, d'une lecture du contenu de ces actes en vue de la question de savoir quel est la teneur de l'activité juridique des femmes constantinoises à cette époque dans leur environnement social, et de quelles actions elles usent pour affirmer et défendre leur identité sociale, ou pour dire autrement, "pour inventer leur vie"¹⁰¹.

1/ Modalités de représentations

En dépit de l'importance du nombre d'affaires relatées dans ces actes concernant, à un titre ou à un autre, des femmes, celles-ci sont le plus souvent absentes à l'occasion de la définition de contrats : l'établissement des mariages est affaire d'hommes exclusivement, les répudiations à fortiori plus encore. Dans la grande majorité des cas, les femmes se

¹⁰¹ F. Colonna, "Comment ruser avec l'uniformité", introduction de Etre marginal au Maghreb, textes réunis par F. Colonna avec Z. Daoud, Paris, CNRS, 1991, pp. 3-10. Voir également la définition d'un programme comparable, mais qui n'intéresse pas spécifiquement les femmes, J.C. Martin, "Violences sexuelles, pratiques de l'histoire" op. cit, p. 661.

font représenter également à l'occasion des transactions qu'elles entreprennent en tant que vendeuse ou acheteuse, et le nom de leur procureur, qui est toujours un homme apparaît dans le libellé des actes. On eut pu s'attendre dès lors à ce que les femmes dans leurs recours en justice utilisent massivement la procédure de la procuration et se fassent représenter par un tiers : or cette procédure n'est pas beaucoup plus fréquemment investie par les femmes que par les hommes. Il arrive que des femmes désignent pour mandataires leur père et plus souvent leur époux dans le but, en particulier, de percevoir leur dû auprès d'un ancien mari. Mais la configuration de l'utilisation de cette procédure donne à penser qu'elle répond surtout aux désirs des mandataires de recouvrer les biens en question. Le plus souvent cependant, les femmes sont présentes pour déclarer, contester et demander justice. Parler en son nom, en personne, c'est le sens de la démarche qui consiste à se rendre à la *mahkama*, quel que soit l'enjeu effectif de la déclaration.

Créancières, et le plus souvent des dettes de leur époux, mais aussi légataires, et donatrices, sont les figures féminines les plus récurrentes que les actes nous donnent à voir. Chacune de ces opérations a son contexte propre, dont on ne peut saisir tous les enjeux d'ordre individuel. Un seul acte peut ratifier plusieurs opérations engagées par la même personne.

Ainsi, le Hâdj 'Umar b. 'Abdalhafîdh a reconnu qu'il est en dette auprès de son épouse la servante de Dieu Fâtima fille de Muhammad al-Fawî des 30 *riyâl* (correspondant au) restant du *sadâq* et consent à cela. De même qu'elle-même a reconnu également devant ses deux témoins qu'elle a légué le tiers de son héritage qui sera perçu à sa mort et quand elle aura rejoint sa dernière demeure. Cela sera dépensé en aumônes et en rançons (*fadiya*). Elle a reconnu également qu'elle avait fait don à sa fille Nafûs en personne, d'un *maqfûl* (fibule ?), d'un bracelet de pieds (*khakhâl*) et de deux draps de mousseline (*shâsh*) le premier des deux (*shaq qasab* ?) et l'autre (*matlûq*). Son action (*fi'luhâ*) a été sanctionnée en présence de ses deux témoins, et ils sont dans leur ensemble en état de témoignage intégral¹⁰².

¹⁰² 18 Jumada II 1202, 28 (4).

Certaines femmes viennent définir les termes d'engagements, liés dans certains cas à la prise en charge d'une tierce personne, engagement qui prend la forme d'un don désintéressé, comme dans l'acte suivant concernant le sort d'une orpheline :

Fâtima fille du Hâdj 'Alî Qatâf al 'Ulwî s'engage à entretenir Nawâdji', fille de Mahfûd al-'Adâssî durant son existence chez elle. Elle est saine d'esprit et de corps. Devant ses deux témoins.¹⁰³

Une autre, à l'occasion de l'achat d'un bien immeuble réalise un don d'utilité public. S'il s'agit pour certaines de gérer leur biens, de léguer et de donner, pour d'autres le recours à l'institution consiste à faire déclaration d'indigence. Ainsi, cette femme, Nadjma fille de Muhammad b. Mubârak az-Zamûlî, qui vient reconnaître n'avoir aucun bien personnel et être prise en charge par ses petits enfants qui, est-il écrit, "l'entretiennent en présents, par pitié et commisération (*hanân*)"¹⁰⁴. Mais si les femmes s'adressent à l'institution, c'est encore à la suite de contentieux, dont les motifs et l'identité des adversaires permettent de cerner la part prise par les femmes, dans les conflits portés devant le *qâdhî* et au delà les interactions sociales dans lesquelles elles sont partie prenante.

2/ L'environnement familial

Dans un des actes de remariage, une clause stipule que l'époux s'engage à ne pas imposer à sa femme la fabrication de *haïk* ¹⁰⁵. Derrière cette revendication féminine se profile la réalité de la participation des femmes à l'activité économique dont on chercherait en vain les manifestations au travers des organisations professionnelles. Mais cet acte indique aussi que c'est dans la maison, au sein de l'espace familial et conjugal,

¹⁰³ *Rabî' al-awal* 1204, 241.

¹⁰⁴ 8 *shawwâl* 1202, 48 (8).

¹⁰⁵ 29 *sha'bân* 1203, p. 108.

que se définissent avec le plus de vigueur les conditions d'existence des femmes, et partant, les manifestations de leurs désaccords.

De fait, la présence des femmes dans ces pages constitue un bon vecteur d'analyse des configurations familiales : l'intérêt des actes qui en rendent compte réside dans le fait que l'on voit s'exercer au sein même des familles tout à la fois les alliances et les accords, les mises au point et les conflits.

a - Les biens familiaux

Les enjeux des conflits intrafamiliaux, résident en particulier dans la position des biens dans la famille, et en tout premier lieu ceux relevant des successions. L'héritage est affaire de famille et c'est en effet l'un des principaux motifs d'opposition des femmes aux membres de leur famille, frères, oncles et neveux en particulier. Ainsi,

Sî Balqâsam fils du Hâdj Muhammad as-Saqdâlî s'est mis d'accord avec sa tante paternelle la servante de Dieu Mubâraka fille du Hâdj Balqâsam aS-Saqdâlî, à la condition qu'il lui verse 40 *riyâl*, ce qu'il a fait et elle lui a accordé le reste, à l'amiable¹⁰⁶.

La fratrie ne laisse pas d'être un terrain de mésentente familiale, à propos des successions :

La conciliation est advenue entre la servante de Dieu, 'Aljiya, fille de Muhammad b. Sa'ad ad-Darrâdjî et son oncle maternel, Muhammad fils de al-'Almî, de la lignée des Awlad Sa'îd b. Salâma, à la condition que le second donne à la première, 12 *riyâl* de la monnaie de la ville de l'époque. Cela fait suite au fait qu'elle lui a réclamé la part d'héritage de sa mère, Turkiya, à laquelle elle avait droit, et après que le différend entre eux eu tiré en longueur, ils se sont mis d'accord sur ce qui a été mentionné. Elle abandonne sa réclamation à son encontre¹⁰⁷.

¹⁰⁶ 13 *Radjab* 1202, 33 (16).

¹⁰⁷ *Ramadhân*, 1204, 186 (5).

La possibilité de renoncer à l'héritage, en particulier par le biais du don, constitue un motif pour les détenteurs des biens de justifier leur position quand une exhéredation est dénoncée. Mais c'est sans compter avec la pugnacité de certaines pour recouvrer leur droit. C'est le cas notamment d'un contentieux opposant une femme à son frère, à propos de l'héritage de leur père. Le frère postule que sa soeur lui avait fait don de sa part d'héritage, mais celle-ci en nie le fait. Le *sulh*, prononcé au terme d'un long conflit consécutif à la réclamation, se solde par l'octroi à la plaignante de la moitié de ce qui devait lui revenir¹⁰⁸.

Dans un autre cas, deux soeurs sont à l'origine d'une plainte à l'encontre, elle aussi, d'un frère auquel les plaignantes réclament une part sur la succession de deux autres de leurs frères décédés. Puis elles reviennent sur leur dires en reconnaissant que rien ne leur revient sur cet héritage, et que ce que détient leur frère est en fait le fruit d'un don que ses frères lui avaient fait avant leur mort. Ici, les femmes se liguent contre leur pair masculin : sont-elles ou non de bonne foi ? On ne le saura pas. Mais qu'il s'agisse pour ces femmes d'avoir tenté une ruse quitte à ce qu'elle soit démasquée, ou qu'au contraire l'issue de l'affaire se soit imposée à elles par la nécessité d'un renoncement tacite lié peut-être à des pressions, il importe ici de constater que si les conflits fraternels s'imposent dans ces actes, c'est peut-être en raison d'une pratique abusive de l'exhéredation à l'encontre des femmes de la famille, mais c'est certainement parce que celles-ci viennent en dénoncer les abus.

b - Annulations de mariages

Ces abus ne sont pas seulement d'ordre financier, ils concernent également les mariages forcés. Elles sont relativement nombreuses, celles que l'on découvre au détour d'un acte, venues faire valoir des conditions invalides de leur mariage¹⁰⁹. L'énoncé des actes ne leur

¹⁰⁸ 5 *Hidja* 1204, 208 (13).

¹⁰⁹ Voir par exemple, 2/3 *Djumâdâ al-thânî* 1203, 91 (8) ; 11/15 *Djumâdâ al-awal* 1204, 86 (43) ; 20 *Rabî' al-thânî* 1203, 81 (24) ; 27 *Radjab* 1202, 37 (41) ; 8/9 *Muharram* 1204, 129 (9) ; *Sha'bân* 1204, 172 (14-15j) ; 21 *Ramadhân* 1204, 190 (25) ; 18 *Safar* 1205, 225 (45) etc...

donne que peu la parole. Il ne fait que signaler leur désaveu de la version des faits développée par ceux qui prétendent être leurs époux légitimes. Beaucoup d'annulations de mariage sont prononcées, rarement les hommes obtiennent gain de cause à la suite d'une telle confrontation¹¹⁰.

Si ces affrontements opposent bien des femmes à leur prétendant, c'est indirectement la légalité du contrat passé par les hommes de la famille de ces femmes qui est mise en cause. Un père, un oncle, un frère ou un cousin se trouvent sous le feu des dénonciations de femmes contre des pratiques contractuelles (et c'est bien là la défense du mari qui dit avoir passé contrat avec le père de la femme) qui trouvent un recours dans l'adresse au *qâdhî*. Dans un cas même, le frère de la femme est explicitement allié à l'époux contre lequel elle s'est retournée, et s'en fait le représentant :

Il a été établi que l'allégation du Sayid Ahmad b. Sa'ûd al-Dharbânî qui s'est fait représenter par le fils de son oncle, le Sayid b. al-Hâdj 'Uthmân al-Dharbânî également, a été annulée. Par elle, il prétendait que le Sayid Ibrâhim al-Dharbânî lui avait donné en mariage sa fille Khadîdja, fille *mudjabara* (relevant du statut du *djabr*), et que c'est son père le Hâdj 'Uthmân qui avait accordé le mariage. Celui qui a l'autorité juridique a exigé la preuve (de ses assertions) qu'il n'a pas fournie. Il a (par conséquent) prononcé l'irrecevabilité et l'annulation de l'allégation susmentionnée¹¹¹.

Le *qâdhî* récuse la validité d'une union pour laquelle l'une ou l'autre règles juridiques n'ont pas été respectées, la définition d'un douaire, l'accord formel de l'épouse, ou comme dans le cas précédent, l'attestation de l'accord du père. Mais seule la plainte des femmes, ou leur refus d'accepter la situation qui leur était imposée, a pu enrayer le marché passé, sans doute de bonne foi, entre les prétendants et les tuteurs des

¹¹⁰ Je n'ai relevé qu'un seul cas où la validité du mariage est prouvée en dépit des allégations de la femme : "le mariage (*nikâh*) a été établi de Shâmikha fille de Mubârak b Shîbân, qui est connu (sous le nom) d'as-Sakhrâwî. Et cela est que le Sayid Balqâsam b Ahmad al-Fûrtâwî a allégué contre elle que son père Mubârak susnommé, la lui avait donnée en mariage, de son vivant, pour un *sadâq* d'une valeur de 50 *riyâl*, et elle l'a désavoué dans cela. Et il a fourni une preuve et elle a été incapable de contester son prix, incapacité absolue. Et le *qâdhî* de l'époque a jugé de la nécessité du contrat et de l'établissement du mariage, établissement intégral comme l'exige la loi. Consentants à la date".

4 *Safar* 1205, 220 (7).

¹¹¹ 13 *Djumâdâ al-thânî* 1204, 164.

femmes. On voit bien comment ici le droit est “à prendre”. Parmi les actes, certains d’entre eux plus bavards, permettant de saisir la teneur des débats devant l’instance juridique, montrent que la légalité du contrat de mariage n’est appréciée par le *qâdhî* qu’au vue d’une dénonciation explicitement formulée devant lui par les femmes :

La discorde a eu lieu entre Alî fils du *Hâdj al-‘Afwan al Rahmûnî* et la fille de son oncle Turkiya fille de Alî b. Shayiba, en raison de ce que son père (à elle) la lui avait donnée en mariage de son vivant. Et le fils de son oncle (à lui, c’est-à-dire le frère de la femme), Muhammad b. Alî lui avait accordé le mariage (*nikâh*) en raison de son absence à l’assemblée du contrat et compte tenu de son âge (sa maturité). Et après le trajet entre la ville du contrat et le lieu de résidence de Alî fils du Hâdj susmentionné, il s’est réclamé du contrat du fils de son oncle, croyant que cela suffisait. Et (au moment de la consommation du mariage = *ghalafa al-nabâ’*) avec la fille susmentionnée, elle l’a désavoué totalement, et elle a fait appel (a remis son autorité) au respectable *qâdhî*. Et quand il a examiné leur affaire, il lui est apparu que le mariage (*nikâh*) n’est pas de rigueur pour la fille en l’absence du consentement (*qabûl*) qui est requis pour la validité du mariage, et a jugé du fait qu’il n’a aucun droit sur elle ni aucun moyen contre elle, comme cela est clair par ailleurs, à la date¹¹².

La relation, même rapide, de l’affaire montre que le mariage, endogame comme dans la situation précédente, a été contracté entre les deux cousins à Constantine, quand la femme, qui sans doute est une toute jeune fille, puisqu’elle est mentionnée sous le terme de *bint*, ne s’y trouvait pas, habitant là où résidait son cousin. N’aura-t-il fait le voyage jusqu’à la ville que pour obtenir la confirmation de la promesse du père depuis mort, auprès du frère ? En tout état de cause l’homme paraît sûr de son droit pour avoir fait la démarche le mettant en règle et seul le refus de la femme d’entériner l’accord passé à son insu à pu mettre en cause sa légalité.

Cela indique encore que même loin de la ville et du *qâdhî*, des femmes ont une idée de ce qu’elles peuvent revendiquer.

¹¹² 4/5 *Radjab* 1203, 97 (10). Voir aussi 1/17 *Shawwâl* 1203, 114 (8).

Inversement, on peut se demander quelles sont les réelles motivations de ces femmes, à vouloir obtenir l'annulation de leur mariage : dans la majorité des cas, le mariage a été consommé. Il semble bien qu'il s'agisse ici, à l'appui d'arguments de droit, d'écourter une relation dont elles ne veulent pas. Dès lors tous les arguments valides peuvent être avancés pour peu qu'ils trouvent un écho favorable auprès du *qâdhî* :

L'annulation de la plainte de Ahmad fils de Muhammad al-Qabâ'ilî, maçon de profession, a été établie, par laquelle il accusait la toute jeune fille Mubâraka fille de Alî al-Sanhâdjî. Les faits sont qu'il l'avait épousée et qu'elle l'a refusé. Il a fait appel à celui qui a l'autorité juridique actuellement, qui a constaté l'importance du nombre d'années qui les sépare. Puis l'époux s'est présenté et a annulé sa plainte, et le *Shaykh al-qâdhî* de l'époque a jugé l'annulation de sa plainte, qui n'a pas été retenue. Après un jugement intégral et public.¹¹³

3/ Relations d'alliance

Ce sont certainement, dans les pages de ce registre, les conflits conjugaux qui sont à la fois les plus nombreux et les plus variés en considération des motifs avancés. Mais au delà des conflits entre époux, des femmes se confrontent plus largement à leur famille par alliance et y compris dans certains cas à leur propres enfants.

a - Les conflits d'intérêt conjugaux

Les mises en demeure opérées par les femmes à l'encontre de leur époux ont le plus souvent pour motif des dettes impayées, pour le recouvrement desquelles les femmes consentent à opérer un accord (*sulh*). Il peut s'agir d'aspects liés à l'économie purement domestique, relative notamment aux frais d'entretien des enfants du couple :

Le *sulh* est advenu entre 'Ishûsh fille de Ramadhan al-'Anâbî et Muhammad b. 'Abdallah al-Hanâchî de façon que le second verse à la première 6 *riyâl*, à la condition

¹¹³ Rejeb 1204, 172, 14-15.

qu'elle abandonne son allégation à son encontre par laquelle elle alléguait de ce qu'elle avait entretenu leur fille (à eux deux) durant 5 ans et l'avait vêtue, ce qu'il a contesté, et après la contestation, a eu lieu le *sulh* susnommé. *Sulh* intégral et déterminant (*qâta'an* = tranchant) pour le différend et le litige (*khasâm*), comme cela est clair par ailleurs, et il ne reste absolument rien entre eux, à la date¹¹⁴.

Quelquefois la comptabilité conjugale achoppe sur les bénéfices d'une transaction commerciale dans laquelle les deux membres du couple étaient partie prenante. Cela suggère l'existence d'actions économiques pour lesquelles hommes et femmes d'un couple sont partenaires, ce que se chargent d'établir quelques femmes lésées :

La conciliation est advenue entre Fâtima fille de Ahmad b. Zanûda et son époux as-Saghîr fils de Muhammad ad-Darrâdjî, à la condition qu'ils partagent, à égalité entre eux le profit tiré (de la vente de) trente trois ovins. Après le long différend qui les a opposés à la demande de Fâtima susnommée, le *Shaykh al-qâdhî* a jugé ainsi, par devant le Sayid 'Umâr b. Sayid 'Abdarrahmân et le Sayid Muhammad al-'Almî¹¹⁵.

Mais dans un autre cas, les conflits juggèrent la défiance, portée à la connaissance de l'autorité juridique. Une femme accuse son ex-époux du vol d'une fibule en or. Ce dernier prête serment de son innocence, à défaut d'autres preuves¹¹⁶.

La violence conjugale n'est pas absente non plus, souvent sanctionnée, si la victime le demande, par la prononciation du divorce :

Le *Shaykh al-qâdhî* de l'époque a jugé, après approbation des '*ulamâ*', le divorce (*talâq*) de 'Aysha fille de Muhammad b. 'Azûz d'avec son mari Balqâsam fils de Tâhir quand il a été établi qu'il l'a blessée et qu'elle a réclamé le divorce. Cela a été jugé par devant le Sayid al-'Almî et le Sayid b. 'Azûz¹¹⁷.

¹¹⁴ 2 *Hidja* 1202, 56 (3).

¹¹⁵ *Ramadhân* 1204, 189 (22).

¹¹⁶ 2 *Hidja* 1204, 207 (4).

¹¹⁷ *Ramadhân* 1204, 190 (28).

La séparation dans ce cas n'est sans doute pas la solution privilégiée par le *qâdhî*. Elle n'en demeure pas moins une issue possible, dont s'emparent les hommes :

Le Hâdj Mubâarak al-Saqnî a répudié Fâtîma fille de Ibrâhîm, première répudiation après l'annonce, sans compensation, et elle abandonne contre lui la plainte par laquelle elle l'accusait de l'avoir frappée sur la jambe droite. Comme cela est clair par ailleurs et tous sont en état de témoignage intégral¹¹⁸.

Mais aussi, et peut-être surtout, les femmes :

Amina fille de Balqâsam al-'Anânî s'est présentée en alléguant des méfaits de son époux Muhammad b Mubâarak as-Salâwî, et elle s'est fait connaître devant celui qui a l'autorité juridique et ses deux témoins, qui a sollicité d'elle la non séparation. Elle a refusé et préféré se séparer de lui. Et que Dieu soit satisfait de son avis, c'est la nécessité du divorce *bâyana*. Jugement intégral à la date¹¹⁹.

Dans certains cas cependant, la victime se contente d'exiger une contrepartie financière de la même façon que dans les cas de dénonciations mettant aux prises des protagonistes plus anonymes.

Zaynab fille de Bûdjam'a, fabricant de portes, a prélevé sur son époux, Muhammad, fils de 'Alî az-Zaytûnî, 10 *riyâl*, en contrepartie de l'abandon de la plainte qu'elle avait déposée contre lui parce qu'il a fait tomber l'une de ses dents. Il ne reste rien de sa réclamation à son encontre¹²⁰.

b - Conflits opposant les femmes à leur famille par alliance

La belle famille est également de la partie dans les conflits initiés par des femmes, essentiellement là encore en liaison avec les problème d'héritage. Les femmes héritent en

¹¹⁸ 5/6 *Qa'ada* 1202, 53 (4/5, 14).

¹¹⁹ 17 *Djumâdâ al-thânî* 1202, 28 (2).

¹²⁰ 6 *Djumâdâ al-thânî* 1203, 162.

droit de leur époux, ce qui nécessite parfois une décision de justice. Par exemple, ce jugement qui décide de l'octroi à une femme et ses deux enfants, de neuf chèvres, cinq têtes de boeufs et une couverture, qu'elle avait réclamées à son époux, depuis décédé¹²¹.

Faire valoir ce droit amène des femmes à affronter les membres de leur famille alliée, eux-mêmes héritiers, ce qui ne va pas sans frictions. Ainsi :

Il est advenu que Muhammad fils de Muhammad as-Sanhâdjî a concédé à l'épouse de son frère 'Alî, Um-Hanî fille de Muhammad b. Makhîuf al-Musîmî les meubles du domicile en contrepartie de son *sadâq* et de son droit dans l'allégation qu'elle a portée contre lui pour ce qu'il lui a pris de la succession de son frère, en copropriété entre eux¹²².

L'arriéré du *sadâq*, en particulier quand l'époux vient à mourir sans s'en être acquitté, pousse de nombreuses femmes à en revendiquer le paiement :

Le *sulh* a été établi entre le Hâdj Ahmad fils de Marzûq et l'épouse de son fils, Hafsa fille du Sayid Muhammad ar-Rahâlî à la condition qu'elle prenne (une partie) de ce qui lui reste du *sadâq* (dont lui est débiteur) son fils le Sayid Mubârak, et dont le montant est de 40 *riyâl* de la monnaie de l'époque. Elle prend sur cela 22 *riyâl* et en abandonne 18. Elle a reconnu avoir perçu (ce montant) devant ses deux témoins et est consentante à cela à la date¹²³.

Dans d'autres cas, les propres enfants de leur époux, dont elles ne sont pas les mères deviennent leurs adversaires si elles en viennent à réclamer afin de recouvrer des biens bien souvent d'une valeur minimale : un bracelet de pied évalué à 5 *riyâl* par exemple¹²⁴. Enfin, on ne s'étonnera pas de trouver dans les pages du registre les échos

¹²¹ 18 *Safar* 1204, 138 (26).

¹²² 10 *Rabî' al-awal* 1203, 75 (6).

¹²³ 4 *Djumâdâ al-thânî* 1203, 84 (14, 7/12).

¹²⁴ Le *sulh* a été établi entre l'époux de la servante de Dieu, Khadîdja fille de Muhammad b. Zâ'id, qui agit en tant que son représentant, et l'épouse de Muhammad b. Zâ'id susnommé, la servante de Dieu fille du Hâdj Muhammad, par lequel l'époux de la fille susnommée donne à l'épouse de son père 5 *riyâl* et elle abandonne sa plainte dans le bracelet de pied qui était l'objet de sa réclamation et qui faisait partie des biens de son époux Muhammad b. Zâ'id susnommé. *Sulh sahîh* et l'objet du *sulh* a été perçu devant ses deux témoins (10 *Sha'bân* 1203, 105 (22)).

de conflits opposant des mères à leurs enfants, à propos de dettes ou autres biens revendiqués par les deux parties. Parfois les documents établis ne laissent pas trace du motif du conflit, les actes que font dresser les femmes n'ayant pour but que d'entériner la fin de la discorde :

La servante de Dieu, Lalûna fille du Hâdj b. Zikrî a reconnu devant ses deux témoins qu'elle n'a plus aucun motif de désaccord entre elle et ses deux enfants, Muhammad et 'Uwîsha. Consentante à cela, satisfaite sans contrainte¹²⁵.

Cependant, c'est bien souvent au prix d'une contrepartie que les accords se font, dûment attestés alors. Dans le premier cas de cette espèce que j'ai retenu, mère et fille se sont fait représenter qui par son frère, qui par son époux.

Muhammad b. al-A'li s'est mis d'accord avec Muhammad b. Ahmad, tous deux à titre de représentants, en ce qui concerne le premier, de son épouse, en ce qui concerne le second de sa mère (à elle), après le différend entre elles à propos des effets (*hawâ'ij*) que la mère avait confiés (*shawwarat biha*) à sa fille. Conformément aux termes de cet accord, la fille accorde à sa mère la fibule avec 23 *riyâl*, le tout compensant le prêt gracieux fait par cette dernière à sa fille. Et il ne reste rien à l'une chez l'autre de ce qui a nécessité la procédure. *Sulh* intégral et déterminant pour le différend et le litige, comme cela est clair par ailleurs, à la date¹²⁶.

Dans le second, c'est encore une mère qui obtient gain de cause face à son fils :

Le respectable *qâdhî* a jugé à l'encontre de Muhammad¹²⁷ al-Mahdjûbî, après sa reconnaissance faite auprès de sa mère Mariam fille de Muhammad que le boeuf dont l'une des oreilles est tombante et l'autre déchirée, qui se trouve entre les mains du premier appartient à sa mère Mariam susnommée. Jugement intégral et public. Sa reconnaissance est entérinée et son énoncé a été établi en conscience¹²⁸.

¹²⁵ 29/30 *Djumâdâ al-awal* 1202, 25 (13).

¹²⁶ *qa'ada* 1202, 55 (43).

¹²⁷ Muhammad est complété par l'expression *yaftah al-mayih* que je n'ai su traduire.

¹²⁸ 27 *sha'bân* 1203, 108 (48).

c - Les clause de mariage, ou l'exigence d'une vie sociale :

Dans plusieurs cas, un homme répudie son épouse sous réserve qu'elle abandonne sa plainte à son encontre le mettant en demeure de lui verser l'arriéré d'une dette d'un montant de quelque importance. La confusion entre ces deux attendus tient d'avantage à celle de la formulation qu'aux motifs propres du divorce qui légalement ne se justifie que lorsqu'il est accordé, sous condition, à une femme qui le demande. Or ici, cette demande n'est que sous-entendue. Mais il est souvent, quoiqu'on en dise, l'une des formes de régularisation des rapports conjugaux. D'autres actes témoignent de la volonté explicite de certaines de faire valoir une séparation dont leur époux ne veut pas. Il s'agit pour elles de trouver les preuves nécessaires pour parvenir à leur fin. Pour ce faire, des femmes réfèrent à des causes entendues¹²⁹, comme l'impuissance de leur époux :

Le *Shaykh al-Qâdhî* a accordé à 'Abd al-'Azîz b. Bû 'Alî al-Wadjratnî, un délai d'un an, après avoir été mis au fait de l'allégation prononcée contre lui par son épouse 'Aldjiya de son impuissance. Délai qui débute à compter du jour du 24 du mois de *sha'bân* de l'année 1203, à la date¹³⁰.

Ou son absence prolongée, à condition toutefois d'en établir la preuve :

Um Hanî fille d'Ahmad as-Sâfî s'est répudiée elle-même, première répudiation après l'annonce, en raison de l'absence de son mari Muhammad fils de 'Abdallah ash-Shablî. Absence ininterrompue de telle façon qu'il n'y a pas eu connaissance d'information le concernant ni (de prise en charge) de son entretien (à elle). Après qu'ait été établi ce qui est mentionné par devant le *qâdhî* de l'époque. Le Sayid Muhammad fils de Muhammad al-'Almî et le Pauvre de Dieu 'Umar b. 'Abdarrahman ont témoigné de cela. Approuvé à la date¹³¹.

Ici, les époux n'ont pas même droit au chapitre. Mais le plus souvent les demandes de divorce sont l'objet d'un conflit entre les parties. La nature des preuves

¹²⁹ Reconnus dans les textes.

¹³⁰ 24 *Sha'bân* 1203, 107 (4/9).

¹³¹ 3 *Qa'ada* 1204, 201.

exhibées n'est pas toujours explicite dans l'énoncé des actes dont la teneur des termes témoigne pourtant des rapports de force engagés, comme dans le document suivant :

Un conflit a eu lieu entre l'honorable 'Abdalqâdar at-Tuzrî et son épouse Shaykha fille de 'Alî al-Khabshânî, conflit consécutif au fait qu'elle a allégué contre lui le *talâq* et il l'a désavouée. Et elle a produit une preuve à ce propos le mettant en demeure (*a'zâr lahu*) et il n'a pas apporté de contestation (*wa lam ya't bi-mut'an*) et il est invalide, d'une totale invalidité, et celui qui a l'autorité juridique a jugé à son encontre de la répudiation que Dieu le rende conforme. Approuvé à la date ¹³².

C'est que les revendications des femmes en vue d'obtenir le divorce ne se situent pas seulement au niveau des conditions définies par la loi mais encore en rapport avec des engagements consignés au titre de clauses dans les actes de mariage et que les époux n'auraient pas tenus. Il en va ici de la parole donnée et de ses conséquences. Les clauses telles qu'elles sont définies au moment de la contraction du mariage sont essentiellement de trois types : l'entretien par l'époux des enfants de sa femme "durant leur mariage", des clauses visant à juguler la polygamie de l'époux, soit par l'exigence que celui-ci répudie définitivement une ex-épouse, soit qu'il s'engage à ne pas en épouser une autre, sous peine que la première ne divorce. La transgression de cette clause n'a pas toujours de conséquences définitives comme en atteste l'acte qui suit :

Le Hâdj Mubârak fils de Sî 'Alî a repris (après l'avoir répudiée) Hafsa fille de Muhammad fils de Khâled ash-Shûqî. Parce qu'il avait prêté serment de ce qu'il l'a répudierait en mentionnant qu'il ne se marierait pas avec une autre, et que s'il le faisait elle était répudiée. Et quand il en a épousée une autre, ses deux témoins ont témoigné qu'il l'a reprise. Et elle est intégralement connue. Par devant son *kâtib* et le Sayid 'Alî b. 'Azûz. Consentants à la date¹³³.

¹³² 16 *Qa'ada* 1203, 120 (19).

¹³³ 10 *Rabî' al-awal* 1205, 230 (1/6).

Mais il aura fallu en dresser par écrit le procès, ce qui suggère la réalité d'un vif débat conjugal. Dans un autre cas, l'affaire trouve une issue moins favorable à l'époux : un homme pris en flagrant délit de remariage a tenté de contrevenir à la sentence du divorce revendiqué par sa femme, en faisant appel de l'avis du mufti hanafite qui tentera un compromis manifestement refusé par l'épouse outragée. Le *qâdhî* malikite, devant lequel l'affaire est portée à l'initiative de cette dernière lui donnera raison :

Le jugement de celui qui en a l'autorité a établi le *harâm* (divorce irrévocable) entre la servante de Dieu 'Aysha fille de Ahmad al-Yawrârî et son époux le Hâdj 'Alî fils de 'Abdallah al-'Almî. Car il s'était engagé à la répudier irrévocablement s'il se mariait avec une autre qu'elle. Il s'est marié et par conséquent a trahi son serment. Puis il a fait venir le mufti d'obédience hanafite qui a prononcé une *fatwa* en faveur d'un divorce avec la seconde. Et quand le respectable *qâdhî* (malikite) en a pris connaissance, il a considéré la *fatwa* non valable, et elle lui est rendue illicite. Il ne peut la reprendre sauf après qu'elle ait été mariée à un autre.

La dernière clause la plus couramment définie dans les contrats de mariage est l'engagement du mari de loger l'épouse "dans la ville du contrat". L'acte qui suit donne un développement circonstancié des arguments portés par l'un et l'autre adversaires, tendant en ce qui concerne l'époux, à justifier le bien fondé de sa conduite, consistant pour l'épouse à faire valoir son point de vue en considération des engagements pris :

Le jugement de *harâm* de Zaynab fille de Sî alTayib al-Kabâbî a été établi sur son époux 'Abdarrahman b. 'Alî des Awlâd Sayid Isâ Ibn al-Akhâl, et elle n'est plus en état pour lui sauf après qu'elle ait été mariée à un autre. Et cela est qu'il a reconnu qu'il avait subordonné le fait qu'elle soit *harâm* s'il ne la ramenait pas de la campagne à Constantine. Le moment (est venu) d'accomplir la récolte de ses plantations et de battre le blé. Et quand il eut accompli cela, il ne l'a pas ramenée en prétextant qu'elle était malade (alors que) selon elle le voyage ne présentait pas de difficultés. Et quand le cas a été présenté à celui qui a l'autorité juridique à ce moment là, il lui est apparu que son prétexte est sans fondement et il a jugé qu'elle est haram pour lui et il est en

état de témoignage légal et le consentement est sans entraves. Consentant à cela à la date¹³⁴.

Comment mesurer l'enjeu des clauses de ce type ? Certes, la formulation, relativement courante, en est généralement standard, sur le mode "l'époux s'engage à ne pas sortir son épouse de la ville du contrat sans son consentement. Et s'il le fait, "elle est répudiée", ou selon une autre variante, "elle a son autorité en main". Cette clause est reconnue dans les manuels de droit, et n'a rien de spécifique à Constantine. Elle à la double conséquence, dans ce cas, de jouer la préférence de la ville contre la campagne¹³⁵, et d'autre part de préserver les femmes d'une vie sinon "errante", du moins qui les couperait de leur réseau de sociabilité, de leur propre famille en premier lieu. En effet, dans un certain nombre de cas, cette clause est "adaptée", les conditions de logement définies, qui postulent que l'épouse ne peut quitter la maison d'un père, d'un tuteur, d'une mère ou d'une soeur sans qu'elle y consente, ni intégrer la demeure d'une co-épouse ou d'une *mamlûka*, une esclave concubine, voire celle des frères de l'époux sans son accord préalable. Quant aux déplacements en dehors de la ville, certaines clauses ne les rendent possibles qu'au printemps, ou, cela revient au même, interdits en hiver. Une telle refuse un déplacement forcé à Mila, une autre accepte que Kairouan puisse constituer un lieu de séjour. Petits arrangements, mais grandes conséquences si les termes du contrat ne sont pas respectés : c'est le divorce. Parfois cette clause prend les allures d'un programme plannifié dans le temps, comme dans l'acte suivant :

Muhammad fils de 'Alî al-'Anâbî a épousé Tassa'adit al-Wartîlânî (...). Il s'engage à la loger avec sa mère durant deux ans après l'année en cours. Quand à cette année, elle habite avec lui, là où il a affaire. Et s'il déroge à son engagement en ne la logeant pas avec sa mère durant la période susmentionnée, et sans son consentement, c'est le divorce¹³⁶.

¹³⁴ 26 *Muharram* 1204, 134 (36).

¹³⁵ La chose est très souvent explicite : la campagne (el-bâdiya), la région (de l'époux, watânihi)) constituent les lieux de villégiature indésirables. Dans un cas l'époux s'engage à ne pas "éloigner son épouse des alentours de Constantine".

¹³⁶ 28 *Muharram* 1203, 68, (45).

Il se peut qu'inversement ces mariages aient été conclus entre des hommes vivant en ville et des femmes de la campagne. Certaines de ces clauses indiquent en effet que l'époux s'engage non pas seulement à ne pas sortir son épouse à la campagne, mais encore à lui assurer un logement en ville. Cette exigence de résidence urbaine constitue alors l'une des conséquences de ces mariages. Dans tous les cas, le libellé de ce type de clauses mais surtout l'utilisation qui en est faite démontrent, en dépit des contraintes réelles que les hommes sont en droit de faire porter sur leurs épouses, la possibilité pour les femmes d'affirmer leur droit à une vie sociale.

4/ Les relations sociales de contiguïté

Un certain nombre d'affaires dans lesquelles les femmes sont impliquées laissent entrevoir que leur vie sociale se développe dans des rapports de voisinage et des relations sociales de contiguïté. Sans doute, le nombre relativement restreint des actes qui en rendent compte signifie encore qu'il ne s'agit pas d'un environnement féminin dominant. Pourtant, les confrontations qui s'y manifestent, en désignant la volonté de certaines de défendre leurs biens et leur intégrité, indique que ces interactions sociales ne sont pas inexistantes, et que pour peu que l'occasion se présente, elles peuvent faire l'objet de revendications publiquement énoncées. Un premier conflit de ce type met aux prises une femme avec un prêteur sur gage :

Sî Muhammad as-Sakfâlî et Mas'ûda fille de 'Alî al-Halîmî se sont mis d'accord, à la condition que Sî Muhammad verse à la plaignante 25 riyâl. La conciliation fait suite au fait que Mas'ûda susnommées lui avait sollicité un emprunt de 10 riyâl, et déposé chez lui une (*jûjana* ?) en gage. Et après un certain temps, il a attesté l'avoir perdue. Le conflit entre eux s'en est suivi et s'est prolongé, puis ils se sont mis d'accord sur le montant susmentionné¹³⁷.

¹³⁷₁₅ *Rabî' al-awal* 1202, 13, n°6 (181).

Ces dépôt ne sont parfois que de petites choses, objets domestiques placés un temps en contrepartie de quelques menue monnaie, mais dont la perte paraît coûteuse :

Le *sulh* a été établi entre Balqâsam fils d'Ahmad al-Farqânî et Hafsâ fille de Mansûr b. al-'Isqa', à la condition qu'il lui verse 3 *riyâl*, (ce qu'il a fait) au vu de ses deux témoins, (suite à) l'allégation de la seconde à son encontre selon laquelle elle avait placé chez lui un ? de toile, un câble de cuivre, un pendant (d'oreille) en or, une épingle (servant à retenir le vêtement, *khalâla*) en or et 20 mouchoirs de soie, ce qu'il a nié. Puis ils se sont mis d'accord sur ce qui est indiqué, consentant à cela à la date¹³⁸.

De telles affaires montrent que des femmes, sont en prise avec la nécessité de gagner quelque argent. Plus souvent créancières, les voici endettées, et le cas échéant prises à partie par des partenaires économiques qui réclament leur dû. Une femme tentera de faire valoir en vain qu'elle s'était acquittée par un dépôt du paiement de sa dette :

Le jugement a eu lieu à l'encontre de la servante de Dieu, Khâda fille d'Ahmad al-'Anâbî, par devant les seigneurs '*ulamâ*' siégeant au *Madjlîs* (à payer) ce qui correspond au montant de 90 *riyâl* à l'honorable, le Sî Hasan fils de Sî Muhammad al-'Amûwî à titre de commandite (*'alâ sabîl al-qarâdh wa sinatihi*) et de la futilité de son allégation quant à la mise en dépôt qu'elle aurait effectuée. Le Sayid Muhammad al-Masbâh et le Sayid Muhammad al-Mahdjûba ont témoigné de cela à la date¹³⁹.

A propos d'une histoire d'âne volé, dont la propriétaire tente de récupérer la contrepartie financière, on voit encore une femme en affaire avec un commerçant, pour lequel cet âne constituait la force de travail. Le lui avait-elle loué ou s'en est-il emparé indûment ? L'a-t-il négligé ou le vol est-il indépendant de ses actes ? On a l'impression ici que les deux adversaires sont des voisins.

Il est advenu le jugement d'irrecevabilité de l'allégation de Amina fille de Sî Ahmad al-Warzâdnî, et de validité de l'allégation de Sî Muhammad fils de Sî 'Abd al-Karîm.

¹³⁸ 18 *Sha'bân*, 1205, 263.

¹³⁹ 16 *Shawwâl* 1204, 155 (35).

Les raisons de l'affaires sont relatives au fait que le second a pris à la première un âne avec lequel il commercialise le transport de la laine. Il lui a fait passer la nuit à ciel ouvert et ne l'a pas introduit dans sa maison, (si bien que) l'âne a été volé pendant la nuit. Et elle l'accuse de l'avoir pris sans son autorisation, et de lui avoir interdit l'accès à l'abri dans lequel il se trouvait. Puis le différend est apparu, à la suite de quoi, elle abandonne sa plainte qui n'a pas été retenue¹⁴⁰.

Une femme encore réclame le prix de moutons qu'elle aurait vendus à un homme

Le respectable *qâdhî* de l'époque a jugé de l'abandon de l'allégation de 'Aldjiya fille d'al-Mubâarak al-'Anânî, qu'elle portait contre 'Alî ibn 'Abdallah b. as-Sarây. Et il n'y a rien pour elle chez lui quant au prix des moutons qui était l'objet de sa plainte contre lui. Abandon intégral comme cela est clair par ailleurs, par devant ses deux témoins. Consentants à la date¹⁴¹.

La propriété foncière est également objet de conflit. Ces conflits ont le plus souvent un cadre familial, mais parfois aussi en débordent. Voici par exemple une femme propriétaire d'une maison, venue de Mila, petite ville à proximité de Constantine, qui se présente devant le *qâdhî* suite à un conflit de voisinage lié à un dégât des eaux :

Le Shaykh al-*qâdhî* a jugé l'allégation de 'Aljiya fille de Dâlî Hassûn al-Mîlî (de Mila) irrecevable, et l'allégation de son adversaire, Muhammad fils de Mûnis Bû-Charît al-Mîlî également, valide. Ceci à propos des dégâts de la maison qui lui appartient (à lui) aujourd'hui, appelée auparavant Dar b. Qarîda, à côté de la mosquée (*masdjid*) Shaykh al-Baraka Sîdî Takûk, qui se trouve à l'intérieur de la ville susmentionnée. La plainte qu'elle a déposée contre lui, qui n'est pas valide, est relative à l'écoulement de l'eau qui se fait depuis sa terrasse (à lui), qui a détérioré sa maison (à elle), qui est en face de la sienne. Mais le mur sur lequel se trouvait son ancienne porte (à lui), lui appartient (à elle). Jugement intégral et public¹⁴².

¹⁴⁰ 8 *Ramadhân* 1205, 268 (11).

¹⁴¹ 24 *Shawwâl* 1204, 199 (61).

¹⁴² 24 *Sha'bân* 1204, 174.

Autre motif de conflit à propos d'immeubles, la perspective d'invalider un achat pour cause de défaut non signalé au moment de la vente. Ici les adversaires sont deux femmes, sans liens de parenté attestés :

La dispute est advenue entre Khadîdja fille de (*illisible*) et Fâtima fille de Mubâarak, suite au fait que la première a vendu à la seconde le quart indivis de l'ensemble de la maison, dont l'entrée est à l'ouest, qui se trouve dans une ruelle (*râ'igha*) sans issue, au dessus d'al-Batahâ', pour 165 *riyâl* de la monnaie de la ville du moment, et la somme et l'objet de la vente ont été perçus. Puis la seconde a accusé la première de ce que la maison présente un défaut, et (l'autre) l'a désavouée totalement. Celui qui a l'autorité juridique lui a ordonné d'établir la preuve de son allégation, et elle n'a opposé aucune preuve (*hudja*), et la vendeuse susmentionnée a prêté serment (faisant valoir que son adversaire) avait connaissance du défaut et était consentante. Il ne reste entre elles aucune revendication, comme cela est clair par ailleurs, et toutes sont en état intégral de témoignage¹⁴³.

D'autres conflits montrent des femmes revendiquant la paiement d'un loyer impayé. Ici le forfait est vieux de plusieurs années :

Le *sulh* est advenu entre la servante de Dieu Turkiya fille d'al-Mana' et Sî Hasan b. 'Umâr, à la condition qu'il lui octroie 10 *riyâl*. Elle abandonne contre lui l'allégation selon laquelle il a habité environs 36 ans avant la date avec l'intention d'annuler le loyer (dû) pour cette période. Et après le *sulh*, elle abandonne la réclamation du surplus. Elle s'est faite connaître par son époux le Hâdj Muhammad, par devant son *kâtib* et le Sayid Muhammad ar-Rabrûb. Consentants à cela à la date¹⁴⁴.

Témoin encore de ce que les femmes défendent devant le *qâdhî* leur droit à l'intégrité, ces revendications faites suite a des violences physiques en dehors de l'espace conjugal. Une femme porte plainte contre une autre qu'elle accuse de l'avoir blessée au

¹⁴³ 15 *Shawwâl* 1202, 49 (12).

¹⁴⁴ 10 *Shawwâl* 1205, 275.

cours d'une échauffourée qui les avait opposées¹⁴⁵. Une femme, aux côtés de son époux, fait appel au *qâdhî* suite à une fausse-couche provoquée par la méconduite d'un homme :

Sî Muhammad fils de 'Abâs ash-Shâb s'est mis d'accord avec la servante de Dieu Mubâraka fille de 'Alî et son époux 'Abdallah b. Muhammad, à condition qu'ils abandonnent l'allégation portée contre le premier, selon laquelle, ils l'accusaient d'avoir frappé Mubâraka, non, d'avoir effarouché Mubâraka susnommée à la suite de quoi elle a perdu son foetus. A la condition qu'il leur verse 7 *riyâl*, et il ne reste leur rien de l'allégation à son encontre. Consentants à cela à la date, comme cela est clair par ailleurs, à la date¹⁴⁶.

Une femme enfin, obtient réparation suite à une altercation qui l'a opposée à un homme muni d'un fusil. L'homme en question se fait représenter par son frère :

Le *sulh* a eu lieu entre la servante de Dieu 'Aysha fille de 'Alî al-Qal'î et Muhammad fils de A'râb al-Wadjratnî, à la condition que le second verse à la première 40 *riyâl* de la monnaie de l'époque, en quoi il s'engage à la place de son frère 'Alî. Les faits sont que 'Alî a fait parlé le fusil qu'il avait dans sa main. Il en a résulté pour elle une balafre sur le visage, et une oreille arrachée. Par devant le *qâdhî* de l'époque, il se sont séparés en se tenant mutuellement quittes¹⁴⁷.

Prises aux pièges de tractations dominées par des intérêts "masculins" et/ou familiaux au mépris de leur personne ? En tout état de cause, ces femmes viennent devant le *qâdhî* pour faire valoir leur bon droit à l'encontre d'un époux, d'un membre de leur parentèle ou encore, mais c'est plus rare, d'un tiers sans liens de famille attestés. La masse de ces recours définit la teneur d'un espace social au sein duquel les prérogatives féminines sont plus grandes qu'on eut pu le penser, ce qu'il faut interroger.

¹⁴⁵ 9 *shawwâl* 1205, 275.

¹⁴⁶ 12 *Muharram* 1203, 64 (8).

¹⁴⁷ 6 *rabî' al-awal* 1204, 143.

III Le rôle de l'institution juridique dans la ville

Ronald Jennings il y a 20 ans, a analysé les modalités de l'activité juridique des femmes à partir de l'étude des registres de tribunaux de la ville de Kayseri, en Turquie au début du XVII^{ème} siècle¹⁴⁸. Il constate le rapport de forte proximité de celles-ci avec l'institution : selon ses termes, "la *mahkama* (le tribunal) fait partie de leur vie" alors même que ces femmes n'ont aucune prérogative reconnue dans les domaines économiques et politiques de la cité et qu'elles sont confinées à l'espace domestique. Pour expliquer cet état de choses, et à défaut d'études comparables, Jennings avance l'hypothèse que cette latitude féminine à recourir à la *mahkama* pourrait résulter de la survivance de pratiques turques pré-islamiques. Alors que ces manifestations féminines se font jour dans un cadre bien particulier, celui des rouages d'une institution clairement islamique dont les références relèvent précisément dans ce cas du droit hanafite, dominant en Turquie à l'époque ottomane, l'auteur préfère y voir la trace de pratiques issues d'un passé inconnu. Il ne peut admettre qu'une telle pratique puisse trouver ses sources dans l'Islam, dans l'institution duquel, les vecteurs constitutifs de la domination du modèle patriarcal, comme l'idée d'une justice religieuse, lui paraissent déterminer des freins trop importants pour permettre une telle ampleur des expressions féminines, quitte à minimiser les référents islamiques sur lesquels elles se fondent. Face à cet Islam jugé trop absolu, il opte, presque par défaut, pour la carte du particularisme local encore à

¹⁴⁸ Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th Century ottoman juridical records. The Sharia court of Anatolian Kayseri", in Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol.XVIII^o, part I, 1975.

prouver. Ne considère-t-on pas communément l'office du *qâdhî* comme une instance tout entière tournée vers l'effort de s'accorder avec les préceptes sharaïques et dont le souci de les faire valoir à la lettre importerait davantage que son efficacité sociale ? Ce n'est pas cependant tout à fait ce que montre une étude de J. Berque, scrutant les agissements d'un *qâdhî* dans un contexte rural où plus qu'ailleurs s'imposent "les terribles automatismes de la coutume"¹⁴⁹, comme autant de transgressions à la Loi. L'auteur montre ce magistrat s'accordant bon gré mal gré avec les attendus du droit coutumier, mais sans jamais le revendiquer. Car son aptitude à "imposer son arbitrage entre forces concurrentes", quitte à convenir ponctuellement d'aménagements de ses références canoniques, contribue dans le même temps à le faire reconnaître comme le véritable interprète de la Loi, elle-même revigorée par la capacité du *qâdhî* à s'en faire le représentant actif. Cette expérience de l'univers rural ne lui est pas exclusive. A Constantine, comme à Kaysery à l'époque moderne, l'interpellation du *qâdhî* apparaît comme une action qui participe de l'entretien du lien social. De ce point de vue, la *mahkama* s'affirme comme un lieu d'expression et de négociation. Il est temps d'observer de plus près le rôle de cette institution à Constantine, à la fin du XVIIIème siècle.

A : Les modalités sociales des recours en justice

Il y a plusieurs niveaux d'appréhension du corpus des recours féminins que l'on a longuement exposés. En premier lieu, on peut mettre en parallèle les arguments avancés par les hommes à propos de mariages jugés invalides pour cerner la teneur de langages contradictoires. En second lieu, il est intéressant de circonscrire les types de revendications féminines en particulier lorsqu'elles divergent de celles des hommes en vue d'appréhender ce qui les motive. D'autre part, et consécutivement, on tentera

¹⁴⁹ L'intérieur du Maghreb, op. cit., p. 30.

d'appréhender le coût de ces recours, qui dans un certain nombre de cas peuvent apparaître à priori scandaleux, en tout cas peu respectueux de l'ordre social dominant. A partir de ces questions, se dessinent les conditions de la manifestation des conflits inscrits dans un ordre social, dont on peut se demander en quoi et comment l'instance juridique agit activement à sa reproduction.

1/ Une alternative à la coutume

On a noté en particulier que nombreux sont les recours féminins qui aboutissent à l'annulation de leur mariage. Mais dans le même temps, les prétendants affichent des pratiques qu'ils semblent appréhender comme des usages à la fois courants et justifiés. Le détail des arguments développés par ces derniers n'est que rarement relaté dans les actes. Cependant l'énoncé de l'un d'eux cite les propos d'un homme relatant les conditions de son union avec une femme, après que celle-ci eut fait recours à l'instance du *qâdhî*, en ces termes :

Zawâbî (l'époux pris en faute) a dit " Muhammad (le père de la femme) m'a dit : tu relèves ma fille Nûwa et tu l'abaisse sur la couche et je te la donne, et je l'ai relevée et abaissée sur la couche"¹⁵⁰.

Le juge, après avoir consulté le Conseil des '*ulamâ*', conclut à la nullité du mariage, de telles pratiques étant considérées, selon les termes même de l'acte, comme invalides aux termes de la loi. Pourtant l'homme paraît être sûr de son bon droit, en faisant référence à l'accord que lui a donné le père de la femme. Il ne s'agit pas pour lui de dénoncer ce dernier, mais bien de faire valoir qu'il n'a pas enlevé cette femme puisqu'il l'a épousée avec le consentement de son tuteur. Il fait là référence à une règle d'honneur, qui de son point de vue justifie la validité de son union.

¹⁵⁰ 7 *muharram* 1204, 129.

Il a été établi que l'allégation d'as-Samâtî fils de Sahîl ar-Rab'î est nulle et l'allégation de Muhammad fils d'al-Mabrûk est valide. Les faits sont que le premier a allégué contre le second qu'il lui a donné sa fille en mariage, la servante de Dieu Amina, vierge et "contrainte" (*djabr*) (ce qu'il justifie en) disant : il m'a dit, si tu dis "Mûh", je te la donne en mariage et je l'ai dit, et l'autre a nié cela. Il est apparu au respectable *qâdhî* que ce propos ne contracte pas (*lâ yan'aqadu bihâ*) le mariage, et a jugé de la futilité de son allégation et de la validité de l'allégation de son adversaire, comme cela est clair dans l'acte de jugement qui est entre ses mains. Consentants à cela à la date¹⁵¹.

On voit bien là la mise en perspective d'usages qui ne s'affirment pas délibérément contre la loi, mais qui s'imposent parallèlement à elle en vertu d'attendus qui coïncident avec des règles en vigueur dans la société, dont l'ensemble désigne des pratiques coutumières, la coutume. Et si celle-ci peut-être regardée comme légale par leurs protagonistes, ou tout au moins comme légitime, c'est justement parce que loin d'autoriser des comportements et des actes anarchistes, elle repose sur un ensemble de règles respectueuses de valeurs, en particulier celles qui agrément l'ordre patriarcal, et s'instaure comme un code régissant les conduites individuelles.

A cette coutume, les analyses historiques et ethnographiques ont fait souvent référence s'agissant des contrées rurales. Ces régions éloignées de la ville et des contraintes de la loi sharaïque ici toute puissante, constituaient le terreau privilégié de son épanouissement. Il semble que de tels résultats pourraient être nuancés ; à bien des égards, il s'autorisent d'avantage de conceptions idéologiques qui imprègnent fortement les défenseurs théoriques de la *sharî'a*¹⁵². Quoi qu'il en soit, la ville n'est pas le bastion d'une loi religieuse orthodoxe au point que la coutume n'y aurait aucun droit d'asile. Les recours en justice ne laissent de faire penser qu'elle s'impose au contraire de façon non négligeable dans la régulation des relations sociales urbaines.

Mais d'autre part, si la campagne affirme de façon plus visible que la ville le poids de la coutume, celle-ci ne cesse de s'affirmer dans les discours des juristes sous

¹⁵¹ 18 *Safar* 1205, 225 (45).

¹⁵² H Touati, Entre Dieu et les hommes, op.cit. pp. 88 et suiv.

des dehors qui se veulent conformes à la *shari'a*, à l'issue d'un jeu subtil d'interprétations dont elle ne cesse d'être le référent¹⁵³. Autrement dit, cette frontière sur la ligne de laquelle s'opposent ville et campagne est idéologiquement construite.

Plutôt que d'opposer ici univers et cultures, ce que l'on peut voir à travers la teneur de ces recours suggère une manipulation constante entre des ensembles de règles contradictoires qui révèlent moins l'ignorance des individus que leur latitude à jouer des unes contre les autres. De ce point de vue, les recours féminins s'affirment comme une alternative à des règles coutumières dès lors que ces dernières sont plus défavorables aux femmes que celles de la *shari'a*. En dépit des attendus d'une loi religieuse cautionnant la position sociale subordonnée des femmes, celles-ci trouvent dans son recours ponctuel un moyen efficace de combattre une coutume qui les lèse davantage, mais dont rien ne dit qu'elles n'en usent pas à d'autres occasions.

2/ Ordre et désordre

Face à la masse des conflits familiaux initiés par les femmes, ceux dont les hommes sont à l'origine sont par comparaison quasi-inexistants. Ce, en particulier, s'agissant de problèmes liés à des biens, dont on a vu qu'ils constituent un terrain remarquable des revendications féminines. Dans deux cas seulement, un conflit met en scène une confrontation entre deux frères à propos de la répartition de la succession de l'un de leurs parents. Dans trois autres cas des litiges opposent soit des frères, soit des cousins soit un neveu à son oncle, dans l'établissement de leur propriété respective sur les parts de maisons ou de terre. A trois occasions, des hommes agissent pour le compte de leur fille en vue de récupérer auprès de la famille de leur époux décédé, l'arriéré impayé du douaire. Inversement un mari réclame encore la part d'héritage dévolue à sa femme, suite à la mort de son père. Enfin dans un cas le frère d'une femme décédée réclame à son époux le reliquat du douaire. Très peu d'affaires donc, dont la dimension familiale est

153 Voir en particulier pour la Kabylie, tenue pour être le bastion le plus imperméable de la coutume, Sami Bergaoui, "Sainteté et orthodoxie en Kabylie..." déjà cité.

pour moitié consécutive à des alliances, et qui dès lors ont à voir avec des intérêts féminins. Le déséquilibre manifeste, entre les revendications féminines et masculines à l'encontre d'un membre de leur famille peut en partie s'expliquer par le fait que la position des femmes est plus fragile que celle des hommes dans l'économie familiale et rendent celles-ci plus vulnérables pour faire valoir leurs droits en matière successorale. Leurs recours renseignent en effet sur les abus dont elles sont victimes à l'occasion des partages des biens familiaux. Mais il serait illusoire de penser que les hommes seraient épargnés par de tels abus. L'absence quasi totale des recours masculins liés à ce type de conflits suggère plutôt que ces derniers trouvent un règlement dans la mise en oeuvre d'autres procédures d'arbitrage qui peut-être ne sortent pas du cadre familial qui les ont vu naître.

C'est sur d'autres terrains que s'affrontent parfois, dans le cadre de l'institution juridique, les hommes d'une même famille, ou alliés, mais toujours dans de très faibles proportions, puisqu'à peine six affaires de ce type sont instruites. Dans certains cas, la cause des conflits est liée aux conséquences d'une mésalliance mettant aux prises les deux parties. Une affaire est portée à la connaissance du *qâdhî*, qui oppose un homme au frère de l'époux de sa fille, victime de la violence de ce dernier dont elle avait constaté l'impuissance virile¹⁵⁴. Dans d'autres cas, les conflits intra-familiaux sont consécutifs à des échauffourées ayant entraîné des blessures, et dans deux cas, la mort d'un homme et d'une femme que les parents, fils ou cousin, portent à la connaissance du *qâdhî*. Ces affaires en petit nombre suggèrent que les conflits entre hommes d'une même famille existent bel et bien, mais que les recours masculins ne se manifestent qu'en raison de la gravité des conséquences de ces mésententes, et partant plus rarement que ceux initiés par les femmes.

Mais les recours de ces dernières montrent également qu'elles ont une conscience aiguë de ce qui leur est dû, et de ce qu'elles sont en droit de réclamer, si même l'ensemble de ces affaires sont probablement très inférieures en nombre par rapport aux

¹⁵⁴ 11 *ramadhân* 1203, 110.

conflits réels. Cette culture féminine sinon du langage du droit du moins du "bon droit" les fait apparaître comme des procédurières que l'accès à l'institution juridique n'effarouche pas.

Cela explique en particulier le caractère souvent minime des enjeux justifiant leurs recours en justice. Les sommes et les biens réclamés, les bénéfices perçus dans le cadre de la définition d'un accord trouvé ne sont jamais suffisamment importants pour être qualifiés de vitaux, alors même que les procédures entreprises font surgir au grand jour les conflits familiaux et en particulier conjugaux. Dans le même temps où le cadre familial s'institue comme le fondement de la société et partant légitime le statut juridique et social subordonné des femmes à l'ordre patriarcal, la mise en lumière des conflits en son sein, et de plus à l'initiative quasi-exclusive des femmes, peut paraître à priori incongru. Faut-il voir dans ces manifestations le fait de rebelles, de femmes mises en marge de cet ordre ? Faut-il appréhender ces revendications comme les expressions d'injustices mettant en perspective les dysfonctionnements de l'ordre social dominant ? L'importance relative des recours, la récurrence des types de dénonciations qu'ils comportent, enfin l'issue des conflits qui le plus souvent s'avère favorable aux femmes, en tout cas se fonde sur la définition d'un accord entre les parties, sans constituer des preuves formelles ne laissent de faire penser que ces conflits ne sont pas reçus comme des manifestations de scandale, c'est-à-dire comme des expressions de déviance. Tout se passe en effet comme si les désordres définis dans ces recours étaient constitutifs, et entendus comme tel y compris par leurs initiatrices, de l'ordre social. Loin d'en manifester les limites, et de le remettre en cause, ils cautionnent et justifient la "place du désordre" dont se nourrissent et où se ressource les modalités et les manifestations de l'ordre social, mais tout en contribuant à en réaffirmer la logique et les fondements. Les recours féminins constituent de ce point de vue une illustration manifeste de cette dynamique, par laquelle la limite entre la "normalité" et la déviance est l'enjeu d'une constante redéfinition, d'une continuelle reconstruction.

B : Attendus et conséquences de la justice du *qâdhî*

Une affaire parmi celles présentées au *qâdhî*, fait état d'un cas de polyandrie :

Le juge a établi l'irrecevabilité du mariage (*nikâh*) de Ahmad fils de Hâmadî as-Sabrî et la dissolution de la protection qu'il exerçait sur Nakhla fille de Sulayman al-Mansûrî en raison de la relation de mariage qui existe entre elle et Djâballah Bû Hayik al-Khbtânî, qui jusqu'à présent n'a pas pris fin. Les faits sont que le premier s'est marié avec elle et à eu d'elle deux enfants, (alors) qu'elle était sous la protection du second, qui n'en savait rien. Quand il a été mis au courant, il s'est pourvu en opposant dans cette affaire, le lien marital entre (la femme) et lui a été établi, et celui existant entre elle et Hâmadî a pris fin. Il n'existe plus de relations entre eux¹⁵⁵.

L'affaire est grave du point de vue de l'institution : un mariage a été conclu devant l'institution juridique qui ne présentait pas les conditions de validité nécessaires, la femme épousée étant elle-même mariée. Cette union indûment légitimée a pourtant duré suffisamment longtemps pour donner naissance à deux enfants, avant que le premier mari ne réalise le forfait et ne fasse valoir son opposition. A nouveau se manifeste ici la fluidité de l'institution matrimoniale, dont le fonctionnement est pris à défaut. Il n'est pourtant pas certain que les différents protagonistes de cet épisode aient été de mauvaise foi. Rien n'indique que la femme (et même son second mari) ait été judiciairement inquiétée et la durée de son second mariage tend à faire penser qu'il a été motivé par l'absence prolongée de son premier époux, jugée sans doute par elle (ou son entourage familial) comme un cas d'annulation de mariage. Mais cette affaire montre encore que l'institution ne statue, y compris contre elle-même, qu'en cas de recours formulé par l'une des parties et qu'il appartient au plaignant d'établir la preuve validant son allégation. Dans bien des cas, faute de preuve, les plaintes sont annulées. Pourtant les preuves,

155 23 *Ramadhân* 1205, 271 (30).

quelles soient manifestes ou testimoniales, les témoignages étant oraux le plus souvent mais parfois écrits, ne suffisent pas en elles-mêmes à donner raison au plaignant : d'autres conditions entrent en compte. L'affaire qui suit permet de saisir dans quelle condition une plainte peut être ou non validée, et à l'horizon de quelle attendu.

Il a été établi, l'irrecevabilité de l'argument de Muhammad fils de 'Alî fils de Sâlah al-'Amwî et la validité de l'allégation de Dhamiya fille de Muhammad fils de Bûhamla al-'Umrî après qu'ait été établi la défection (de Muhammad) à la réunion du jugement, à plusieurs reprises. Et sa plainte n'a pas été entendue après cela. Les faits sont qu'il l'a accusée d'avoir rassemblé à son profit l'héritage de son fils (à lui) Muhammad qui l'avait répudiée (alors qu'elle était) enceinte, ce qu'elle nie. Le *qâdhî* en a ordonné la preuve et lui n'en a pas fait cas, une position qui l'oblige à abandonner légalement sa plainte et après cela, le jugement à été prononcé à son encontre par l'abandon comme (dit) précédemment, qui le désavoue. Ils sont consentants à la date¹⁵⁶

Un homme prétend qu'une femme s'est indûment emparée de la succession de son fils, alors qu'il l'avait répudiée, ce que la femme dément. S'agissant de la position de celle-ci, le résumé n'est pas explicite : on ne sait pas tout à fait si elle dément la répudiation ou plus vraisemblablement l'usurpation. Mais les causes d'annulation de la plainte sont ailleurs, liées aux conditions d'établissement de la preuve exigée : le plaignant en ne faisant pas acte de présence s'est aliéné la possibilité de défendre sa cause. La nécessité pour les deux parties d'être présentes, quitte à se faire représenter, constitue une exigence qui prise en défaut annule non pas seulement la procédure, mais encore l'objet de la plainte elle-même.

De même que les personnes susceptibles d'agir au titre de témoin sont contraintes de s'y plier. Un acte fait état d'un différend relatif à un cas de non témoignage : le plaignant allègue en effet contre un homme de ce qu'alors qu'il lui a demandé de venir avec lui "à la loi" (*ilâ shâra'*) jurer par le *harâm*, il ne l'a pas fait. Son allégation ayant reçu l'appui de la preuve de ses dires, le juge exige qu'à son tour il jure, après qu'une

¹⁵⁶ 13 *Qa'ada* 1204, 203.

enquête ait établi la moralité des témoins, et qu'ait été entendue la défense de celui contre lequel il allait déposer¹⁵⁷.

1/ Quelle vérité ?

Ces affaires révèlent encore qu'il est peu fait cas de l'enjeu de la vérité. La mise en lumière de la preuve, exigée pour établir les faits, ne définit pas le seul enjeu de la résolution des confrontations qui s'exposent devant le *qâdhî*. D'ailleurs, si les conditions de la définition des preuves ne sont jamais relatées dans ces résumés d'actes, l'issue des conflits est par contre systématiquement énoncée. Or, la difficulté à en saisir les attendus tient sans doute au manque de détails dont souffrent les libellés de ces actes, mais encore de ce que l'ensemble des procédures prend en compte des dimensions de l'affaire qui se situent ailleurs que dans la définition de la validité des preuves formulées. On peut prendre acte de ce décalage à la lecture de deux actes établis au cours de deux jours consécutifs et dont la mise en relation permet de cerner la valeur du travail du *qâdhî*.

Le premier acte énonce l'annulation de l'allégation d'un homme, Bûrihla b. al-Bachâr al-Biskrî, par laquelle il accusait le Hâdj Balqâsam b. al-Mûhûb, un muletier, de lui avoir pris un mobilier d'une valeur de 51 sultaniya d'or, de la monnaie de la ville d'Alger. Après lui avoir fait prêter serment, le *qâdhî* invalide sa plainte¹⁵⁸. Le lendemain, un autre acte énonce l'annulation de la plainte du muletier en question déposée à l'encontre du même homme qui l'avait accusé. Le détail de l'affaire y est transcrit : le muletier y fait savoir qu'il avait loué à son adversaire une mule en guise de monture. Il avait voyagé avec lui et alors qu'ils se trouvaient à mi-parcours, la bête s'était noyée dans un oued. Le muletier y accuse son loueur d'avoir délibérément causé la perte de l'animal¹⁵⁹.

¹⁵⁷ 16 *Hidja* 1202, 59.

¹⁵⁸ 4 *sha'bân* 1204, 170.

¹⁵⁹ 5 *sha'bân* 1204, 170.

Sans ce deuxième acte, rien ne permettrait de situer les motivations du jugement du *qâdhî* à propos du mobilier dont s'était emparé le muletier. Certes, aucune preuve manifeste ni testimoniale n'avait pu être établie et le serment du demandeur s'imposait par défaut. Mais tout porte à croire que le *qâdhî* ne mettait pas en doute sa parole. Par contre, la relation de la deuxième affaire fait apparaître que l'usurpateur n'avait fait que se rembourser du prix de la bête perdue. On pourra s'étonner de ce que le *qâdhî* cautionne cette façon de se faire justice soi-même, mais ce serait ignorer que le conflit entre les deux hommes a fait l'objet d'une procédure : l'annulation de la plainte du muletier auprès de l'instance juridique est la preuve de ce que l'affaire a bien eu pour cadre la justice religieuse.

2/ Un jugement de bon sens

Les jugements prononcés n'ont pas seulement pour but de faire coïncider les attendus avec la loi canonique au sens étroit du terme. Le bon sens, la nécessité de faire valoir le bon droit des parties constituent des enjeux tout aussi perceptibles et pertinents dans les décisions prises par le *qâdhî*. Dans plusieurs cas, les attendus font valoir la nature des liens entretenus par les parties, comme des arguments constitutifs des conditions des jugements. A l'occasion du conflit auquel on a fait référence plus tôt, opposant le père d'une femme au frère de son époux violent, le *qâdhî* ordonne aux parties de trouver un arrangement à l'amiable après avoir "constaté la teneur des liens d'alliance affines qu'ils partageaient"¹⁶⁰. L'affaire se conclut par le divorce de la fille et l'octroi au père de celle-ci d'une somme de 40 *riyâl*. Dans un autre cas, la "bonne entente" entre les parties est invoquée pour justifier la décision du juge.

Il a été établi que Fâtima fille de 'Alî de la tribu des Awlâd al-'Asâwî a récupéré ce que lui avait pris son époux, 'Abbâs b. Harakât de la même tribu qu'elle, lors de sa répudiation. Le fait est que lorsqu'il l'avait répudiée, elle s'était rachetée de lui par

¹⁶⁰ 11 *Ramadhân* 1203, 110 (9).

l'ensemble du *sadâq*, et quand elle s'est adressée au *Shaykh al-qâdhî*, celui-ci a constaté leur bonne entente, et (l'époux) lui a restitué (à la plaignante) l'ensemble de cela¹⁶¹.

On situe le contexte de cette décision juridique : cette femme, répudiée, s'en est ensuite retournée chez son époux, elle réclame donc de recouvrer ce qu'elle lui avait versé en contrepartie de leur séparation, qui n'a plus lieu d'être. Or, on a vu que dans bien des cas, les remariages ou les reprises d'union suite à une répudiation ne remettent pas nécessairement en cause les conditions de cette dernière. Le *qâdhî* d'ailleurs ne statue pas à ce niveau : dans le cas de cette requête, la validité du mariage en lui-même n'est pas en cause. Plus fondamentalement ici, il en va de la justesse des conditions qui prévalent à l'harmonie conjugale.

3/ Eteindre la discorde

Le plus souvent d'ailleurs, les conflits se soldent par la définition d'accords à l'amiable entre les parties, le *sulh*. Ces accords, réalisés avec la définition de contreparties financières, sont sollicités par l'instance juridique, en particulier dans le règlement d'affaires liées à la mort d'homme.

On pourrait voir dans ces cas une application de la *diyya*, versement du prix du sang¹⁶². Cependant, le terme lui-même n'est employé qu'à une occasion, et s'impose non sur le mode de l'accord mais en vertu de la condamnation (*hakama 'ala*) du coupable. Ce dernier est accusé d'avoir "faire parler" le fusil qu'il avait dans la main, blessant un homme, dont la mâchoire supérieure fut entièrement dégarnie. La *diyya* est donc ici requise pour blessure et non pour mort d'homme. Un accord est ensuite passé entre les parties, qui limite le montant à 120 *riyâl*, la victime abandonnant au coupable "le reliquat de la *diyya*"¹⁶³.

¹⁶¹ *Hidja* 1204, 212 (55)

¹⁶² sur la *diyya* voir Précis élémentaire de droit musulman, op. cit.

¹⁶³ 3 *ramadhân* 1204, 185.

Dans les cas de morts violentes dont les coupables sont démasqués, comme d'ailleurs dans la plupart des affaires de violence physique portées à la connaissance de l'instance juridique¹⁶⁴, le terme de *sulh* au contraire s'impose et l'issue de ces confrontations montre que la définition des contrats passés entre les parties a pour objet la volonté d'en finir avec la violence même de l'acte dénoncé. Les termes de conciliation et de pardon retranscrits dans les actes prennent alors un sens très particulier, comme dans l'acte suivant :

Muhammad fils d'Ibrâhîm as-Salînî s'est concilié avec Muhammad fils de Balqâsam, connu sous le nom de Shabha (?), à la condition que le second prenne 110 *riyâl* de la monnaie de l'époque au premier contre lequel il avait allégué qu'il avait tué son fils. Celui-ci avait nié puis reconnu l'accusation de meurtre porté contre lui. Le second à perçu du premier le montant conciliateur et lui a pardonné. Il ne reste rien entre eux de ce qui a nécessité la procédure légale, et tous sont en état de témoignage intégral, comme cela est clair par ailleurs, devant celui qui a l'autorité juridique, qui est le Sayid Bal'abâs¹⁶⁵.

Appaiser les conflits, mais aussi déplacer les enjeux de la discorde pour mieux les circonvenir : il semble en effet que le *qâdhî* n'hésite pas à faire preuve de pragmatisme dans le choix de ses décisions, et quelle que soit la nature des conflits, en vue sinon de réparer au moins d'atténuer la violence qui s'y exprime en rétablissant l'ordre des priorités. Dans un cas la mise à l'épreuve de l'honneur familial est la cause d'une affaire portée à la connaissance du *qâdhî*. Un homme avait demandé pour son fils la main de la fille d'un autre. Tous deux s'étaient mis d'accord et le mariage avait été conclu. Mais l'époux, insatisfait du choix de son père, refusa d'agréer l'alliance. On voulut l'y contraindre, mais il rétorqua que (la femme à laquelle on l'avait marié) avait un "museau de porc". Est-ce l'insulte qui provoque le conflit entre les parties ? c'est en tout cas en considération de celle-ci que le juge tranche : il exige de l'époux rebelle qu'il retire ses

¹⁶⁴ 15 *ramadhân* 1205, 270 ; 11 *ramadhân* 1205, 269 ; 21 *muharram* 1203, 67 ; 21 *shawwâl* 1204, 182 ; 17 *shawwâl* 1204, 181 ; 6 *radjab* 1203, 97.

¹⁶⁵ 8 *djumâdâ* al-awal 1203, 86. Bal'abâs est le *qâdhî* de l'époque. Voir encore 11 *shawwâl* 1204 194 ; 30 *qa'ada* 1202, 56 ; 29 *hidja* 1203, 127.

diens “sans quoi le mariage est (établi) entre eux”¹⁶⁶. Le principe du mariage lui-même, pourtant bien établi, n’est dès lors plus en jeu : il fait place aux conditions d’un accord bien plus terre à terre mais tout aussi efficace pour la sauvegarde de l’honneur paternel menacé.

Car croirait-on que ce pragmatisme s’illusionne dans une vision idéale et “enchantée” de l’entente retrouvée, que l’on se tromperait fort. Derrière ces solutions empiriques se manifeste la volonté de préserver, au delà des individus, des valeurs sociales dominantes. Dans l’acte qui suit, l’accusation est motivée par la mort d’un enfant que son père impute à sa propre épouse.

Le *sulh* est advenu entre ‘Alî fils de (Tayab, non) Mas’ûd et la servante de Dieu Fâtîma fille d’Ahmad al-‘Abâsî, à la condition qu’elle lui abandonne 30 *riyâl* du restant du *sadâq* avéré pour elle par sa dette (à lui). Et qu’il abandonne contre elle l’allégation de meurtre sur son fils sur lequel elle s’est endormi ce qui a provoqué sa mort. Abandon intégral et public comme cela est clair dans l’acte rédigé par les ‘*ulamâ*’ siégeant au Conseil des docteurs (*Madjlîs al-‘Ilmî*) et après qu’ils eurent donné leur accord, le *Shaykh al-qâdhî* a jugé de la nécessité de cela. Jugement intégral et public de telle façon qu’il ne reste rien à l’un pour l’autre concernant ce qui a nécessité la procédure légale. Tout cela devant le Sayid Muhammad b. Mahdjûba et le Shaykh al-Wanîs. Consentants à cela à la date¹⁶⁷.

La référence faite au douaire est le seul élément permettant d’établir la relation maritale des deux antagonistes. Cette affaire s’est-elle soldée par leur séparation ? Chose inhabituelle en effet, le lien conjugal entre eux n’est pas spécifié à l’énoncé de leur identité. Mais plus sûrement, il faut voir dans l’absence de référence à la relation maritale des protagonistes l’expression d’une certaine prudence de l’autorité juridique d’autant mieux comprise qu’en fait le maintien de ce lien serait au coeur de la décision de justice qui se fait jour ici.

¹⁶⁶ 1 *radjab* 1203, 96.

¹⁶⁷ 21 *Sha'bân* 1205, 264.

Parce qu'il n'est pas fait non plus mention de lien maternel, il semble encore que l'enfant dont il est question ne soit pas le fruit de leur union. L'affaire a néanmoins pour cadre l'espace domestique, dramatisée par la mort d'un petit enfant en son sein. L'enjeu de la décision, en définissant les conditions d'annulation de l'accusation, se lit clairement comme la volonté sinon de panser la douleur, au moins d'expurger la dimension criminelle de l'accident d'autant plus insoutenable qu'elle met en péril la "bonne entente" conjugale. Les modalités de l'accord apparaissent de ce point de vue explicites. L'exhumation du reliquat du *sadâq* pour servir de monnaie d'échange concourt à permettre l'évaluation d'une contrepartie tout en contribuant à la normalisation au moins formelle des relations des protagonistes. En effet, le montant de cette somme aurait tout aussi bien pu être déterminé indépendamment de l'économie symbolique du couple. En l'y intégrant au contraire, les modalités de l'accord réaffirment dans le même temps sa dimension conjugale, au détriment du forfait à caractère pénal auquel il met fin. Ce déplacement concourt à un objectif non avoué mais néanmoins fort bien illustré ici : en circonscrivant la dimension du conflit à son contexte domestique on préserve du même coup la réalité conjugale des relations entre les protagonistes. Et si d'aventure une telle affaire devait avoir "miné" ce couple, il lui faudrait déterminer d'autres attendus pour justifier une séparation, car cet accord vise à annuler de part et d'autre les arguments susceptibles de la servir.

Il est temps d'interroger le sens de cette justice, d'en apprécier les enjeux et de circonvier les conditions de son rôle social.

4/ Le sens d'une justice de proximité

La justice, telle qu'elle s'affirme et s'applique ici fait apparaître clairement le *qâdhî* comme un arbitre. Cette position se lit dans les conditions mêmes qui prévalent à ses prises de décisions.

La recherche de l'accord, si perceptible dans l'ensemble du corpus analysé, se manifeste dans la plupart des actes, qu'il s'agisse d'ailleurs de simples contrats ou de résolutions de conflit, par l'emploi d'une expression, prenant place de façon récurrente en clôture d'énoncés pourtant lapidaires, selon laquelle les parties sont "consentantes" *tâ'i'an*, aux conditions de l'issue de l'affaire. Les jugements rendus relèvent de l'appréciation du *qâdhî* "en son for extérieur", ce que traduit le verbe *zhahara* ("il est apparu") qui ne revendique pas la vérité de jugement. Enfin, l'initiative du juge apparaît limitée dans l'instruction des affaires, dans la mesure où son action se situe exclusivement à la suite des conflits et des mésententes formalisés par les parties. En raison de cette position spécifique, on a fait de la justice du *qâdhî* deux analyses antagonistes de ses conséquences ; selon la première elle incarne les conditions d'une stabilité sociale maximale, selon la seconde au contraire, les modalités de l'arbitrage qui se donne à voir suggèrent une grande instabilité de cette justice, constamment prise à défaut et partant sans efficacité.

a : L'arbitrage, une semi compétence ?

Ici, se pose le débat qui confronte deux formes de justice que sont l'arbitrage et le jugement, le premier étant globalement considéré comme l'ancêtre ou la forme non achevée du second. Ce débat, qui occupe de façon non négligeable les historiens de l'Europe d'ancien régime¹⁶⁸, n'est pas absent de la littérature historiographique portant sur le Maghreb, en particulier pour souligner la moindre autorité des *qâdhî*-arbitres. J. Berque, à propos des juridictions tunisoises faisait valoir déjà la faiblesse des jugements décisifs des juges ("le *qâdhî* tranche-t-il ?" interrogeait-il), globalement plus portés sur les activités notariales que proprement judiciaires, et en cas de conflits, plus enclins à chercher à obtenir un *sulh*. Était-ce pour éviter de prendre leurs responsabilités ? Mais l'auteur ajoutait encore, avec la prudence dont il était coutumier dans l'énoncé de propositions souvent très suggestives, une prudence qu'il reconnaissait à ces gens de

¹⁶⁸ Nicole CASTAN, Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières, 1980.

science que sont les *qâdhî-s*¹⁶⁹, “Peut-être aussi pourrait-on se demander si la fonction du juge n’est pas tellement celle de trancher sur le droit que de permettre à chacune des parties de faire miroiter ses propre vraisemblances”¹⁷⁰. Or, à partir de l’analyse des pratiques de l’institution, cette dimension s’affirme de façon singulière : ce qui peut être effectivement taxé d’arbitrage ne l’est pas par défaut d’autorité des garants de l’institution, mais en ce qu’il constitue l’enjeu même de la condition des recours et de la fonction du juge.

L’action du *qâdhî* vise en effet moins à trancher les conflits qu’à en proposer une issue honorable et d’équité en en proposant une redéfinition. Dans ce sens, la position du *qâdhî* en quelques sorte “pris à partie” dans les conflits qui lui sont soumis, est une position de force. Le “vidage des querelles”¹⁷¹ qui s’opère sous son égide, concourt à faire jouer à l’instance juridique un rôle social, celui de rapetassage du tissu social, dont l’exercice actif garantit l’importance de sa fonction dans la cité.

b : Quelle harmonie ?

Mais inversement, soutenir que le rôle de l’institution juridique incarne les conditions d’une société harmonieuse et stable, autrement dit “sans histoire”, revient à ignorer deux choses : d’une part que la machine juridique s’affirme dans la défense de valeurs sociales, culturelles et politiques dominantes de son époque. L’ensemble des voix que l’on a pu entendre, la nature des recours et des revendications qui se sont manifestées, la légitimité ou au contraire l’invalidité dont ils se sont vu pourvoir, en somme les

¹⁶⁹ L’intérieur du Maghreb, op. cit, par exemple p. 168. Ce rapprochement n’est pas totalement anecdotique : le regard et l’intérêt portés par J. Berque sur ces porteurs de sciences maghrébines de l’époque moderne ne sont pas sans équivoque par rapport à son propre itinéraire scientifique. La facture du texte écrit par lui sur l’un des leurs, Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle, Paris, Mouton, 1958, fait valoir une sympathie au double sens du terme entre biographe et sujet.

¹⁷⁰ *ibid*, p. 234. H. Touati, concernant les *qâdhî* de Constantine, à l’étude des compte rendus de jugements consignés dans un corpus juridique (Nawazil) établi du XVIIème siècle s’interroge lui aussi : le *qâdhî* “juge-t-il ou arbitre-t-il ?”. Entre Dieu et les hommes... op.cit. pp. 105 et suiv. Tout en reprenant étroitement les arguments de Berque, il ne retient que la position de faiblesse du *qâdhî*.

¹⁷¹ Pour emprunter une expression à Alain Cottureau, à propos de l’étude de l’institution des Prud’Hommes de la France du XIXème siècle, “Justice et injustice ordinaire sur les lieux de travail d’après les audiences prud’homales”, op.cit., p. 46.

modalités des négociations ici à l'oeuvre relèvent d'une grammaire des relations en fonction desquelles s'affirment ces valeurs. Or, ces dernières ne vont pas nécessairement de soi ni ne constituent l'horizon de tous. Derrière la résolution des conflits affleurent la réalité de rapports de force et d'affrontements qui ne trouvent pas de recours face à l'institution, ou plus exactement auxquelles les solutions qu'elle impose en détournent le sens et en travestissent les attendus. Parmi d'autres, une affaire est exposée au jugement du *qâdhî* en ces termes :

Un père accuse un homme "de vivre comme mari et femme avec sa fille Fiyâla et cela dure entre eux (depuis) environs trois mois". En fait, l'énoncé de l'acte en rend compte, cette union a déjà été préalablement invalidée par l'instance juridique, mais le pseudo mari n'en a eu cure. La décision du *qâdhî* consiste à juger de la non contraction du mariage (*lâ nikâh*) entre Alî b al-Wasîf, timballier de métier (le père) et al-Zâwî fils de 'Umar al-Warzîfi (l'amant de sa fille). Rien ne fait connaître la position de la femme qui se trouve au centre de cette affaire, alors qu'au fond, c'est bien son choix dont rien n'indique qu'il a été forcé, qui est à l'origine du conflit. Tout montre en effet que l'invalidation de ce mariage a été opéré par le père sans l'accord de sa fille. Il est bien question d'affirmer ici, non pas tant la validité d'une décision juridique préalablement prise, que l'autorité du père sur sa fille, alors que dans le même temps l'énoncé de l'acte fait apparaître, en creux, que cette dernière, au moins en un temps limité ne s'y était pas pliée¹⁷². Si l'on ne peut ignorer ici la position du *qâdhî*, on ne peut non plus ne pas prendre acte qu'il est des situations, comme l'insoumission de cette femme à l'autorité de son père, qui peuvent être appréhendées comme des tentatives de s'extraire de l'ordre dominant.

Voix discordantes, accords partiels, manipulations, décisions orientées ou au moins équivoques, l'ensemble de ces recours suggèrent surtout une culture, et donc bel et bien une dynamique historique, du conflit et de la médiation, qui contribue à la centralité de cette institution. Une centralité qui tient à sa capacité à s'instituer en médiateur sinon

¹⁷² 8 *Ramadhân* 1204, 187 (10).

incontournable, au moins valable. On peut suivre dans ce sens J. Berque dans sa proposition développée à propos du Maghreb moderne en général, et tout à fait transposable à la Constantine de la fin du XVIIIème siècle, selon laquelle “la vitalité du groupe se maintiendrait dans la vibration perpétuelle, si l’on peut dire, des légitimités adverses”, “(la) structure urbaine plurale se renforcerait ainsi par l’institution légale plutôt qu’elle ne s’y soumettrait”¹⁷³. Mais à condition d’ajouter aussitôt que le processus ainsi décrit, parce qu’il s’inscrit de plain pied dans la tradition islamique¹⁷⁴ et en confirme la vitalité, loin d’illustrer une application relativiste du droit, contribue au contraire à renforcer la “norme légale” en tant qu’elle est dite par ceux qui la professent, c’est à dire en première ligne les *qâdhî-s*¹⁷⁵.

¹⁷³ L’intérieur du Maghreb ibid, pp. 234-235. L’hypothèse est largement étayée dans le cas de Fès au XVIIème siècle, dans un ouvrage suivant, Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, XVIIème siècle, op. cit., pp. 196 et suiv.

¹⁷⁴ C. Geertz, Savoir local savoir global, op. cit p. 242. Pour l’étude d’une procédure de conciliation mettant en oeuvre aujourd’hui, dans un cadre non-étatique, la même idéologie juridique, voir Sarah Ben Néfissa, “*Haqq el Arab*, régulation des conflits et particularités du pluralisme juridique dans l’Egypte contemporaine”, art. à paraître. Voir également, pour le Maroc contemporain, Lawrence Rosen, The antropology of justice. Law as culture in Islamic society, Cambridge University Press, 1989.

¹⁷⁵ Ce que montre par exemple, à propos de l’analyse d’un recours devant le qâdhî d’une petite ville anatolienne, Leslie P. Pierce, “Fatma’s dilemma : sexual crime and legal culture in an early ottoman court”, à paraître dans Annales SH.

Conclusion

Les recours féminins dont on a traité ont été l'occasion d'examiner les conditions dans lesquelles s'opérait l'application de la justice, ou pourrait-on dire les résultats pratiques de l'effort du rapprochement de la loi et du fait "et au développement de procédures pour en approfondir la relation"¹⁷⁶. Mais ces recours constituent encore l'une des caractéristiques qui singularise l'office du *qâdhî* de Constantine, c'est-à-dire ici de la ville. Une réalité que relèvent avec force au XIX^{ème} siècle, avec la conquête française, les observateurs français : il leur apparaît en effet combien "les *qâdhî* des villes, et spécialement de Constantine, ont tendance à porter beaucoup plus de considérations aux droits des femmes que ne le font leurs confrères des tribus"¹⁷⁷. Entendons leur droits juridiques, tels que définis par la *sharî'a* : cette attention ne concourt en rien en une promotion du statut des femmes, mais tient à la nécessité de la prise en charge de ceux que leur statut juridique rend "faibles". Aussi, voit-on le *qâdhî* agir en vue de marier les jeunes filles déshéritées, ou qui ont fui la campagne et ont trouvé refuge en ville¹⁷⁸.

De la même façon voit-on, au XVIII^{ème} siècle, la *mahkama* fréquentée par des membres de la communauté juive de la ville, dont le statut de *zhimmî* ne leur donne pas tous les droits reconnus aux musulmans. Celle-ci dispose de ses propres institutions

¹⁷⁶ Savoir local savoir global, op. cit.

¹⁷⁷ Allan Christelow, Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria, Princeton University Press, 1985.

¹⁷⁸ *ibid.* pp. 87-88 et 93.

religieuses et juridiques. Néanmoins, quoique dans de rares cas, des affaires concernant certains d'entre eux sont enregistrées, et pas seulement celles qui les montrent en contact avec des musulmans. Deux actes de répudiation sont ainsi retranscrits qui concernent des *zhimmî*-s. A ces deux occasions, un garant financier est désigné, dans le premier cas il s'agit d'un musulman, et dans le second, d'un juif lui aussi. Un acte de vente est également dressé dont les protagonistes, parmi lesquels une femme au titre d'acheteur, sont l'un et l'autre des juifs. Le don des parts de deux chambres d'une maison est encore enregistré, établi par la *zhimmîya* au profit de son fils. Et ici, en lieu et place de la formule, à caractère islamique qui le plus souvent clot les attestations de don (le donateur espère par ce don "la face de Dieu", *wadj allâh*), se substitue une autre, selon laquelle la donatrice espère par ce don (l'affirmation) de son lien du sang¹⁷⁹.

Dans un acte, une reconnaissance de résiliation de dette est dressée entre deux *zhimmî*-s, à la suite d'une transaction commerciale (*mubâya'a*). Or, Jacob dit le Chauve (*fartâs*), l'un des deux protagonistes qui dans cette affaire est le créancier, vient d'Alger. Il semble en effet que les gens qui ne sont dans la ville que de passage, ou ceux dont les métiers les mènent régulièrement sur les routes, s'adressent volontiers, suite à des opérations commerciales, ou à des conflits d'intérêt, à cette instance juridique. Ainsi voit-on à plusieurs occasions un muletier faire établir les conditions de transactions opérées avec des partenaires à chaque fois différents mais qui ni les uns ni les autres ne semblent résider dans la ville. Dans un cas, notre homme est contraint par jugement de laisser à ses adversaires, deux janissaires, un délai¹⁸⁰ pour l'octroi de 63 *riyâl*¹⁸¹. Dans un autre, un homme vient attester avoir perçu le prix d'un cheval, dont le paiement avait été différé par l'intermédiaire d'un autre homme, auprès de notre muletier, auquel la bête était destinée. Le montant est calculé en *sultaniyya* d'or, monnaie de la ville d'Alger, ce qui suggère à nouveau la réalité d'une transaction aux dimensions extra-urbaines, tout comme celle opérée par le même Hâdj qui plus tôt apparaissait au titre de débiteur d'une forte somme

¹⁷⁹ Ce que l'on peut lire comme une adaptation non musulmane de la même formule.

¹⁸⁰ A moins qu'il ne s'agisse du paiement d'un poulain. Le jugement porterait alors sur l'établissement du prix de la bête. La lecture de cet acte est très incertaine.

¹⁸¹ 5 Jumâda uwlâ 1204, 155.

auprès de deux *zhimmî*-s et que l'on rencontre encore achetant un esclave à un homme établi à Um Sakrâ. Enfin, un conflit opposant deux hommes qui tous deux habitent à Wâd al-Zanâtî, à propos de la mort provoquée de la mule de l'un d'eux, trouvera son règlement par devant le *qâdhî*. Tous ces indices font valoir que l'accès à la *mahkama*, se prête en particulier aux personnes dont les réseaux urbains, de par leur position d'hommes de passage et de commerçants sont moins étendus que les résidents de plus ou moins longue date, en constituant pour ces derniers le moyen efficace d'échapper au contrôle et aux pressions d'un environnement qui ne leur est pas familier. Ces différents actes montrent que l'accès aux services du *qâdhî* n'est réservé ni aux seuls musulmans, ni aux gens de la ville. Que les acteurs de cette justice savaient adapter le cas échéant leurs références. Mais dans le même temps, l'activité et pourrait-on dire, l'ubiquité de cette institution, dont le registre étudié tout au long de ces pages est le témoin, fait la promotion d'une culture et d'un savoir, ceux du '*ilm*, celle encore du corps qui en garantit la reproduction, celui des '*ulamâ*'.

A Constantine, comme du reste dans l'ensemble du Maghreb à cette époque¹⁸², la reproduction du corps des '*ulamâ*' s'opérant de façon héréditaire, c'est un ensemble de lignages qui, au delà des charges que leurs membres occupent, non seulement s'affirment comme les garants de cette culture mais encore s'imposent dans l'ordre social et politique de la cité dont ils s'instituent les porte-parole. Le poids et les prérogatives de cette élite urbaine, loin d'avoir été mises à mal par la conquête ottomane, se sont au contraire renforcées à son contact. Et Sâlah bey, en dépit de l'attention qu'il lui prêtera en vue de se l'attacher pour mener à bien son projet, fera les frais de la toute puissance de ces notables religieux et de leur hégémonie dans la ville.

¹⁸² Houari Touati, "Les héritiers, anthropologie des Maisons de sciences maghrébines aux XIe/XVIIe et XIIe/XVIIIe siècles", H. Elboudrari (ed.), Modes de transmission de la culture religieuse en Islam, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1993, pp. 63-92.